

Николин И. П. П. Философия христианства. [Рец. на:] Несмелов В. Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903 // Богословский вестник 1903. Т. 2. № 7/8. С. 656–665 (4-я пагин.).

II.

Философія христіанства.

Наука о чело­вѣкѣ.—Томъ второй.—Метафизика жизни и христіанское откровеніе.—В. Несмѣлова.—Казань. 1903 г. 1—478 стр.

Вопросъ объ отношеніи природы и содержанія религіозной вѣры къ знанію возникъ съ самаго начала христіанства и не перестаетъ занимать чело­вѣческую мысль на всемъ протяженіи его исторіи. Вниманіе къ этому вопросу не только не угасло, но какъ будто еще болѣе усилилось въ послѣднее время. Это можно утверждать напр. на основаніи быстрого и шумнаго успѣха извѣстной книги Гарнака, нѣмецкаго историка, о „сущности христіанства“ (das Wesen des Christenthums). По справедливому замѣчанію критики ¹⁾, захватывающій интересъ къ книгѣ Гарнака возбуждается тѣмъ обстоятельствомъ, что она разсчитана на чело­вѣка нашего времени, воспитаннаго и вращающагося въ сферѣ современныхъ научныхъ воззрѣній, и написана чело­вѣкомъ, всецѣло проникнутымъ тѣми же современными научными тенденціями. Его цѣль—удовлетворить настоятельной потребности современнаго образованнаго общества, остановившагося въ недоумѣніи предъ жгучимъ вопросомъ: можетъ ли оно жить, думать и чувствовать по завѣтамъ Евангелія, не разставаясь съ тѣми приоб­рѣтеніями культуры и науки, которыя оно считаетъ своимъ достояніемъ. Это примиреніе Евангелія и современнаго научнаго міровоззрѣнія достигается путемъ

¹⁾ Христіанство и современное міровоззрѣніе. По поводу кн. Гарнака. Доц. Лепорскаго—Христ. Чт. 1903 г. Январь.

компромисса перваго съ послѣднимъ и приводитъ къ искаженію христіанства.

Апологетическая задача по отношенію къ подобнымъ искаженіямъ и отрицаніямъ христіанства сводилась и сводится обыкновенно къ опроверженію ихъ. Такими опроверженіями настолько богата европейская богословская литература, что всякій, интересующійся богословскими вопросами, всегда и весьма обстоятельно можетъ узнать о томъ, какъ ему не слѣдуетъ думать по разнымъ вопросамъ христіанской вѣры. Что же касается положительнаго знанія о томъ, почему именно слѣдуетъ признавать истину христіанства и почему именно слѣдуетъ понимать христіанство по духу и смыслу церковно-апостольскаго представленія о немъ, подобныя опроверженія сообщить не могутъ. А между тѣмъ это, конечно, гораздо важнѣе. Въ самомъ дѣлѣ: что изъ того, если Гарнакъ или Л. Толстой неправы въ своемъ пониманіи христіанства? Гораздо цѣннѣе убѣдиться, что традиціонное православно-церковное пониманіе христіанства есть безусловная истина. Разумѣется, слѣдуетъ задерживать волны невѣрія, слѣдуетъ опровергать ложныя сужденія о христіанствѣ. Но прежде всего и главнымъ образомъ необходимо указать дѣйствительный путь къ христіанству, необходимо научно обосновать разумную вѣру въ его истину. Вѣровать во что-либо только потому, что такъ вѣруется,—значить отказаться отъ разумно—сознательной жизни и въ сущности быть индифферентнымъ къ вопросамъ религіи.

