

Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи*

К.А. Мартемьянов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

В данной статье рассматриваются подходы к проблеме теодицеи русского и немецкого религиозно-ориентированных мыслителей – Николая Александровича Бердяева и Макса Шелера. Концепции данных мыслителей анализируются в контексте теолого-философских программ, составивших влиятельную традицию в истории европейской мысли (Августин, Фома Аквинский, Лейбниц), в рамках которых была артикулирована проблема теодицеи. Общим для мыслителей различных исторических эпох было представление о разумной устроенности сотворенного мира. Главным препятствием, не позволяющим признать это утверждение, согласно убеждениям философов и богословов, была проблема существования зла. Закономерным ходом мысли, нацеленным на доказательство совершенства мироустройства, становится попытка обоснования либо необходимости зла для выявления добра, либо его незначительности или даже его иллюзорности, обусловленной «слишком человеческой» перспективой. Подобные способы рассуждения становятся невозможными, начиная со второй половины XIX века, когда в качестве источника и материала философии выступает конкретный личностный опыт, а не оторванное от него мышление. В русской культуре этот поворот окончательно провозглашается Ф.М. Достоевским, в немецкой – Ф. Ницше. Бердяев и Шелер перенимают философский посыл данных авторов. Отличительной чертой их философских учений (сравнительно с раннехристианской и западноевропейской теолого-философскими традициями) является попытка концептуализации образа «нуждающегося» в человеке Бога, т.е. такого, который находится в процессе внутреннего становления, в движении к полному самоосуществлению. Ключевой «точкой» этого Божественного движения становится автономный человек, способный

* Статья подготовлена в соответствии с Программой фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

как к принятию, так и к отвержению Божественного «зова». Именно человек, его творчество и – главное – направление этого творчества обретают определяющую роль в судьбе истории и мира. Синергия Бога и человека трактуется как их обоюдная нужда друг в друге.

Ключевые слова: религиозная философия, теодицея, русская философия, философская антропология, Макс Шелер, Николай Бердяев.

Мартемьянов Кирилл Алексеевич – аспирант Школы философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

martemyanov1996@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2878-923X>

Для цитирования: *Мартемьянов К.А.* Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 143–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-143-159

N.A. Berdyaev and M. Scheler: Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy*

K.A. Martemianov

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

The article considers the approaches to theodicy's problem of Russian and German philosophers with clear religious orientation: Nikolai Alexandrovich Berdyaev and Max Scheler. However, for more explicit insight into our topic we found, the article provides the general overview of theodicy tradition (Augustine, Thomas Aquinas, Leibniz). Standpoints of these thinkers living in different epochs are linked by the steady belief in a reasonability of the world created by God. The main obstacle to acceptance of this argumentation is the problem of evil's existence. The way of thinking that has the goal to demonstrate the world's perfectness presumes either necessity of evil as a mean (for good's revealing) or the evil's insignificance or even its illusiveness, which is the result of "too human" perspec-

*The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project "5–100."

tive. Such ways of thought have become impossible since the second half of 19th century, when the concrete person's experience (not a separated from it thought) had been recognized as a main source of philosophy. In Russian culture, this attitude became widespread after F.M. Dostoevsky, in German culture – after F. Nietzsche. Berdyaev and Scheler inherit the impulse of their thought. Distinctive feature of religious philosophies of Berdyaev and Scheler (compared to early Christian and Western philosophical and theological traditions) is conceptualization of the assertion of God's need in human being, for God is in the process of becoming, is in the inner move toward full self-realization. And human being, who is capable to adopt or to reject the God's "call," is the crucial stage of God's formation. For this tradition of theodicy, exactly human creative act and the direction of this act have the main role in world history.

Keywords: religious philosophy, theodicy, religious anthropology, Russian philosophy, philosophical anthropology, Max Scheler, Nikolai Berdyaev.

Kirill A. Martemianov – Ph.D. student, School of Philosophy and Cultural Studies, National Research University Higher School of Economics.

martemyanov1996@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2878-923X>

For citation: Martemianov K.A. (2020) N.A. Berdyaev and M. Scheler: Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 143–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-143-159

Введение

В монотеистической традиции, которая вплоть до XX века задавала явную перспективу западноевропейскому мышлению, Бог ассоциировался прежде всего с невообразимой мощью, всемогуществом: Бог – это Тот, кто словом способен творить миры («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3)), вздымать океанические воды, уничтожать города. В новоевропейской философии эту тенденцию, с древности уже ставшую чем-то привычным и само собой разумеющимся, выразил И. Кант, представив суждение «Бог всемогущ» как *аналитическое*, т.е. как такое, в котором логический предикат, не добавляя ничего нового к содержанию логического субъекта, лишь проясняет его. «Суждение Бог всемогущ есть суждение необходимости. Полагая божество, т.е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, *понятие которого тождественно с понятием божества* (курсив мой. – К. М.)» [Кант 1994, 360]. Что касается характера *связи* всемогущества и благодати по отношению к че-

