

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ*

МАКС ШЕЛЕР О ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРАВОСЛАВИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И РУССКОЙ ЛЮБВИ К СТРАДАНИЮ**

Аннотация: Статья представляет собой введение к первому русскому переводу эссе Макса Шелера «О восточном и западном христианстве», которое было опубликовано в сборнике статей «Война и восстановление» (1916) и тем самым стало частью философии войны Шелера. В статье представлен полемический контекст этого эссе, а также установлена связь с аксиологией и феноменологией Шелера. Особое внимание уделено рецепции творчества Ф. М. Достоевского у немецких интеллектуалов начала XX века и влиянию этой рецепции на шелеровское понимание идей спасения и страдания в Восточной Церкви.

Ключевые слова: Философия М. Шелера, восточное и западное христианство, Ф. М. Достоевский, идея спасения, страдание, стыд.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-201-215.

1.

Мысль о возвращении Европы к своим христианским корням в разное время публично высказывал Римский папа на покое Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер), об этом говорили и патриархи Алексей II и Кирилл. Однако базовая секулярная идея о приватизации религии глубоко пустила свои корни, добравшись даже до католического богословия. Главный идеолог модернизма в Католической церкви и оппонент Бенедикта XVI Ханс Кюнг (р. 1928), например, утверждает¹, что христианин должен воздерживаться от упоминания своей конфессиональной принадлежности перед лицом мусульман и буддистов. Очевидно, теми же убеждениями объясняется и отказ авторов проекта Евроконституции включить христианство в число оснований европейской культуры.

*Михайловский Александр Владиславович, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), amichailowski@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9687-114X.

**© Михайловский, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Ср. интервью Х. Кюнга «Христианство действует многим на нервы», данное Deutsche Welle 10.09.2007: <https://www.dw.com/ru/ханс-кюнг-христианство-действует-многим-на-нервы/a-2768124>.

Это своего рода «табу на христианство» говорит о том, что секуляризация в какой-то момент достигла своей финальной точки и должна была неизбежно смениться постлиберальным/постсекулярным дискурсом. Теоретики постсекуляризма обычно обращают внимание на то, что религия в начале XXI века снова становится фактором силы, указывая на рост приверженцев ислама и буддизма (но не христианства!). Трудноопределимый, но очень популярный термин «постсекулярная эпоха» проблематичен уже потому, что новые многообразные явления религиозности ничего не говорят о конце «секуляризации» или завершении «проекта Просвещения». Любой десакрализации должна соответствовать новая сакрализация, подобно тому как за любой реформацией следует еще более жесткая контрреформация. В этом смысле можно рассматривать новую *религию равенства*, о которой пишет немецкий философ Рольф-Петер Зиферле (1949–2016) (Sieferle, 2017: 70):

Центральным элементом гуманитарного универсализма является постулат равенства всех людей, который превратился в фундаменталистскую идеологию, охватившую в последние десятилетия большую часть Европы, а особенно Германию. Это религиозная уверенность, которую, как и любую другую религиозную истину, не нужно доказывать. Догма такова: все люди равны, даже если очевидно, что эта догма противоречит действительности.

2.

Зачем начинать статью для академического журнала с почти публицистической критики европейского универсализма прав человека? На это есть как минимум две причины. Я пишу предисловие к первому русскому переводу малоизвестной статьи М. Шелера «О восточном и западном христианстве», выполненную переводчиком и знатоком творчества немецкого философа А. Н. Малинкиным. Во-первых, речь идет о полемической статье, являющейся частью военной эссеистики выдающегося немецкого философа. Были в воюющих лагерях Первой мировой войны писатели и философы, такие как Анри Барбюс, Людвиг Витгенштейн, Федор Степун, Эрнст Юнгер, которые откладывали во время затишья ружье, чтобы взяться за перо; некоторые, как Эмиль Ласк, Норберт Хеллинграт или Томас Эдвард, не вернулись с фронта. Но Великая война стала *в том числе* «войной интеллектуалов» прежде всего благодаря тем, кто из глубоких патриотических чувств поставил свои концепции и таланты на службу фронту. Их было гораздо больше, и Макс Шелер относился к этому числу. Получив отказ от представителей Министерства обороны кайзеровской Германии в приеме на

военную службу добровольцем в действующую армию, он пошел на службу в Имперское министерство иностранных дел и некоторое время работал пропагандистом при дипломатической миссии в Нидерландах.