Прекрасный опытъ „выясненія тѣхъ положительныхъ основаній, которыя позволяютъ языческому (*естественному?*) уму человѣка усвоить себѣ содержаніе христіанской проповѣди и принять христіанство въ качествѣ религіи“ (стр. 1), представляетъ книга профессора Казанской Академіи В. Несмѣлова, названіе которой мы выписали въ заголовкѣ нашей рецензіи. Это сочиненіе написано безъ всякаго отношенія къ упомянутой ранѣ книгѣ Гарнака и его воззрѣніямъ, но тѣмъ не менѣе оно можетъ служить наилучшей апологіей противъ нея, потому что оно раскрываетъ свое содержаніе въ одной, такъ сказать, плоскости съ нею. И по воззрѣнію автора разбираемой книги содержаніе христіанской истины, чтобы она могла быть усвоена человѣческимъ умомъ, „нужно привести въ органическую связь съ содержаніемъ всѣхъ

тѣхъ познаній, которыми уже владѣетъ человѣкъ и которыя имѣютъ какое-либо отношеніе къ предмету сообщаемой истины, такъ чтобы новая истина стала не только совершенно понятной уму, но и стала бы вполне очевидной для ума, именно по силѣ очевидности его прежнихъ познаній“ (стр. 175). Авторъ не уклоняется отъ требованій научнаго мышленія, а напротивъ старается уяснить догматическое ученіе христіанскаго откровенія при свѣтѣ его.

Книга г. Несмѣлова начинается краткимъ предисловіемъ и распадается на четыре весьма пространныхъ главы съ небольшимъ заключеніемъ, привлекая неослабное вниманіе читателя съ первой строки до послѣдней.

Первая глава разбираемой книги подъ заглавіемъ: „христіанское вѣроученіе и соблазны ума“ можетъ быть разсматриваема въ качествѣ вводной. Здѣсь авторъ указываетъ и характеризуетъ всѣ извѣстныя типическія заблужденія мысли человѣческой въ отношеніи къ христіанству. Общая причина ихъ заключалась въ стремленіи перевести христіанство на привычное содержаніе естественно - религіозныхъ вѣрованій и представленій. Человѣкъ обычно „судитъ о себѣ съ точки своего положенія въ мірѣ, и эта самая точка зрѣнія переносится имъ въ область религіи“ (стр. 27). Отсюда „всѣ ложныя представленія касательно церковно-апостольской вѣры собственно всегда возникали и возникаютъ именно въ силу того, что весь интересъ богословскаго мышленія исключительно сосредоточивается только на рѣшеніи одного вопроса: какъ собственно то или другое христіанское ученіе можетъ быть мыслимо человѣкомъ?“ (стр. 137). „Въ этомъ случаѣ человѣкъ пытается собственно выяснить себѣ, какъ бы *онъ самъ* изложилъ напр. ученіе о св. Троицѣ, если бы какимъ-нибудь образомъ ему пришла на мысль идея тріединого Бога, или какъ бы *онъ самъ* изложилъ ученіе о богочеловѣчествѣ Христа, если бы какимъ-нибудь образомъ онъ додумался до идеи Его богочеловѣчества. Очень понятно, что въ результатѣ такой работы ничего другого и не можетъ получиться, кромѣ составленія собственной доктрины по поводу тѣхъ или другихъ христіанскихъ ученій въ спекулятивно-философскомъ раскрытіи той или другой христіанской идеи“ (стр. 138). Указавши источникъ всѣхъ возможныхъ отрицательныхъ воззрѣній на христіанство, авторъ

дальше говорить, что для того, чтобы „такая доктрина могла совпадать съ дѣйствительнымъ содержаніемъ христіанскаго вѣроученія и могла бы служить дѣйствительнымъ раскрытіемъ его, необходимо въ самый процессъ построенія ея ввести обязательное рѣшеніе еще другого вопроса: почему именно то или другое ученіе утверждается самимъ христіанствомъ? Необходимо это потому, что, при постановкѣ этого вопроса, субъективно-логическая конструкція христіанскихъ ученій, очевидно, будетъ зависѣть отъ объективнаго изслѣдованія ихъ положительныхъ основаній, и слѣдовательно, вмѣсто разъясненія ихъ мыслимости, здѣсь могло бы быть достигнуто прямое познаніе ихъ достовѣрности. Вѣдь если бы я узналъ напр., почему именно христіанствомъ утверждается догматъ о св. Троицѣ, я бы могъ обсудить основанія этого догмата, и если бы я увидѣлъ, что не принять этихъ основаній я не могу, то я ужъ не могъ бы думать о Богѣ иначе, какъ только о тріединомъ. Въ такомъ случаѣ немыслимость тріединаго Бога потеряла бы для меня значеніе отрицательной инстанціи въ моемъ сужденіи объ истинѣ христіанскаго догмата, потому что на самомъ то дѣлѣ онъ оказался бы мыслимымъ для меня именно въ мышленіи тѣхъ самыхъ положительныхъ основаній, которыя заставляютъ меня утверждать его достовѣрность“ (стр. 138—139).