ловеку, то она хоть и присутствовала в Торе, однако явно еще не эксплицировалась. Более того, в Священном Писании иудеев есть фрагменты, являющие нам разрыв, *зияние* между Божьим Промыслом и человеческой способностью его постигнуть: «Вздохи мои предупреждают хлеб мой, и стоны мои льются как вода, ибо ужасное, чего я ужасался, то и постигло меня; и чего я боялся, то и пришло ко мне. Нет мне мира, нет покоя, нет отрады: постигло несчастье» (Иов 3:24–26). Так выражается смятение, уныние Иова, предпосылка которых скрывается в неспособности понять Бога, совместить свое, *человеческое* представление о Его всеблагости с Его действиями, которые этому представлению противоречат.

Ясное усмотрение в Божественной природе не просто благодати, но безмерной, парадоксальной любви к человеку является основой христианства: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Иоанн 8:4). Ничего не потеряв во власти и силе над всяким сущим, христианский Бог открылся как любящий и жертвующий ради блага своих творений. Именно в условиях такой трансформации представления о божестве находятся корни *обоснованного* отвержения Бога. Ибо как совместить Бога, от которого неотделимы, с одной стороны, безграничная власть над миром, а с другой – столь же безграничная любовь к человеку, и сам мир, который беспрестанно порождает все новые страдания по отношению к этому же человеку? Если Бог властен над всяким обстоятельством и если его сущность исчерпывается любовью ко мне, почему вообще возможно такое явление, как, например, война, несущая смерть невинным и близким мне людям?

Рациональные теодицеи

Почти с самого зарождения христианства философия и теология пытаются как можно более убедительно, в том числе и с рациональной точки зрения, ответить на вышепоставленные вопросы и тем самым оправдать бытие Бога. Учитывая неотъемлемые от Него атрибуты (всемогущество, высшая справедливость и высшая благодать), само наличие которых принимается верующими как аксиома, подобное оправдание становится возможным лишь на пути обоснования несостоятельности той перспективы видения мира, из которой онтологически-активный, формообразующий характер зла принимается за очевидный. В таком направлении, например, мыслил Августин, смотревший на зло лишь как на частичное или существенное умаление блага или добра, которое лежит в основании всего сущего. Зла нет как субстанции (ибо все субстанции сотворены Богом, а Бог не мог сотворить зла), оно

возникает лишь в момент «отклонения» от изначально установленного Богом порядка [Августин 1991, 184].

Иной ход мысли, имеющий, однако, ту же цель (указать на необоснованность видения зла как самостоятельной, противодействующей Божьему замыслу силы), заключается в том, чтобы «вписать» действительность зла в Божий Промысел о мире как то, что, будучи противоположным красоте (явленной в вещах и/или телах) и добру (явленному в поступках), предстает тем самым условием их *распознавания* и вместе с тем свидетельством предельного *разнообразия* творения (разнообразие же суть одно из имен *совершенства*). Подобная позиция отстаивалась такими крупными философскими фигурами, как Фома Аквинский, Лейбниц, Спиноза.

Так, в 48 вопросе «Суммы теологии» Аквинат, пытаясь говорить о целесообразности зла и свободы, как условия его возможности, приходит к утверждению, что «ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали не только вечные, но также и тленные вещи», т.е. вещи, свободно отступающие от Бога (=блага), что «вселенная лучше и совершенней оттого, что некоторые вещи могут отпасть...» [Аквинский 2006, 607]. Факт зла, таким образом, «обезвреживается» тем, что самим своим существованием, *предвечно вписанным* в мироздание, оно *служит совершенству* целого, вселенной.

В нововременной традиции к проблеме теодицеи обращается Лейбниц. Фундамент его позиции составляет мысль, что мир, данный нам, есть наилучший из всех возможных именно в силу своей действительности. Его аргументация такова: всякая вещь, а значит и вся совокупность вещей (мир), случайны, ибо они могли бы быть заменены противоположными. Но из бесчисленного множества возможных (случайных) миров вызван к жизни именно тот, в котором мы сейчас существуем. Основание для этого может скрываться лишь в Божественном решении, в Его избрании этого мира. Иным путем объяснение идти не может. «Что существует в действительности, то должно быть выбрано Богом или создано им, а значит, должно быть наилучшим из всего возможного», — поясняет позицию Лейбница К. Фишер [Фишер 2005, 575].

Проблема же зла решается Лейбницем практически тем же образом, что и у Аквината: реальность зла «растворяется» в красоте, совершенстве целого, оно незаметно в своей незначительности. Согласно Лейбницу, «Бог хочет несовершенства вещей не в безусловном, а в условном смысле; он хочет его не как результата, а как условия, не как конечной цели, а как средства...» [Фишер 2005, 590].