Во-вторых, это эссе предлагает взгляд на духовный облик противника. Причем не просто из религиозной перспективы, но с желанием реконструировать религиозное мировоззрение, *Weltanschauung*, русских в смысле, близком к тому, в каком это слово употреблялось в немецкой исторической школе. Макс Шелер выделяется среди многих философов на идеологических фронтах Великой войны тем, что он уделял подобающее внимание ценностно-нормативному аспекту религии в анализе поведения воюющих сторон. Эта особенность делает исследование о восточном и западном христианстве, опубликованное более чем столетие назад, безусловно актуальным для современных социологов, занимающихся вопросами религиозного сознания — например, исследующих его роль в миграционных процессах в Европе или в межэтнических конфликтах в России.

Недооценка религиозно-мировоззренческого фактора получила объяснение в других работах Шелера. В книге «Проблемы религии» (1921) он связывает заблуждения относительно значения метафизики и религии в истории с позитивистской догмой о прогрессе человечества. Шелер перечисляет четыре таких заблуждения позитивистской философии (Шелер, Малинкин, 2020b: 156–160).

- (1) Непонимание своеобразия специфически религиозных органов познания в человеке, которое приводит к «принципиальной недооценке значения целой системы религиозных категорий» (откровения, просветления, благодати, провидения и т. д.). Не был понят «принцип закрытости и автономии религиозного опыта и его предмета» (там же: 157).
- (2) Перекося в оценке познавательных способностей от сердца (*Gemüt*) к разуму с его универсалистскими принципами и недооценка роли эмоционального познания, которое «обладает более широким и объемлющим диапазоном в ценностном схватывании наличного бытия, нежели наше восприятие и наш рассудок» (там же).
- (3) Позитивистская историческая концепция развития религии из примитивных форм (от анимизма к монотеизму) не соответствует историческим фактам и исходит из «ложного принципа, по которому мировоззрение якобы сростается из отдельных впечатлений». Сам Шелер же предлагает исходить из первичности «тожде-

ственного в себе естественного целостного откровения абсолютной реальности» (Шелер, Малинкин, 2020b: 158).

- (4) Наконец, позитивизм заблуждается, обобщая тенденции развития главным образом западноевропейской капиталистической эпохи, экстраполируя их на прошлое и будущее всего человечества. Он погрешает однобоким «европеизмом», т. е. уравниванием мировой истории по значимым для европейцев идейным и ценностным меркам.

Позитивистская философия приняла за тенденцию общечеловеческого развития... то, что на самом деле было всего лишь эпизодическим... моментным отклонением человеческого духа... от своего религиозного предназначения, а именно исключительную направленность этого духа на «savoir pour prévoir» с целью технической организации мира и управления им (там же: 160).

Одним словом, согласно Шелеру, позитивизм игнорирует существование самобытного сущностного типа человеческой личности (*homo religiosus*) — упущение, которое и восполняет его концепция феноменологии. Шелеровская философия войны² демонстрирует очевидную связь с его философией личности и аксиологией, развивавшейся как раз в эти годы и нашедшей отражение в *opus magnum* под названием «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). В творчестве Шелера насчитывается восемь эссе разного объема, либо возникших в годы Великой войны, либо так или иначе посвященных ее влиянию на общественную и политическую жизнь в Германии и Европе. Среди них «Гений войны и Германская война» (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, 1915), «Война и восстановление» (*Krieg und Aufbau*, 1916), «Причины ненависти к немцам» (*Die Ursachen des Deutschen Hasses*, 1917), «Миссия Германии и католическая идея» (*Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, 1918). Свою военную кампанию духа Шелер начинает и ведет на волне национально-патриотического воодушевления. Его эссеистика — не просто некое отклонение от магистральной линии, вызванное какими-то привходящими историческими обстоятельствами. Шелер — католик и социалист — считает, что интеллектуальные реакции в таких масштабных исторических процессах всегда надстраиваются над первичными и в этом смысле более фундаментальными эмоциональными переживаниями. Здесь можно усматривать влияние

²См. мою реконструкцию: Михайловский, 2015.