Это, столь тонко проводимое авторомъ, различеніе въ постановкѣ задачъ научнаго изслѣдованія о христіанскихъ истинахъ ярко вскрываетъ слабость и несостоятельность отрицательныхъ научныхъ работъ о христіанствѣ, подобныхъ послѣднему произведенію Гарпака, объясняя вмѣстѣ съ тѣмъ и причину ихъ внѣшняго успѣха. Если современная критика христіанства дѣйствительно имѣетъ видимость научности, то это лишь въ попыткахъ своихъ объяснить христіанское вѣроученіе, какъ синтезъ различныхъ продуктовъ общечеловѣческой мысли, и представить христіанскую религію, какъ необходимую ступень человѣческаго развитія. При этомъ опускается изъ вниманія, что всѣ христіанскіе догматы произошли не чисто метафизическимъ путемъ, а развились изъ вѣры въ факты откровенія. Поэтому стремленіе выразить христіанское вѣроученіе въ точныхъ терминахъ мысли и логическихъ концепціяхъ ума есть признакъ

ложной научности. Но эта мнимая научность тѣмъ не менѣе дѣйствуетъ обольстительно на умы и создаетъ широкое распространеніе воззрѣній, уклоняющимся отъ подлиннаго содержанія христіанства.

Отмѣтивши заблужденія философствующей мысли по вопросу о христіанствѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ указавши истинный строго-научный методъ изслѣдованія его, проф. Несмѣловъ подвергаетъ далѣе научно-критическому раскрытію основной вопросъ христіанской вѣры — ученіе о спасеніи человѣка. Сообразно своему общему взгляду на постановку проблемы о христіанствѣ, авторъ стремится прежде всего доказать истину христіанскаго ученія объ основаніяхъ возможности спасенія и условіяхъ его дѣйствительности, а въ зависимости отъ этого рѣшить вопросъ, насколько именно христіанское ученіе о совершеніи спасенія отвѣчаетъ тѣмъ необходимымъ условіямъ, при которыхъ дѣйствительно можетъ осуществиться идея спасенія міра. Все изслѣдованіе по вопросу о спасеніи посвящено раскрытію трехъ частныхъ мыслей: „онтологическое основаніе и смыслъ идеи спасенія“ (2-я гл.), „происхожденіе въ мірѣ зла и условія возможности спасенія“ (3-я гл.), „христіанское ученіе о спасеніи, какъ о богочеловѣческомъ дѣлѣ Христа — Сына Божія“ (4-я гл.). — Въ этихъ трехъ главахъ авторъ даетъ глубоко продуманную и блестяще изложенную философскую систему христіанскаго вѣроученія примѣнительно къ современнымъ запросамъ научной мысли. Не входя въ подробное изложеніе содержанія послѣднихъ главъ книги г. Несмѣлова, мы однако должны отмѣтить особенности богословствованія его.