Вывод у двух вышеприведенных мыслителей – Аквината и Лейбница – сходен: до тех пор, пока мы находимся внутри исключительно человеческой («слишком человеческой») перспективы, мы неспособны увидеть мир в его сути, т.е. в качестве *полностью соответствующего замыслу* любящего и всесильного Творца. Интенция этих позиций – утвердить адресата в наивно-оптимистическом взгляде на мир. Они пытаются «доказать», что зла как свидетельства трагической, коренной непонятности мира вовсе нет, что все в конечном счете благополучно. В основе этих «доказательств» лежит непроговоренная предпосылка, которую можно сформулировать так: человеческие представления о целесообразности, справедливости, мудрости *полностью совпадают* с божественными. Как заметил еще Б.П. Вышеславцев, авторы подобных версий теодицеи не замечают, что вместо *оправдания* они дают материал для нравственно обоснованного *обвинения* Бога, который действует по принципу «цель оправдывает средства», который строит Царствие Божие на грехах, слезах и страданиях [Вышеславцев 1928, 20]. Подобные попытки теодицеи рушатся, раскрываются как бесплотные софизмы перед лицом *конкретности* трагического опыта в жизни *личности*. Взгляд на опыт зла с подобной, экзистенциальной, точки зрения был особенно распространен в XIX веке как в русской, так и зарубежной культуре (см., к примеру, рассказ Ивана Карамазова в главе «Бунт» о мальчике, которого до смерти загрызли генеральские собаки [Достоевский 1975, 221]).

Учение о зле в православном богословии

Иной подход в понимании проблемы зла представлен в восточнохристианском богословии. Зло понимается здесь как реальное *следствие* свободно осуществленного отпадения человека от Бога. В отличие от Лейбница или Аквината, у зла нет никакой *необходимой* функции в сотворенном космосе, оно есть нарушение, повреждение изначального Божественного порядка, а ни в коем случае не входящая в него часть. «Зло – это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога», – формулирует влиятельный православный богослов В.Н. Лосский [Лосский 2006, 510]. Другими словами это выражает П. Флоренский, говоря, что «корневой грех» заключается в утверждении себя в ущерб «другому» – Богу и живым существам, в «самоупоре вне выхождения себя» [Флоренский 1990, 177–178]. Такая позиция, в отличие от позиции Лейбница, не может породить «бунт» против Бога, ибо центр ответственности за зло и муку мира перемещается с Него на самого человека.

Важно подчеркнуть, что в такой системе координат Бог понимается как самодостаточный. Боговоплощение, пришествие Христа мыслится как свидетельство великой любви Бога к человеку, акт Его милости по отношению к нему, раскрывающий человеку смысл «пути, истины и жизни». Бог милостив и благ, ибо он открыл человеку *возможность прорыва* из падшего, смертного состояния в обретение состояния первозданного. Если же конкретный человек отринет эту возможность, то ни в коем случае нельзя сказать, что Бог от этого пострадает, этим ему не наносится никакого урона. Подобный взгляд – один из определяющих в учении православной Церкви. В своем обширном «Догматическом богословии» прот. О. Давыденков, говоря о благодати как о причине творения, указывает, что понятие причины не следует здесь понимать в устоявшемся значении, т.е. как то, при наличии чего определенный факт не может не произойти. Бог творит из свободного произволения. Миротворение, согласно церковному учению, не есть выражение некоей необходимости, которой подвластен и Бог. «Тварного мира могло и не быть, Бог мог бы его и не творить, однако внутренняя жизнь Пресвятой Троицы от этого *не стала бы беднее*», – формулирует Давыденков [Давыденков 2013, 224].

«Психология Бога»: Н.А. Бердяев

Но существует иной ход мысли, касающийся характера связи Бога с судьбами человека и мира. Он формирует в человеке убеждение в необходимости его собственного действенного влияния, в том, что Бог *нуждается* в его «сотрудничестве», ибо Он в принципе не способен осуществить свой замысел без человека. Такой взгляд, исходя из этих же формулировок («нуждается», «не способен»), недвусмысленно говорит о *слабости* Бога, что полностью противоречит основам христианского мировоззрения (к примеру, уже в первых словах «Символа веры» Бог понимается как *Вседержитель, Творец всего* видимого и невидимого).

Подобный ход мысли мы видим у русского и немецкого религиозных философов – Николая Александровича Бердяева и Макса Шелера. В целях соблюдения композиционной строгости представляется целесообразным *отдельное* изложение их философских концепций с последующими критическими замечаниями. Предметом первого изложения станет философия Бердяева.

Если по учению Церкви пришествие Христа понимается как акт милости по отношению к человеку, то Бердяев, нисколько не отвергая событие спасения человеческой природы, ее преображения, добавляет: Боговоплощение есть также *зов помощи*.