не только большой христианской традиции от Августина до Паскаля, но и Ф. М. Достоевского, о котором будет сказано ниже.

Военная эссеистика Шелера также выгодно выделяется на фоне разнужданного культурмилитаризма немецких интеллектуалов, который проявился прежде всего в «Манифесте 93-х», известном как воззвание «К культурному миру»³. В литературе об «интеллектуальной мобилизации» в годы Первой мировой войны существуют примеры отнесения ее к «духовно-нравственному милитаризму», *Gesinnungsmilitarismus* (Münkler, 2013: 252–254), и даже обвинения в «клерикальном фашизме» (Flasch, 2000: 124). Основанием для такой характеристики К. Флашу и ориентирующемуся на него Х. Мюнклеру (ср. Münkler, 2013: 820, прим. 95) служит прежде всего оправдание Шелером германского милитаризма необходимостью выстроить бастион на Западе — от защиты против британского утилитаризма, и бастион на Востоке — во избежание вторжения «монгольских орд». Однако более внимательные и ответственные исследователи, такие как П. Хёрес (Hoeres, 2004: 257), отмечают, что Шелер осуждает агрессивный национализм. Более того, «европеизму», европейской солидарности у него отводится более высокое место на шкале ценностей, чем национализму — что можно вообще считать некоей константой шелеровской философии войны. Тем более было бы неверно относить антибританскую установку к великодержавному шовинизму, поскольку возвеличение всего германского в форме *Alldeutschtum* являлось предметом шелеровской критики как результат слепого подражания немцев англичанам. В этом смысле он сам осуждал публичные выпады своего друга Вернера Зомбарта, чей весьма популярный в годы войны памфлет «Торгаши и герои» (1915) можно как раз назвать идеальным примером *Gesinnungsmilitarismus* в пейоративном смысле этого выражения⁴.

В первом и самом известном своем эссе «Гений войны» Шелер делает наиболее резкие выпады в адрес англосаксов. В соответствии со своим

³Адольф фон Гарнак, на которого неоднократно ссылается Шелер в статье о восточном и западном христианстве, находился в числе «подписантов» этого манифеста, серьезно подорвавшего международный моральный авторитет Германии как страны *Dichter und Denker*.

⁴Само это понятие употребляется Шелером (см. статью «Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus» в сборнике «Война и восстановление») скорее в чисто историческом и нейтральном ключе как обозначение для прусских воинских добродетелей, задающих тон всей общественной жизни Германской империи, и в любом случае мыслится как противоположность милитаризма завоевателей (Scheler, 1917: 176).

социологическим методом он выявляет особенности их национального характера и менталитета, критикует политику Англии в отношении Германии, а также политику ее союзников. Шелер отстаивает позицию, которая для нынешнего историографического мейнстрима остается подозрительной, опасной и во всяком случае маргинальной: Англия развязала Первую мировую войну, стравив своих геополитических конкурентов: Германию и Россию; более того, по его мнению, такой способ ведения политики и решения своих геополитических проблем выражает главную особенность английского национального характера (*cant*) и способа ведения дел англосаксами.

В частности, Шелер выводит из кальвинистского учения об испорченности человеческой природы особую мотивацию англичан, которые ради сохранения «единственно правильного» социального порядка полагают любой отличный от «правильного» мировой порядок мнимым и иллюзорным. П. Хёрес считает, что это суждение делает проблематичной философию войны Шелера, поскольку из теологической интерпретации войны вытекает моральная дискредитация врага. Говорится даже о «*religiöse Entrechtung des Feindes*» (Hoeres, 2004: 254), т. е. о почти религиозной легитимации «справедливой войны» против Англии, которая оказывается у Шелера неким «пранародом капитализма» (*Urvolk des Kapitalismus*) и чуть ли не единственным «всецело антихристианским народом» Европы. Однако в оправдание Шелера можно сказать, что заострение противоположности с Англией служит ему не для оправдания империалистических — как реально-политических, так и духовных — тенденций, а скорее для обоснования космополитического мышления в немецком искусстве, немецкой литературе, философии и т. д.