Авторъ со всею силою богословской аргументаціи вооружается противъ господствующаго въ системахъ христіанскаго вѣроученія юридическаго представленія о спасеніи. Правда, юридическое воззрѣніе подвергнуто основательной критикѣ въ русской богословской литературѣ, но заслуга автора состоитъ въ томъ, что онъ мѣтко вскрываетъ *случайное* происхожденіе этого взгляда, — не изъ сущности самаго догмата, а изъ чисто практическихъ соображеній. Юридическое оправданіе христіанскаго ученія о спасеніи изъ понятія о Божіемъ правосудіи являлось полезнымъ въ апологетическихъ и миссіонерскихъ цѣляхъ. Дѣло въ томъ, что „древнимъ христіанскимъ учителямъ приходилось не только

исповѣдовать и проповѣдывать свою вѣру, а приходилось также и защищать ее отъ разныхъ издѣвательствъ со стороны язычниковъ, для которыхъ мысль о спасеніи міра крестною смертію едиnorodнаго Сына Божія представлялась совершеннымъ безуміемъ.... При своемъ понятіи о спасеніи, какъ о простомъ измѣненіи вѣшняго положенія человѣка, язычникъ и оправданіе предъ Богомъ, очевидно, могъ понимать лишь въ смыслѣ вѣшняго признанія грѣшника свободнымъ отъ наказанія за грѣхъ.... Въ силу такого представленія о спасеніи онъ совершенно не могъ понять, зачѣмъ бы нужно было или угодно было Богу принять на Себя смерть за грѣхи людей, когда отъ Его собственной воли всецѣло зависитъ простить людямъ всѣ ихъ грѣхи и не наказывать ихъ.... Въ виду этого для защиты основнаго христіанскаго догмата апологетами христіанства въ сущности ничего другаго не оставалось, какъ только представить свою вѣру разумною даже и съ точки зрѣнія языческаго понятія о спасеніи. Апологеты дѣйствительно и обратились къ этому способу защиты. Они раціональнымъ путемъ стали доказывать язычникамъ, что христіанское ученіе объ искупительномъ значеніи крестной смерти Богочеловѣка не заключаетъ въ себѣ ничего нелѣпаго даже и въ томъ случаѣ, если спасеніе грѣшнаго человѣка, вмѣсто дѣйствительнаго очищенія его грѣховъ, понимается въ смыслѣ прощенія его. Богу свойственно прощать грѣхи, но именно потому, что Онъ—Богъ, Онъ не можетъ прощать ихъ неправедно“. Требуется, значить, жертва для правосудія Божія, и притомъ жертва, покрывающая собою всѣ преступленія людей, каковою является смерть Сына Божія. „Такимъ путемъ христіанскіе апологеты могли съ несомнѣннымъ успѣхомъ защищать свою вѣру отъ возраженій языческихъ мыслителей. Они дѣлали христіанство понятнымъ, не выходя изъ круга общечеловѣческихъ идей и понятій“ (348—351 стр.). Но что было пригоднымъ для своего времени, оказалось въ свою очередь камнемъ соблазна и преткновенія для множества позднѣйшихъ мыслящихъ христіанъ, особенно когда со времени XVI в. умственное развитіе европейскихъ народовъ весьма далеко подвинулось впередъ. Вотъ почему юридическая теорія искупленія и спасенія при состояніи современнаго мышленія оказывается несостоятельною, и самый христіан-

скій догматъ о спасеніи требуетъ новаго научнаго обоснованія.