«Христианское откровение открывает Бога в аспекте жертвенной любви, но жертвенная любовь говорит совсем не о самодостаточности божественной жизни, она говорит о потребности выхода в другого» [Бердяев 1993, 41–42]. «В Боге есть трагический недостаток, который восполняется великой прибылью – рождением человека в Нем» [Бердяев 1989, 356]. «Человек нужен Богу, и Бог страдает, когда человек этого не осознает» [Бердяев 1994, 141]. В этих программных высказываниях, охватывающих 15-летний период развития его философских идей (от «Смысла творчества» 1916 г. до «О назначении человека» 1931 г.), Бердяев решительно отвергает взгляд, согласно которому Бог есть замкнутая, всевластная, ни в чем не нуждающаяся и *потому* совершенная «монада», ибо не «каменная бездвижность», но движение, тоска, драматизм жизни есть для него свидетельство совершенства¹. Более того, Бердяев считает, что восприятие Бога сквозь призму вышеназванных качеств дискредитирует заповедь «будьте совершенны, как совершенен Отец Ваш Небесный», ибо о каком «совершенстве» Отца можно говорить, если приписываемые Богу 1) укорененность в себе, 2) подчеркнутая самодостаточность жизни, питающаяся только из самой себя, мыслятся как «корневой грех» человека [Бердяев 1993, 38–39]?

В отличие от восточнохристианской традиции, переносящей ответственность за зло на греховность человека, Бердяев настаивает, что это традиционное учение нисколько не снимает с Творца ответственности «за зло и муку мира», а значит, совсем не решает проблему зла [Бердяев 1993, 41]. Камнем преткновения становится учение о сотворенной свободе человека. «Свободу, через которую тварь склоняется ко злу, тварь не от себя имеет, она получила ее от Бога, т.е. в конце концов она детерминирована Богом», – пишет Бердяев [Бердяев 1991, 38]. Философ считает, что ортодоксальное приписывание Богу всеведения, всемогущества ведет к мысли, что Бог *не мог не предвидеть* все разрушительные последствия свободы – от грехопадения до бесчисленных актов насилия в истории. Если человек был одарен свободой от Бога, то свобода для Бога должна была быть полностью, во всей своей глубине «*проницаемой*». Иными словами, для Бердяева это значит: Бог, творя человека свободным, уже видел всю трагедийную

¹ «...отсутствие творческого движения в недрах Абсолютного означает недостаток, несовершенство Абсолютного. Потому что поистине... творческое движение есть признак совершенства бытия. Всякое бытие, лишённое творческого движения, было бы ущербным бытием...» [Бердяев 2016, 61].

картину мировой истории как в целом, так и в частных случаях человека. «Он предвидел зло и страдание мира, который целиком вызван к жизни Его волей и находится в Его власти, предвидел все до гибели и вечных мук многих. И он согласился сотворить мир и человека в этих страшных условиях. Это и есть глубокий нравственный исток атеизма», – заключает русский мыслитель [Бердяев 1993, 38].

Итак, всякое учение, настаивающее на *сотворенной Богом* свободе человека, не устраивает Бердяева на том основании, что, во-первых, исключается действительная нужда Бога в человеке; во-вторых, исключается возможность человека привносить в бытие новое, прежде не бывшее, то, что не может быть привнесено никем, кроме человека, и тем самым быть со-творцом Бога; в-третьих, становится невозможным оправдание Бога (теодицея). Руководимый подобными интуициями, Бердяев формулирует учение о несотворенной свободе. Она коренится в *ничто*, которое совечно Богу (т.е. также нетварно, как и Он) [Бердяев 1993, 39]. Это то самое *ничто*, из которого Бог творил мир «в начале» и которое, в отличие от Бога, не является строго ориентированным ни в сторону добра, ни в сторону зла. *Ничто*, как видно, понимается Бердяевым не буквально, не как полное отсутствие чего-либо, но как потенция слепой мощи, могущая самостоятельно актуализироваться (по неизвестным нам законам), ворваться в порядок Божественного творения и исказить его. Отделив Бога от *ничто*, т.е. представив их как два не сводимых друг с другом начала (ибо *ничто* не способно исполнять божественные функции, а Бог, в свою очередь, «не властен над небытием»), Бердяев отождествляет *ничто* «с тем порывом, чудовищным, иррациональным, бессмысленным, но мощным порывом свободы, которая не может быть определена ничем» [Мень 1997, 510]. Бердяев, очевидно, отвергает фундаментальное учение Церкви о творении «из ничего», понимаемом *буквально*. Он насыщает «ничто», «не-сущее» такими силами, которые способны противостоять Богу, наделяя это *ничто* свойством *нетварности*. Так утверждается дуализм мировой жизни. В связи с вышесказанным Бог, понимаемый уже вне категории всемогущества, мыслится как «нуждающийся» в человеке, как призывающий его к необходимой Ему помощи. И поскольку человек, по Бердяеву, есть одновременно «дитя Божье и дитя свободы – ничто, небытие, меона» [Бердяев 1993, 39], постольку он способен, восприняв зов Бога, *влиять* на изначально неподступную для Бога стихию свободы или *ничто*. «Без изначальной свободы, укорененной в *Ungrund* или *ничто*,