В «Гении войны», казалось бы, парадоксальным образом восхваляется именно германский космополитизм (Scheler, 1917: 212 и далее, глава «Вера в наше высшее право в этой войне»). Однако мнимая парадоксальность исчезает в ходе деполитизации космополитизма и признания самого милитаризма как следствия «капиталистического духа» лишь «трагической» необходимостью. Космополитизм не является целью политики и в этом смысле отличается как от пустопорожных мечтаний о «гражданском мире», так и от экономического интернационализма, имеющего в виду общие интересы, но по сути являющегося продолжением агрессивного национализма. Все дело в том, говорит Шелер, что в стремлении немцев к достижению благополучия для всей нации обнаруживается еще один смысл, который не совпадает с национальной

целью. Шелер аргументирует весьма изощренно: для Европы принципиально важна свобода, за которую борются Германия (и Австрия) в этой войне, свобода, как раз поставленная под вопрос союзниками, добивающимися своих частных целей. Перед германской нацией, преобразуемой в ходе войны, встает политическая задача отбросить Россию назад, в Азию, и объединить Европу. Шелер анализирует музыку, язык, религию, роли полов, идеи, чтобы показать фундаментальное различие между Европой и Азией. Вообще мир для Шелера — это «мультиверсум» (ср. аналогичное понятие «плюриверсума» в статье Карла Шмитта «Понятие политического»): в нем есть Западная и Восточная Европа, Азия и Африка.

Борьба Германии за существование — это борьба против азиатской угрозы, под которой подразумеваются прежде всего русский деспотизм и экспансионизм последних двух столетий⁵. Убеждение Шелера в том, что «порядок величины русско-европейской противоположности» намного превосходит «порядок величины» европейских внутренних конфликтов (Scheler, 1917: 226–228), очевидно, не сводится к пропагандистскому штампу о германском долге защищать европейскую цивилизацию от натиска «кроважанных русских орд». В духе своей феноменологической философии Шелер отправляется от идеи нации как коллективной личности, духовного коллектива, который осознает себя посредством войны. Вся первая часть сборника «Война и восстановление», в который была включена статья «О восточном и западном христианстве», посвящена описанию и анализу национальных идей, духу и «идеальным основаниям» демократий «великих народов». Сюда он относит наряду с Германией, Францией, Италией и Россией; и один этот факт уже довольно сильно контрастирует с отказом тех же участников «Манифеста 93-х» причислять Россию к «культурным нациям». В статье «О национальных идеях великих наций» Шелер, с одной стороны, ограничивает германское понимание нации от французской концепции нации как гражданства. Политическая нация состоит из индивидов, так как германское понимание нации, по его мнению, совершенно аполитично.

⁵Справедливости ради и во избежание огульного обвинения Шелера в русофобии следует упомянуть, что ближе к концу войны, в перспективе заключения мира, Шелер занимает более взвешенную позицию и готов даже допустить возможность сближения между Германией и Советской Россией ввиду антикапиталистических тенденций обеих стран (см. Noeres, 2004: 260).

Нация для нас совокупная духовная личность (Gesamtperson), которая изначально присутствует во всех своих членах (т. е. семьях, племенах, народах — ведь индивиды никогда не являются «членами»), причем таким образом, что нравственную сущность «нации» составляет не ответственность за самого себя, свойственная частной воле, а *изначально солидарная* коллективная ответственность (Mitverantwortung) *каждого* члена за существование, смысл и ценность целого. Но эта солидарность, — делает оговорку Шелер, — находится для нас прежде всего в моральной и духовной сфере и строго отделена от «политического» коллектива и позитивного права (Scheler, 1916: 105–106).

С другой стороны, германская идея демократии скорее ближе к французской, будучи также *рациональной*, в то время как русская идея демократии, как она заявила о себе в годы правления царя Александра III, отличается анархичностью и приверженностью идеалу *братства* (в гораздо больше интенсивной форме, чем декларировалось Французской революцией) и тем самым есть не что иное, как Gefühlsdemokratie, демократия чувств. Это отличие делает ее не только опасной для в целом консервативного Запада; на этом фоне все внутренние различия европейских демократий становятся второстепенными (см. *ibid.*: 132–134). Религиозно обоснованный мессианизм в сочетании с панславизмом, полагает Шелер, особенно усилился после военного альянса России и Франции и принял облик всемирной «религиозно-демократической миссии» — некоего обязательства нести другим народам «космическое чувство всечеловечества».