Совершенно оригинальнымъ является авторъ разбираемаго изслѣдованія въ опредѣленіи сущности грѣха прародительскаго. Поставляя, согласно съ общимъ представленіемъ, причину и сущность грѣха діавола въ гордости (243 стр.), авторъ отступаетъ отъ традиціоннаго взгляда на грѣхъ первыхъ людей. По традиціонному представленію діаволь вознамѣрился погубить людей тѣмъ же способомъ, какимъ погибъ онъ самъ, чрезъ пробужденіе въ нихъ самолюбія, желанія независимости отъ Бога. Нашъ авторъ представляетъ грѣхъ первыхъ людей въ *суевѣрномъ* отношеніи къ плодамъ запрещеннаго дерева. Предназначенные къ духовному совершенству чрезъ свободное раскрытіе своихъ нравственныхъ силъ и способностей, они хотѣли достигнуть этого совершенства чисто механическимъ путемъ. „Они думали, что плоды запрещеннаго дерева имѣютъ особое магическое свойство давать познаніе о добромъ и зломъ... Они обратились къ помощи запрещеннаго дерева въ той именно полной увѣренности, что мнимо-волшебная сила его плодовъ, безъ всякой работы съ ихъ стороны, механически сдѣлаетъ ихъ болѣе совершенными“ (стр. 277 и дал.). „Они одинаково были бы преступниками и именно такими же преступниками, какими они сдѣлались, если бы и не преступили Божию заповѣдь, а употребили съ указанной цѣлью какойнибудь другой матеріальный предметъ, если бы наиряди пріобрѣтенія высшаго знанія они вздумали бы смачивать свои головы водою изъ Ефрата, или носить на своихъ головахъ какіянибудь райскія вѣтки“ (278 стр.).—Это истолкованіе авторомъ прародительскаго преступленія отличается меньшею глубиною и психологичностью въ сравненіи съ традиціоннымъ воззрѣніемъ на грѣхъ. Простое суевѣріе не могло бы сопровождаться столь глубокими и печальными послѣдствіями для прародителей и всего ихъ потомства. Да и зачѣмъ эта двойная психологія для объясненія однороднаго явленія грѣха? Существо явленія не измѣнится отъ того, совершено ли оно среди духовъ или людей. И священное писаніе болѣе благопріятствуетъ традиціонному воззрѣнію на происхожденіе грѣха. Не говорилъ ли Самъ Христосъ: „кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя, и возьми

крестъ свой, и слѣдуй за Мною“ (Мрк. VIII, 34)? Значить, если есть препятствіе для вѣчной жизни въ Богѣ, для духовнаго совершенства, оно заключается именно въ самолюбіи, поставленіи своего „я“ на мѣсто Бога, въ стремленіи къ независимости отъ Бога. Тѣмъ же грѣхомъ самолюбія, пали и прародители наши.—Перетолкованіе обычнаго пониманія о сущности прародительскаго грѣха понадобилось автору для объясненія дальнѣйшаго отношенія Бога къ падшимъ людямъ. Богъ даетъ имъ обѣтованіе о спасеніи, очевидно потому, что падшіе люди, хотя и оказались недостойными Бога, однако все-таки Ему только одному хотѣли принадлежать,—оказались способными къ добру и желающими его. Иначе невозможно было бы и послѣдующее спасеніе людей (280 стр.). Но оно удовлетворительно объясняется въ своей возможности тѣмъ обстоятельствомъ, что первые люди пали не по развращенію своего сердца, а въ состояніи обольщенія. Хотя преступленіе первыхъ людей и влекло за собой гибельныя послѣдствія, но оно все-таки было „только несчастной ошибкой съ ихъ стороны“, какъ признаетъ самъ же авторъ (279 стр.). Всякая же ошибка не исключаетъ возможности сознанія ея и стремленія къ исправленію. Наличие того и другого дѣлала людей способными къ искупленію и спасенію ихъ.

Но если разобранная поправка общепринятаго богословскаго взгляда не можетъ быть признана удачною, то въ отношеніи къ другимъ пунктамъ богословскаго міровоззрѣнія проф. Несмѣловъ даетъ новое освѣщеніе и цѣнныя дополненія. Такъ мы встрѣчаемъ болѣе глубокое и убѣдительное истолкованіе причинной связи между воскресеніемъ мертвыхъ и воскресеніемъ Иисуса Христа. „По единству божеской ипостаси, рассуждаетъ авторъ, въ обѣихъ природахъ Христа человѣческое въ Немъ принадлежитъ и Его Божеству, и божеское въ Немъ принадлежитъ и Его человѣчеству. Стѣдовательно человѣческая природа получила въ Немъ такое достоинство, какого сама по себѣ она не имѣетъ и не можетъ имѣть,—она стала собственнымъ тѣломъ Бога; и такъ какъ, въ силу своего воскресенія изъ мертвыхъ, Онъ принялъ эту природу въ вѣчное единеніе съ Собой, то она, стало быть, и остается въ Немъ вѣчнымъ тѣломъ Бога. Но она принадлежитъ не Ему только одному, а