не может быть никакой теодицеи, и весь мировой процесс становится бессмысленным с человеческой точки зрения», – резюмирует позицию Бердяева зарубежный исследователь его мысли К.С. Кэллиан [Callian 1965, 73].

Именно на фоне сказанного проясняется бердяевский проект творчества, «которое будет продолжать творение и в котором раскроется подобие человеческой природы Творцу» [Бердяев 1989, 348]. Сама задача *продолжать* творение подразумевает, очевидно, три момента: 1) незавершенность, неокончателность мироустройства, 2) неспособность Бога завершить его в одиночку, 3) такая творческая мощь человека, которая способна восполнить недостаток божественной. Таким образом, понятие *творчества* в философии Бердяева преодолевает круг своих обыденных значений, главным из которых, пожалуй, является творчество *художественное*. Бердяев говорит, скорее, о творчестве самой жизни (это прояснится далее, в точке сопоставления с Шелером). «Жизнь превращается в мистику, в творческий проект пересоздания человечества, что является целью самой культуры», – поясняет О.А. Жукова [Жукова 2014, 42].

Человек и Бог в философии М. Шелера

Эти мотивы также находят свое воплощение у Макса Шелера – одного из самых заметных немецких мыслителей 1910–1920-х годов. Наряду с оригинальной антропологией он разрабатывает и не менее значимую теологию (точнее, первая перетекает во вторую, развиваясь в ней). Однако если у Бердяева мысль о бессилии, немощи Бога имеет относительный характер (Бог бессилен лишь в последнем, решающем моменте преодоления зла и исторического времени как среды его (зла) активности, ибо Его власть сталкивается с человеческой свободой, не Им сотворенной), то Шелер делает особенный акцент на *изначальном* абсолютном бессилии божественного, бессилии как *основополагающем принципе божественного* [Шелер 1994б, 165]. Монотеистическая модель миротворения переворачивается. Божественное, будучи изначально бессильным, понимается Шелером как То, что было вынуждено допустить мировой процесс, «растормозить» его слепое и исполненное мощи стремление к разворачиванию материи. Только после смирения перед фактом этого слепого, а значит, *случайного* становления мировой жизни, Божество получило возможность осуществить в ней свою собственную сущность [Шелер 1994б, 174]. Иными словами, логика здесь такова: Божество, о котором говорит Шелер, устремлено к самореализации, для которой Ему

необходимо воплощение, т.е. связь с материей; но поскольку воплощение может произойти лишь в условиях *материальной* жизни, а Божество не имеет способности к *творению вещества* (в этом у Шелера, как и у Бердяева, проявляется его отход от догматической интерпретации творения как творения *ex nihilo*), постольку Оно вынуждено «растормозить» стремление *второго* онтологического начала мировой жизни – *порыва (Drang)*, начала, которое Шелер мыслит не только как синоним «бессцельно-хаотических мощных сил мертвой материи и безудержного потока жизни, но также как емкое обозначение естественно-природных сил вообще и фактического хода истории в ее экономических, политических и демографических реалиях» [Ishchenko 2017, 493].

Приходя к человеку через рассмотрение всех фаз становления органического, Шелер утверждает, что сущностно определяющее его начало – дух – есть нечто, лежащее за пределами биологической жизни и миром как средой этой жизни («жизнь» понимается им как полная психофизиологическая *включенность* в окружающий мир, частью которого являются и биологические потребности всякого существа). Человек, в отличие от животного, может опредметить само влечение к вещи. И эта способность опредмечивания как своих витальных стремлений, так и мира вообще, сама не может быть частью этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» и «когда». Человек, таким образом, – это «существо, превосходящее себя и мир» [Шелер 1994б, 160].

Возникновение человека, такого существа, которое свободно от слепого подчинения биологическому «диктату», мыслится Шелером телеологически. «Не выглядит ли это так, – риторически вопрошает он, – как будто существует некая последовательность ступеней, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие (т.е. Божество) все больше отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких и во все новых измерениях узнавать себя самое, чтобы, наконец, в человеке полностью владеть собой и постигать себя?» [Шелер 1994б, 157].