Шелер проникательно отмечает, что мессианская идея всеобщей любви и братства может принимать как автократическо-авторитарные, так и революционные одеяния (*ibid.*: 137–138). Причем особая роль здесь отводится Достоевскому (автору политической публицистики и в то же время создателю образа Алёши), который помог переходу от одной формы к другой.

Он революционизировал сердца людей, оставаясь в то же время приверженцем православия и автократии,... явился великим пророком русской души и русской миссии, состоящей в том, чтобы *служить* человечеству в завоеваниях и, завоевывая, *жертвовать* себя ему (*ibid.*: 140–141).

3.

Рассмотрению этой *двойственности* Достоевского, вытекающей, по Шелеру, из двойственности всей русской культуры, и посвящена статья

«О восточном и западном христианстве», первоначальная интенция которой, несмотря на ее самостоятельное теоретическое значение в творчестве Шелера, изначально определялась необходимостью выстраивания правильного отношения к текущим (военно-политическим) реалиям⁶. Национальную идею как таковую он не считает чем-то оригинально русским. Для него и национальная идея, и панславизм — это всего лишь «идеологии для его [русского народа — А. М.] специфически глубокого органического христианства и стремления к своей миссии». Шелер прямо указывает источник своей интерпретации, ссылаясь на мнение Д. С. Мережковского о том, что формулу Достоевского «русский народ весь в Православии» можно перевернуть в утверждение «всё Православие в русском народе».

Хотя Шелер и декларирует, что в своем осмыслении русских религиозных воззрений на Бога и мир собирается идти своим путем, однако здесь нельзя не заметить, что уже на первом этапе пути сама постановка вопроса о соотношении национального и религиозного элементов в России и ответ на него *герменевтически* опосредованы специфической рецепцией творчества Ф. М. Достоевского у немецких интеллектуалов, главными инициаторами которой выступили Д. С. Мережковский и А. Мёллер ван ден Брук. Так, в 1903 г. Мережковский издал на немецком языке книгу «Толстой и Достоевский как люди и художники» (Mereschkowski, 1903). А в 1906 г. вышел перевод «Бесов» — романа, который послужил для немецкой читающей публики идеальной духовно-исторической рифмой к недавней русской революции 1905 г. Эта книга стала первым томом первого полного собрания сочинений Достоевского в Германии, организованного отцом немецкой «консервативной революции» Артуром Мёллером ван ден Бруком (Dostojewski, 1906–1916). Как отмечает И. А. Женин, «роль провидца, великого мистика и знатока русской души была отведена Достоевскому сразу после издания его полного собрания сочинений в Германии»⁷. Помимо Мёллера огромный редакторский вклад в осуществление издания внес Д. С. Мережковский.

⁶ Шелер как бы прорисовывает образ русского христианства в соответствии с контурами, заданными Достоевским. Пример же Толстого служит ему скорее для доказательства тезиса о том, что дух православия как изначальная религиозная основа русского народа, может принимать не только церковно-реакционные, но и антигосударственные пацифистские формы.

⁷ О влиянии Достоевского на немецких интеллектуалов подробнее см. 2-ю главу диссертации И. А. Женина (Женин, 2010), посвященную русской литературе как основе интерпретации России.

Стоит отметить, что этот своего рода наследник Достоевского сам стал знаковой фигурой для многих немецких и европейских интеллектуалов. Среди прочего через оптику Мережковского великий русский писатель воспринимался как «пророк русской революции». Его известная статья о «Пророке» (рус. 1906) была напечатана в качестве Введения к 13 тому, содержащему «Дневник писателя» (Mereschkowski, 1907)⁸. В ней автор противопоставлял внешнее («политическую ложь» писателя) и внутреннее («живое ядро вечной истины») в сочинениях Достоевского. «Ложь», которую брался разоблачить Мережковский, заключалась в воспринятой им исторически уваровской триаде «самодержавия, православия, народности», но ее уравновешивает правда «о Св. Духе и о Св. Плоти, о Церкви и Царстве Грядущего Господа», т. е. проповедь религиозной революции, воплощенной в образах отца Паисия и старца Зосимы.