всему человѣчеству, и потому, если онъ принялъ ее въ вѣчное единеніе съ Собой, то этимъ самымъ Онъ, очевидно, приобщилъ вѣчности и весь родъ человѣчскій въ полномъ составѣ его; потому что всякій отдѣльный человѣкъ имѣетъ въ себѣ не часть человѣческой природы, а всю эту природу, и Христосъ сдѣлалъ вѣчной въ Себѣ не какую нибудь индивидуальную человѣческую личность, а именно всецѣлую природу людей... Такимъ образомъ вѣчное богочеловѣчество Іисуса Христа дѣлаетъ для насъ совершенно понятнымъ, непостижимый иначе, законъ воскресенія, а этотъ законъ вполне объясняетъ собою и, непостижимую иначе, необходимую всеобщность воскресенія“ (383—384 стр.).

Еще цѣннѣе соображенія профессора по вопросу о способѣ воскресенія умершихъ вмѣстѣ съ ихъ тѣлами при второмъ пришествіи Христа. На этомъ примѣрѣ объясненія мы можемъ наглядно видѣть, какъ авторъ пользуется данными современнаго научнаго міровоззрѣнія для обоснованія христіанскихъ истинъ. „При логической обработкѣ мысли о воскресеніи умершихъ съ точки зрѣнія наличныхъ законовъ природы она всегда вызывала серьезное недоумѣніе: какъ воскреснуть умершіе, и съ какимъ именно тѣломъ они возвратятся къ жизни? Дѣло въ томъ, что матеріальный организмъ умершаго человѣка разлагается на свои составные элементы, и эти элементы могутъ быть разсѣяны по всему лицу земли... Въ силу механическаго круговорота физической жизни вполне возможно такое явленіе, что тѣлесный составъ умершаго человѣка можетъ войти по частямъ въ тѣлесный составъ безчисленнаго множества другихъ людей. Тѣло умершаго человѣка можетъ напр. войти въ составъ растенія, а растеніе можетъ войти въ составъ тѣла животнаго, а тѣло животнаго можетъ войти въ составъ тѣла человѣческаго“ (437—439 стр.). Древняя богословская мысль отвѣчала на это недоумѣніе простою ссылкой на всемогущество Бога, Который можетъ снова соединить отдѣлившіяся другъ отъ друга части тѣла, собрать разсѣянные атомы. Прогрессъ современной науки даетъ возможность проф. Немѣлову иначе освѣтить и разрѣшить приведенное недоумѣніе. Очевидно, пользуясь твердо установленнымъ закономъ біологіи, по которому не органъ создаетъ функцію, а функція—органъ, соотвѣтственно чему духъ создаетъ организмъ,

а не организмъ создаетъ духъ ¹⁾, авторъ заключаетъ, что „человѣческія души въ день воскресенія мгновенно развиваютъ свою творческую дѣятельность и сами образуютъ себѣ тѣла, такъ что воскресеніе, стало быть, произойдетъ путемъ мгновеннаго повторенія того же самаго творческаго процесса жизни, которымъ образуются живыя тѣла людей и въ настоящей періодъ ихъ земного существованія. Вѣдь растеніе создается не внѣшнею силою природы помимо зерна, а развивается изнутри умершаго зерна творческою силою сѣменнаго зародыша. Такъ именно, по апостолу, будетъ и при воскресеніи умершихъ“ (445 стр.).

Мы далеко не исчерпали богатой содержаніемъ книги проф. Несмѣлова, но и изъ изложеннаго уже можно судить, что она заслуживаетъ вниманія какъ со стороны богослова спеціалиста, такъ и рядоваго любителя богословско-философскаго чтенія.

И. Николинъ.

¹⁾ Этотъ законъ формулированъ напр. у Сабатье. О безсмертіи души съ точки зрѣнія эволюціоннаго натурализма.—СПБ. 1898 г., стр. 137.