Таким образом, по Шелеру, духовное становление человека способствует все большему выявлению, раскрытию Бога в мировой жизни. Однако в перспективе человеческого «я» такая *синергия* – не данность, а процесс непрестанного «становления иным», – это неустанно подчеркивается Шелером. Как отмечает С.В. Васильева, «жить для Бога – для Шелера значит: бороться и побеждать в нем и *с ним вместе* – для его осуществления в мировом процессе. В этой связи Шелер меняет смысл понятия

“солидарность”, подразумевая здесь узы, связывающие человека и Бога изнутри, где человек понимается как “место” становления Бога» [Васильева 2011, 124].

Под человеческим становлением подразумевается наращивание внутреннего бытия через «участие» в бытии окружающих вещей, движимое любовью ко всему, что *есть*. Подобное «становление» Шелера имеет ту же структуру пути, что и путь обожения², разработкой которого была занята восточнохристианская традиция от патристики до мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. Ибо в основании шелеровского становления, или образования, лежит *любовь* – не столько естественная, сколько сознательно в себе созидаемая и даже противоестественная, ибо такая любовь «ко всему, что есть» преодолевает *инструментальное* отношение к вещам и существам, движимое побуждениями присвоить, насладиться и т.п. «Стремиться к образованию (личности. – К. М.) – значит с любовью и рвением искать бытийного участия во всем и причастности ко всему, что есть в природе и истории *от сущности мира*, а не стремиться лишь к случайному наличному бытию и так-бытию... Это странная любовь; она горячая жажда и *одновременно* – направленная на вещи, как на самоценности, высочайшая *объективность*, если не сказать – корень всякого “объективного” отношения. Не отменяя вечной иерархии сущностных ценностей, она в своей предельной доброте *говорит “да”* всему, что неподвластным исследованию образом возникло из Ничто...» [Шелер 1994а, 22]. Здесь – в видении акта любви как тяжелого, преодолевающего естественные стремления *творчества*, утверждающего чужое бытие, – Шелер сходится с Бердяевым, для которого акт любви к живому существу есть «величайшее обнаружение творчества в жизни» [Бердяев 1994, 447], *творчество-как-любовь* здесь – это аккумуляирование собственных жизненных сил *для дарения их другому* (в этом дарении Бердяев даже видит способ борьбы против глубинной болезни мира – смерти [Бердяев 1993, 219–220])³. Современная исследовательница проблемы теодицеи У. Фэрли также отмечает, что для

² Сам Шелер для обозначения этого личностного процесса-роста употребляет термины «самообожение», которое очищается от негативных коннотаций понятия «человекобожия» уточнением: «самообожение» есть «со-осуществление идее божества» [Шелер 1994, 31].

³ «Человек всегда и во всем должен быть подателем жизни, излучать творческую энергию жизни. Любовь ко всему живущему, ко всякому существу, превышающая любовь к отвлеченной идее, и есть борьба со смертью во имя вечной жизни» [Бердяев 1993, 219–220].

Шелера вся значимость любви (симпатии) заключена в ее силе освободить *это* для других [Farley 1990, 72].

Важно заметить, что человек в системе Шелера не является только *несамостоятельной функцией* божественной жизни, как то сформулировано, например, в философской системе Б. Спинозы. В последней Бог действует в мире в том числе и через человека, вне зависимости от того, сознает ли последний свою «марионеточную» функцию или нет. По Шелеру же, человек только *может стать причастным* жизни божества через «самоотдачу и деятельное отождествление» [Шелер 1994б, 191]. Более того, *только* через подобную решительную направленность на причастность Божеству, Последнее начинает действовать через человека. В этой синергии заключается не только назначение человека (которое он, очевидно, может и отвергнуть), но «смысл Земли, да и самого мира» [Шелер 1994а, 31].

Таким образом, Божество в учении Шелера есть также То, Что нуждается в человеке, ждет его свободного обращения к Себе. Без человека как единственного существа, в котором действие может мотивироваться духом, Божество не может актуально присутствовать в мире, однако и без Божества как обители вневременных ценностных содержаний человек не способен к преображению мира, ибо именно последние выполняют функцию «указателей» для этого преобразования. Проблема теодицеи, следовательно, решается самым образом *становящегося* Бога. Свидетельством Божьего совершенства не может являться мир в его текущем состоянии, но этим свидетельством может быть та ценностная сфера, которая «есть», но все же еще не осуществлена полностью, в которую «врастает» человек и которая, будучи стихийно отторгаемой миром, все же несет в себе образ преобразенной жизни этого мира (или жизни Царства Божьего).