4.

На констатации этого, как сказали бы сегодня, «политического православия» Шелер хотел бы поставить точку и двигаться вместе с А. фон Гарнаком дальше, разворачивая «картину внутренних антагонизмов двух церквей: восточной и западной, их духа и культа». Однако, как представляется, ему не удастся освободиться от притяжения Достоевского. И речь здесь уже не столько об идейных разногласиях (Шелер как католик-неофит считает, что Достоевский отклоняется здесь от «ортодоксальной религиозности», хотя эта оценка была бы более справедлива по отношению к «новому религиозному сознанию» Мережковского), сколько об установке «читателя русских романов», который подмечает у «русских славян» «особую любовь к страданию и боли». Ведь эта мифология страдания — современная, натуралистическая, психологическая — есть, собственно, то, что *Достоевский впервые дал современной России*, а не то, что *непосредственно выводится из духа восточного православия*. То же самое касается и русской идеи жертвенности. Шелер приводит два стилизованных ответа на вопрос «Чего хочет солдат, идущий на войну?». Совесть западного европейца говорит: «Он хочет победить, и ради этого рискует жизнью». Русская совесть (т. е. фактически сам Достоевский) отвечает: «Он хочет пожертвовать своей жизнью».

Среди характеристик русского народа, — подводит итог немецкой рецепции Достоевского И. Женин, — центральным, стержневым свойством было признание страдания, готовность к страданию, которое делает русских одновременно

⁸Собственно, ссылку на эту статью мы и находим в 4 примечании Шелера.

столь душевно проникновенными и мистически глубокими, но одновременно приводит к нечеловеческой жестокости и желанию греха. Через убийство и кровь человек окунется в тяжкие страдания, которые в свою очередь помогут ему обрести путь к прощению и спасению (Женин, 2010: 141).

Для самого Шелера тема страдания (Leiden) была важна не только в контексте переживания войны, но и для прояснения метафизической концепции искупительной жертвы Христа. Замечательные статьи «О смысле страдания» и «Любовь и познание», чье философское значение также далеко выходит за пределы обстоятельств их публикации, неслучайно завершают сборник «Война и восстановление». *Завершают* еще и в том смысле, что отвечают внутренней логике доктрины Шелера о трёх видах или родах знания, соответствующих науке, философии и религии. Последняя стоит на самом вершине иерархии, поскольку дает «спасительное» знание, служащее спасению и сохранению личностного ядра в некоей высшей силе, мировой основе, в Боге (Малинкин, 2020: 33).

По этой причине размежевание между западным и восточным христианством Шелер начинает с анализа взгляда на идею *спасения*. Для него это первая и главная идея. В Западной Церкви доминирует идея спасения от *греха*; в Восточной — идея спасения от *смерти* и смертности вообще. «Православие, — утверждает Шелер, — справедливо назвали „религией смерти“». Детальная *дискуссия с Шелером* относительно *справедливости* этого и других его суждений могла бы стать предметом отдельной статьи по философии религии. Здесь лишь хотелось бы обратить внимание на другую важную идею — идею *стыда*, упоминаемую в самом начале эссе. Шелер включает историю с крестьянкой для того, чтобы показать, что в представлении русских нет ничего более *стыдного*, чем «быть больше» других. И уже отсюда выводится та самая «религиозно оформленная страсть к страданию и смерти».

Шелер феноменологически точен, ставя в религиозно-психологической интуиции на первое место стыд и только потом — страдание (религиозно-догматически страдание занимает, конечно же, первое место). Однако далее он рассматривает стыд исключительно в контексте вопроса о господстве, которое исключает подлинное уважение к авторитету («нечистая совесть» господина как «оборотная сторона превосходства святой иронии слуги»). А между тем Шелер, сконцентрировавшись на богословской проблеме *первородного греха*, примечательным образом упускает из виду *онтологическое измерение категории стыда*. Достоевский же как раз художественно ее разрабатывает: стыд у его героев

возникает именно как «внутренний запрет на демонстрацию того, что можно назвать последствиями грехопадения» (Касаткина, 2019: 184).