Заключение

При изучении философской системы Шелера прежде всего бросается в глаза не-личность Божества. Не случайно ни в одной из работ, в которых изложены основные положения его мысли, Шелер не произносит имени Христа или каких-либо иных опознавательных «знаков» какой-либо из авраамических религий. При этом в его построениях явно прослеживаются концепция богочеловечности, «сорботничества» Бога и человека и особый акцент на акт любви, который, во-первых, насыщает духовный мир личности, совершающей его, а во-вторых, преобразует мир вокруг него. В этом несомненная близость Шелера к христи-

анской метафизике и этике. Однако его все же нельзя назвать *христианским философом*. Его Бог (Божество, Дух) есть более Бог «философов», чем Бог «Авраама, Исаака и Иакова». Шелер понимает Бога скорее как *единство неких совершенных, но еще не воплощенных смыслов и ценностей*. Не-личностность божественного, на наш взгляд, влечет за собой невозможность обращения к нему со стороны личности. Следовательно, ставится вопрос: каким образом осуществляется *связь* между ними, если она не является результатом непосредственного контакта?

В теолого-философском подходе Бердяева к проблеме теодицеи проблематичным является исходный пункт его построений. Бердяев говорит о необходимости нового подхода к проблеме оправдания Бога, поскольку традиционное учение неудовлетворительно: оно утверждает проницаемость человеческой свободы для Бога и поэтому Его прямую ответственность за мировое зло. Вместе с тем догматическое учение предполагает гармонию божественного Промысла и человеческой свободы, но Бердяев, разрабатывая свою религиозно-философскую систему, даже не рассматривает возможность такой гармонии.

Поспешность размышлений Бердяева проявляется прежде всего в позиции, что факт *дара* свободы якобы *автоматически* влечет за собой виновность Бога. Говоря о «традиционном учении», Бердяев странным образом пропускает (т.е. никак не обсуждает) его «ядро» – учение о бесконечной любви и благодати Бога как движущей силе творения. Эта *мотивация* Бога остается незамеченной. Для человека – существа, которого могло бы и не быть, которое могло бы быть растворено в вечной тьме небытия, – такая любовь к нему означает возможность приобщения к Божественной красоте и силе, ощущения в себе всей Ее полноты как неиссякаемого источника творчества, смысла, ценности. Свят. Филарет Московский так формулирует эту вероучительную истину: «По бесконечной благодати и любви Своей... Он (Бог. – К. М.) желает иметь благодатных причастников славы Своей... она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей» [свят. Филарет Московский 2005, 37]. Бердяев же устанавливает ложную дилемму: либо свобода сотворена, и тогда оправдать Бога невозможно, либо она не сотворена и, следовательно, образует некую непредсказуемую силу, способную противостоять Богу.

С другой стороны, Бердяев прозревает трагедию человеческой свободы. Почему она дана Богом именно с такими сущностными

чертами? Позиция, согласно которой свобода дана человеку потому, что она есть необходимое условие *дружества* между ним и Богом, явно недостаточна⁴, ибо остается вопрос: почему свобода дана именно с теми склонностями и влечениями, которые привели к катастрофе грехопадения? Почему не дана, например, *святая* свобода, т.е. такая, в которой склонности не противоречат долгу, но способствуют его исполнению?

Определяющая интуиция Бердяева – соединить Бога и человека, подчеркнуть их глубинную связанность, нужду друг в друге. Нужда же, как было показано выше, предполагает ограниченную способность влияния. Нужда Бога в человеке, разумеется, безмерно возвышает роль человека не только в судьбе истории, но и в судьбе самого Бога. Именно это решительное нежелание уступать в метафизической значительности *положения человека*, а также мысль о том, что Бог оправдывается лишь тогда, когда и Он мучится злом, которым мучится человек, привели Бердяева к метафизическому дуализму, к отказу от Божественного всемогущества и всеведения.

Сопоставление подходов Бердяева и Шелера к проблеме теодииции позволили выявить альтернативный (по отношению к ортодоксальному) взгляд на отношения Бога и человека и проблему присутствия зла в мире, произошедшего из совершенного истока. Подобная перспектива, однако, несет в себе соответствующие искажения, отчасти фатальные для самой структуры религиозного опыта. К примеру, образ *слабого* Бога вытесняет такие фундаментальные основания религиозного опыта, как страх и трепет.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Августин 1991 – *Августин А.* Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991.
Аквинский 2006 – *Аквинский Ф.* Сумма Теологии. В 4 т. Т. 1. – М.: Издатель Савин С.А. 2006.
Бердяев 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.
Бердяев 1993 – *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
Бердяев 2016 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – М.: Азбука, 2016.

⁴ Ее придерживался, например, Е.Н. Трубецкой. В «Смысле жизни» он пишет: «Существо, лишенное свободы, т.е. возможности самоопределения, не могло бы быть свободным сотрудником Божиим, соучастником Его творческого акта. А между тем таким именно и хочет Бог своего друга» [Трубецкой 1995, 109–110].

Васильева 2011 – *Васильева С.В.* Антропология становления Макса Шелера // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. – СПб.: Алетейя, 2011. С. 118–139.

Вышеславцев 1928 – *Вышеславцев Б.П.* Трагическая теодицея // Путь. 1928. № 4. С. 14–33.

Давыденков 2013 – *прот. Давыденков О.* Догматическое богословие. – М.: ПСТГУ, 2013.

Достоевский 1975 – *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. – М.: Наука, 1975.

Жукова 2014 – *Жукова О.А.* Философия новой духовности: творческий манифест Николая Бердяева // Философские науки. 2014. № 4. С. 37–51.

Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.

Лосский 2006 – *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // *Лосский В.Н.* Боговидение. – М.: АСТ, 2006.

Мень 1997 – *Мень А.В.* Русская религиозная философия // *Мень А.В.* Мировая духовная культура, христианство, Церковь. – Нижний Новгород: Нижегородская ярмарка, 1997.

Трубецкой 1995 – *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. – М.: Канон, 1995.

Флоренский 1990 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.

Филарет Московский 2005 – *Филарет Московский, свят.* Слово 19, на Рождество Христово и на воспоминание освобождения Церкви и державы Российской от нашествия галлов // Творения. Слова и речи в 5 т. Т. 2. – М.: Новоспасский монастырь, 2003.

Фишер 2005 – *Фишер К.* История новой философии. Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение. – М.: АСТ, 2005.

Шелер 1994а – *Шелер М.* Формы знания и образования // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

Шелер 1994б – *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

Callian 1965 – *Callian C.S.* The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev. – Leiden: E.J. Brill, 1965.

Farley 1990 – *Farley W.* Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy. – Louisville: John Knox Press, 1990.

Ishchenko 2017 – *Ishchenko N.I.* The Analytic System of Martin Heidegger's Da-sein and the Anthropology of Max Scheler in the Educational Perspective // Russian Education and Society. Vol. 59. No. 10–12. P. 486–517.

REFERENCES

Augustine of Hippo (1991) *Confessions*. Moscow: Rennsants (Russian).

Berdyaev N.A. (1989) *The Meaning of Creative Act*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Berdyaev N.A. (1993) *The Destiny of Man*. Moscow: Respublika (in Russian).

Berdyaev N.A. (1994) *Philosophy of free Spirit*. Moscow: Respublica (in Russian).

Berdyayev N.A. (2016) *The Meaning of History*. Moscow: Azbyka (in Russian).

Callian C.S. (1965) *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev*. Leiden: E.J. Brill.

Davydenkov O. (2013) *The Dogmatic Theology*. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities Press (in Russian).

Dostoevsky F.M. (1975) The Brothers Karamazov. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Works in 30 Vols.* (Vol. 14.) Leningrad: Nauka (in Russian).

Farley W. (1990) *Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy*. Louisville: John Knox Press.

Florensky P.A. (1990) *The Pillar and Ground of the Truth*. Moscow: Pravda (in Russian).

Filaret Moskovskiy (2003) *Works. Words and Speeches in 5 Vols.* (Vol. 2) Moscow: Novospasskiy Monastyr' (in Russian).

Fischer K. (2005) *The History of New Philosophy. Leibniz: His Life, Works, and Teaching*. Moscow: AST (Russian translation).

Ishchenko N.I. (2017) The Analytic System of Martin Heidegger's Dasein and the Anthropology of Max Scheler in the Educational Perspective. *Russian Education and Society*. Vol. 59, no. 10–12, pp. 486–517 (in English).

Kant I. (1994) *The Critique of Pure Reason*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Lossky V.N. (2006) The dogmatic Theology. In: Lossky V.N. *The God's Seeing*. Moscow: AST (in Russian).

Men' A. (1997) Russian Religious Philosophy. In: Men' A. *World Spiritual Culture, Christianity, Church*. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskaya yarmarka (in Russian).

Thomas Aquinas (2006) *Summa Theologica* (Vol. 1) Moscow: S.A. Savin Publishing (Russian translation).

Trubetskoy E.N. (1995) The Meaning of Life. In: Trubetskoy E.N. *Selected Works*. Moscow: Kanon (in Russian).

Vasilieva S.V. (2011) M. Scheler's Anthropology of Becoming. In: Dorofeev D.Yu. (Ed.) *The Philosophical Anthropology of Max Scheler: Lessons, Critics, Prospects*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Vyshslavtsev B.P. (1928) The Tragic Theodicy. *Put'*. No. 4, pp.14–33 (in Russian).

Scheler M. (1994) The Human Place in the Cosmos. In: Scheler M. *Selected Works*. Moscow: Gnozis (in Russian translation).

Scheler M. (1994) The Forms of Knowledge and Education. In: Scheler M. *Selected Works*. Moscow: Gnozis (in Russian translation).

Zhukova O.A. (2014) The Philosophy of New Spirituality: The Creative Manifesto of Nikolai Berdyaev. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 4, pp. 37–51.