Необыкновенная чувствительность Достоевского к стыду, — пишет Дебора Мартинсен, — делает его пророком XX и XXI вв. Мифологический стыд восходит еще к Саду Эдемскому, где он дебютировал одновременно с виной, его более изученной напарницей (Мартинсен, 2008: 418).

Шелер работает с заданной еще христианским аристотелизмом *опозицией пассивного и активного начала* и, как следствие, соотносит с первым характерную для восточного аскетизма «способность выносить страдания и терпеть», а со вторым — «героические элементы евангельского этоса», свойственные человеку западного духовно-рыцарского или монашеского типа. Однако внутри православного Предания, которое в рамках подобной бинарной культурфилософской логики закономерно сводится к «христианскому платонизму», эта оппозиция лишается напряженности и практически снимается в «благодати отчаяния». Достоевский шокирует читателей, намекая, что «мы все согрешили», что мы все грешники, такие же, как Фёдор Карамазов. Непереносимый стыд, который — и здесь Достоевский ни на йоту не отступает от «Добролюбия» — может и должен разрешиться только в *покаянии* (это таинство Шелер, следуя опять-таки гарнаковскому противопоставлению «эллинистического» и «евангельско-августинианского» принципов, относит преимущественно к западной практике религиозного внимания), оказывается стыдом *созидательным и облагораживающим*, поскольку способен не столько вернуть заблудшую овцу в общество, сколько указать путь к обретению равновесия и тем самым обрести «человека в человеке». Там, где Шелер акцентирует «душевный мазохизм», Достоевский проповедует «покаяние земле» и совесть как соборную культуру сердца. Платоническо-гностическое движение вверх, к Богу, через разрыв телесных оков оказывается слишком тесной схемой для того, чтобы выразить идею *обождения* как цель и смысл жизни православного христианина. Последнее не улавливается с помощью горизонталей духовной воли и социального идеала любви, но выступает как предельная отметка на вертикали вины, сострадания и «милости к падшим».

Немецкий философ хочет идти своим путем. Однако парадоксальным образом он, развивая собственные темы, неизменно сворачивает на проложенный русским писателем путь. Так что Шелер как бы оказывается обречен на постоянное размежевание с Достоевским, идет ли речь о страдании или о христианском социализме. И все-таки полемический

накал эссе «О западном и восточном христианстве» свидетельствует не только о расхождениях, но и о более глубоком единстве обоих мыслителей — разделяемой ими уверенности в том, что религия, которую публично объявляют частным делом, перестает быть религией. Нет сомнения, что внимательный русский читатель оценит сильный «постсекулярный» эффект этого философско-публицистического текста более чем столетней давности, равно как и довольно редкую для западной мысли попытку выявить и сделать наглядной связь между православным христианством и «душой Востока» в осложненной геополитической ситуации.

ЛИТЕРАТУРА

- Женин И. А.* Восприятие России консервативными интеллектуалами Германии 1919–1933 гг. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Женин И. А. — М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2010.
- Касаткина Т. А.* Достоевский как философ и богослов : художественный способ высказывания. — М. : Водолей, 2019.
- Малинкин А. Н.* Феноменологическая концепция Макса Шелера // О сущности философии. Работы разных лет / М. Шелер ; пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. — С. 7–72.
- Мартинсен Д.* Первородный стыд // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / под ред. М. Касаткиной. — М. : Наука, 2008. — С. 418–434.
- Михайловский А. В.* Философия войны Макса Шелера // Вопросы национализма. — 2015. — Т. 21, № 1. — С. 51–6.
- Шелер М.* Проблемы религии. К религиозному обновлению // О сущности философии. Работы разных лет / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020b. — С. 118–165.
- Flasch K.* Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch. — Berlin : Alexander Fest Verlag, 2000.
- Hoeres P.* Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg. — Paderborn : Schöningh, 2004.
- Mereschkowski D. S.* Tolstoi und Dostojewski als Menschen und als Künstler : eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens. — Leipzig : Verlagsbuchhandlung Schulze & Co., 1903.
- Münkler H.* Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918. — Berlin : Rowohlt, 2013.
- Scheler M.* Krieg und Aufbau. — Leipzig : Verlag der Weißen Bücher, 1916.
- Scheler M.* Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. 3., neu durchgesehene Auflage. — Leipzig : Verlag der Weißen Bücher, 1917.

Sieferle R. P. Das Migrationsproblem. Über die Unvereinbarkeit von Sozialstaat und Masseneinwanderung. Die Werkreihe von Tumult № 01. — Waltrop, Berlin : Manuscriptum, 2017.

Mikhailovsky, A. V. 2021. “Maks Sheler o politicheskom pravoslavii F. M. Dostoyevskogo i ruskoj lyubvi k stradaniju [Max Scheler on Fyodor Dostoevsky’s Political Orthodoxy and Russian Love for Suffering]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 5 (1), 201–215.

ALEXANDER MIKHAILOVSKY
PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);
ORCID: 0000-0001-9687-114X

MAX SCHELER ON FYODOR DOSTOEVSKY’S POLITICAL ORTHODOXY AND RUSSIAN LOVE FOR SUFFERING

Abstract: The article is an introduction to the first Russian translation of Max Scheler’s essay “On Eastern and Western Christianity”, which was published in the collection of articles “War and Reconstruction” (1916) and thus forms part of Scheler’s war philosophy. The article presents the polemical context of this essay and establishes a connection with Scheler’s axiology and phenomenology as well. Particular attention is paid to the reception of F.M. Dostoevsky among German intellectuals of the early 20th century and the influence of this reception on Scheler’s understanding of the ideas of salvation and suffering in the Eastern Church.

Keywords: M. Scheler’s Philosophy, Eastern and Western christianity, F. M. Dostoevsky, The Idea of Salvation, Suffering, Shame.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-201-215.

REFERENCES

- Flasch, K. 2000. *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch* [in German]. Berlin: Alexander Fest Verlag.
- Hoeres, P. 2004. *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg* [in German]. Paderborn: Schöningh.
- Kasatkina, T. A. 2019. *Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: An Artistic Way of Saying Things* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vodoley.
- Malinkin, A. N. 2020. “Fenomenologicheskaya kontseptsiya Maksa Shelera [Max Scheler’s Phenomenological Concept]” [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let* [*On the Essence of Philosophy. Works of Different Years*], by M. Scheler, trans. from the German by A. N. Malinkin, 7–72. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Martinsen, D. 2008. “Pervorodnyy styd [Original Shame]” [in Russian]. In *Roman F. M. Dostoyevskogo “Brat’ya Karamazovy”* [*F. M. Dostoevsky’s Novel “The Brothers Karamazov”*], ed. by M. Kastkina, 418–434. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Mereschkowski, D. S. 1903. *Tolstoi und Dostojewski als Menschen und als Künstler: eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens* [in German]. Leipzig: Verlagsbuchhandlung Schulze & Co.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. "Filosofiya voyny Maksa Shelera [Max Scheler's Philosophy of War]" [in Russian]. *Voprosy natsionalizma [Questions of Nationalism]* 21 (1): 51–6.
- Münkler, H. 2013. *Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918* [in German]. Berlin: Rowohlt.
- Scheler, M. 1916. *Krieg und Aufbau* [in German]. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher.
- . 1917. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. 3., neu durchgesehene Auflage* [in German]. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher.
- . 2020b. "Problemy religii. K religioznomu obnovleniyu [Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung]" [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years]*, trans. from the German by A. N. Malinkin, 118–165. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Sieferle, R. P. 2017. *Das Migrationsproblem. Über die Unvereinbarkeit von Sozialstaat und Masseneinwanderung. Die Werkreihe von Tumult № 01* [in German]. Waltrop and Berlin: Manuscriptum.
- Zhenin, I. A. 2010. "Vospriyatiye Rossii konservativnymi intellektualami Germanii 1919–1933 gg. [The Perception of Russia by Conservative Intellectuals in Germany. 1919–1933]" [in Russian]. PhD diss., Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet.