

*КАЗАЧЕНКО Константин Юрьевич, соискатель кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)\**

### ***О ТРОЯКОЙ СУЩНОСТИ ПРОБЛЕМЫ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ И ВОЗМОЖНОМ РЕШЕНИИ ЕЕ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ***

Статья посвящена раскрытию проблемы эсхатологической метафизики, включающей в себя оправдание миротворения, мировой истории и человеческого духа. Все составляющие данной проблемы рассматриваются поочередно. Так, показано, что ни катафатическая, ни апофатическая теология не решают вопроса о теодицее, поскольку катафатическая теология предельно рационализирует тайну миротворения и превращает мировую историю в игру Бога с самим собой, апофатическая же теология в конечном итоге приводит к самому радикальному теоцентризму. В исследовании охарактеризована концепция теодицеи Г.В. Лейбница; при этом подчеркнута, что лейбницианская теодицея совершенно не убедительна с философской точки зрения и, кроме того, не является христианской. Решение такой составляющей проблемы эсхатологической метафизики, как теодицея, может быть достигнуто в рамках учения Н.А. Бердяева о добытийственной свободе (Ungrund), тем не менее учение об Ungrund не решает таких аспектов указанной проблемы, как оправдание миротворения и оправдание мировой истории. При раскрытии сущности оправдания миротворения отмечено, что оно возможно в том случае, если все тварные сущности обретут абсолютную свободу как по бытию, так и по рождению, подобно самому Богу. Вместе с тем, если придерживаться концепции Н.А. Бердяева об Ungrund, эта богоравная свобода может быть достигнута с помощью собственной духовной сущности человека, отличной от божественной. Теоретическая основа всеобщего спасения может заключаться в том, что Ungrund, присутствующий, по словам Н.А. Бердяева, в человеческой душе, присутствует в ней полностью, поскольку является трансцендентной сущностью, к которой не применимы категории мира явлений.

***Ключевые слова:*** эсхатологическая метафизика, теодицея, миротворение, мировая история, мировое зло, человеческий дух, богоравная свобода.

Эсхатологическая метафизика является важнейшим разделом религиозной философии, поскольку положительная эсхатология, предпо- лагающая преобразование мира, – единственное, что способно придать смысл творению мира, мировой истории и бытию человека в мире.

---

\*Адрес: 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: infirmus100@yahoo.com

Для цитирования: Казаченко К.Ю. О тройкой сущности проблемы эсхатологической метафизики и возможном решении ее некоторых аспектов // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2018. № 5. С. 132–141. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.5.132

Несмотря на то, что существует множество исследовательских работ, посвященных эсхатологическим концепциям (в т. ч. и в русской религиозной философии), философская проблема эсхатологической метафизики не рассматривается ни в одной из них. Эта проблема чрезвычайно просто и лаконично сформулирована Ф.М. Достоевским в гениальном диалоге Ивана и Алексея Карамазовых: «Мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»<sup>1</sup>.

Разумеется, можно счесть эту проблему надуманной, сказав, что для Бога нет ничего невозможного и все разрешится наилучшим для всего сущего образом. Но для разумного существа, не способного вопреки заветам Витгенштейна молчать о последних вещах, такой подход неприемлем, поскольку вера, как это ни парадоксально, является функцией разума. И откровение также является функцией разума, поскольку откровение Божье неразумному существу в принципе невозможно. Поэтому совершенно несостоятельным оказывается рассуждение о том, что Бог открылся разумному существу с той целью, чтобы оно отвергло то единственное, благодаря чему только и возможно откровение, т. е. разум. Разумное же существо не способно обойтись без решения этой, как мы убедимся, троякой проблемы: оправдания творения мира, оправдания мировой истории и оправдания человека. Иными словами, помимо неявно подразумеваемой теодицеи проблема эсхатологической метафизики включает в себя также оправдание творения мира и мировой истории и оправдание человеческого духа, того единственного, что способно придать смысл бытию человека в мире.

Несмотря на то, что эсхатологические концепции появляются в христианстве еще в патристический период (одна из первых развернутых эсхатологических концепций в христианстве принадлежит Аврелию Августину) [1, с. 113–114], сам термин «эсхатология» в том значении, в котором он употребляется в философской литературе сегодня, возник лишь в XVII веке. Согласно некоторым данным, впервые этот термин

употребляется в фундаментальном сочинении известного протестантского теолога Абрахама Калова «Systematis locorum theologicorum», опубликованном в 1677 году [2, с. 54]. В этом опусе изложены основные положения лютеранского богословия. Последний, 12-й, том сочинения назван «ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ SACRA», т. е. «Священная эсхатология». Указанный том состоит из 7 разделов: о последних временах в целом; о смерти и состоянии после смерти; о воскресении мертвых; Страшном Суде; конце мира; аде, или вечной смерти; вечной жизни. При этом Калову, конечно же, и в голову не могла прийти идея оправдания Бога, мира и мировой истории с позиции эсхатологии. Напротив, он известен как поборник одного из важнейших тезисов Реформации «Sola Scriptura» («только Писание»). Именно Калову принадлежит следующее высказывание: «Никаких ошибок, даже в несущественных вопросах, никаких неточностей, не говоря уже о неправде, не может быть во всех Писаниях» [3].

В протестантском богословии принято говорить лишь о так называемом служебном применении разума, поскольку «Святой Дух насаждает и поддерживает спасительную веру посредством Слова Божия, принимаемого человеческим разумом» [3]. В этом отношении лютеранская теология ничем не отличается от канонической средневековой схоластики, также не являющейся философией, поскольку, если философ, начиная рассуждать, уже заранее знает о том, к каким выводам он придет, то это уже не философия, а система предвзятой аргументации.

Следующее сочинение, благодаря которому термин «эсхатология» стал широко употребляться в философской литературе, – книга Фридриха Шлейермахера «Христианская вера». В ней автор предлагает замещение выражения «учение о последних вещах» термином «эсхатология» [4, с. 703]. Такое замещение, по мнению автора, необходимо ввести из-за того, что само слово «вещь» выводит нас из сферы

---

<sup>1</sup>Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Правда, 1985. С. 293.

внутренней жизни, которой только и принадлежит религия. Подобный подход характерен для Шлейермахера, утверждавшего принципиальную непознаваемость Бога как «вещи в себе» и сводившего религию к психологической сфере, поскольку познать можно лишь свои чувства по отношению к Богу. Сотериология в системе Шлейермахера фактически отсутствует, т. к. он сводит спасение не к всеобщему и окончательному избавлению от мирового зла, страданий и смерти, а всего лишь к наиболее полному осознанию человеком своего религиозного чувства, т. е. к некоторой фикции. Поскольку подобное субъективное «спасение» носит иллюзорный характер, «эсхатологическую» концепцию Шлейермахера также невозможно принимать всерьез. Разумеется, в книге полностью отсутствует эсхатологическая проблематика. Таким образом, мы видим, что с точки зрения поставленной нами проблемы труды протестантских теологов, посвященные вопросам эсхатологии, обладают крайне низкой философской ценностью.

Из отечественных сочинений можно отметить двухтомный труд В.В. Зеньковского «Основы христианской философии». Третья глава третьей части второго тома этого сочинения называется «О конце истории» и посвящена рассмотрению эсхатологических воззрений в христианстве. Автор пишет о том, что «основная тема христианской метафизики (о соотношении Бога и мира) требует уяснения того, чем же кончится исторический процесс как вершина бытия, как его высшее цветение» [5]. Зеньковский раскрывает и нехристианские концепции конца истории, например концепции Гегеля и Шопенгауэра. Этим построениям автор противопоставляет христианскую идею, означающую конец нынешнего эона и переход к Царству Божию, преображению бытия, «новой земле и новому небу».

В то же время конец мировой истории означает также конец «трагической дисгармонии», вошедшей в мир благодаря актам свободы ангела и человека. Поэтому «новое небо и новая земля» предполагают новое бытие, где пребудет полная гармония всех сущностей. Соответственно,

исчезнут и все проблемы, связанные с предыдущими страданиями живых существ, в т. ч. и те, что указаны Иваном Карамазовым. Поскольку страдания младенца не являются необходимыми для мировой гармонии Царства Божьего, а порождаются свободной злой волей злых существ, то с исчезновением всех движений злой воли терзания матери по поводу страдания ее невинного дитяти прекратятся, «всякая слеза сотрется» и «все невинные страдальцы во славе и радости будут пребывать в Царствии Божиим» [5].

С этой странной логикой, конечно, трудно согласиться, поскольку, чем бы ни являлись страдания всех существ в мировой истории, путем к достижению мировой гармонии или чьей-либо страшной ошибкой, подлежащей окончательному и бесповоротному искоренению, они никоим образом не отменяются наступлением конца эона и Царства Божьего. Здесь необходимо нечто несравненно большее, нежели просто вечное блаженство праведных и вечная же погибель злых. Таким образом, создается впечатление, что автор «Основ христианской философии» лишен собственной позиции в отношении эсхатологической метафизики и всего лишь пересказывает канонические представления об эсхатологии, принятые в ортодоксальном богословии.

Из современных отечественных работ, посвященных эсхатологической проблематике в русской философии, можно упомянуть труд В.П. Шестакова «Эсхатология и утопия (очерки русской философии и культуры)». Книга представляет собой серию очерков об эсхатологии и социальной утопии в русской культуре. Автор пишет, что антиномия эсхатологии и утопии является одной из наиболее характерных для русского национального самосознания. Русскому человеку всегда были свойственны «эсхатологическая вера в достижение лучшей жизни» [6, с. 4], убеждение в мессианской роли русского народа в мировой истории. С другой стороны, русскому сознанию всегда была свойственна тенденция к социальному утопизму, и, по существу, вся русская философия XIX века отмечена печатью социального утопизма.

Одна из глав книги называется «Философия любви в России». В ней автор отмечает, что развитие «русской теории любви» происходило по двум направлениям. Первое – философско-платоническое, открытое В. Соловьевым и связанное с возрождением идей платоновского эроса и попытками их синтеза с современными философскими теориями. Второе – ортодоксально-богословское. При этом синтез указанных направлений в процессе развития русской философии не произошел: «платоническое» и «ортодоксальное» направления представляли собой «параллельные линии, не пересекающиеся в обозримом историческом пространстве» [6, с. 95]. Остается совершенно непонятным, какое отношение русский эрос имеет к эсхатологии. Эти две темы в интерпретации автора остаются такими же параллельными линиями, как и обозначенные им направления русского философского эроса. Отдельная глава в книге посвящена рассмотрению философии истории Бердяева. Автор справедливо отмечает, что для философа характерна критика социального утопизма, хотя ее причины Шестаков объясняет совершенно неверно.

Цель настоящего исследования – раскрыть содержание проблемы эсхатологической метафизики; показать, что данная проблема является тройкой, состоящей из необходимости оправдания миротворения, мировой истории и человеческого духа; доказать, что проблема эсхатологической метафизики связана с обретением человеком (а затем и каждой сущностью) богоравной свободы как по бытию, так и по рождению.

В настоящей статье впервые предпринята попытка философского решения тех аспектов проблемы эсхатологической метафизики, которые связаны с обретением абсолютной свободы как по бытию, так и по рождению.

Что представляет собой проблема эсхатологической метафизики при ее философском анализе? Прежде всего, ближайшее рассмотрение мира явлений показывает, что этот мир преисполнен злом и все сущее страдает на первый взгляд безвинно, бесполезно и бессмысленно. Обычно принято считать, что страдание присуще живому,

но можно сказать, что в некотором смысле оно свойственно всему сущему. Ведь даже физические силы, будучи не в состоянии достичь своей цели, к которой они бесконечно стремятся, будучи проявлением воли, которая вечно стремится и никогда не может обрести покой, в этом смысле безотчетно страдают. Трансцендентный идеалистический монизм объясняет причину этого явления просто: так объективируется бессознательное духовное первоначало, сотворившее мир, оно, если угодно, «выстрадывает» из себя бытие, поэтому проявленное бытие и страдание суть синонимы.

Критика трансцендентного идеалистического монизма выходит за рамки формата настоящей статьи. Отметим только, что к подобной метафизической схеме можно прийти в результате применения принципа, сформулированного У. Оккамом, который, как известно, гласит, что из всех гипотез, с равной степенью вероятности объясняющих то или иное явление, верна самая простая. Но в то же время нельзя забывать, что данное положение представляет собой следствие принципа достаточного основания, действующего только в феноменальном мире [7, с. 497] и, следовательно, неприменимого к трансцендентным сущностям. Поэтому для объяснения метафизических причин зла нельзя принимать самую простую и, по-видимому, неверную онтологическую систему. Кроме того, говоря об эсхатологии как о том, что должно совершиться в вечности, и о том единственном, благодаря чему должны сбыться самые смелые чаяния самых чистых и возвышенных человеческих душ, мы уже а priori исходим из необходимости бытия Бога.

Итак, рассмотрим сначала самую простую, имплицитную составляющую проблемы эсхатологической метафизики – теодицею. Сразу же следует отметить, что ни катафатическая, ни апофатическая теология не дают разумному существу удовлетворительного ответа на вопрос о совместимости всеблагаго и вселюбящего Бога с беспредельным мировым злом. Если первая предельно рационализирует тайну и превращает миротворение и мировую историю в жестокую комедию и в игру Бога с самим

собой, то вторая, утверждая непостижимость основных христианских догматов, приводит к тотальному агностицизму и скептицизму в богопознании и – в конечном итоге – к самому радикальному теоцентризму, когда Бог является всем, а человек – ничем.

Вот как, например, Н.А. Бердяев характеризует концепцию рациональной, катафатической теологии в той ее части, что касается миротворения и мировой истории: «Бог совершенный и неподвижный, ни в чем не нуждающийся, самодовольный, всесильный, всеведущий и всеблагий сотворил мир и человека для собственного прославления и для блага творения. Акт миротворения ничем не был вызван и не отвечал никакой потребности Бога, он был порождением чистого свободного произволения, он ничего не прибавил к божественному бытию и ничем его не обогатил. Бог наделил тварь, человека роковым свойством свободы, видит в свободе достоинство своего творения и подобие себе. Человек дурно воспользовался своей свободой, восстал на своего Творца, отпал от Бога и в падении своем повлек за собой все творение. Человек, нарушивший волю Бога, подпал проклятию и власти закона. Вся тварь стонет и плачет. Таков первый акт. Во втором акте начинается искупление и происходит боговоплощение для спасения твари. Образ Творца сменяется образом Спасителя» [8].

Бердяев справедливо отмечает, что вся эта концепция построена по принципу чистого монотеизма, ничего не знающего о Пресвятой Троице, таким образом, это учение не христианское. Комедия в данном случае заключается в том, что Бог, наделяя человека свободой, заранее предвидел все последствия: грехопадение, мировое зло, адские муки огромного числа существ, изначально сотворенных им не для страданий, а для блага. Бог сотворил возможность зла, а значит, за зло в ответе он и только он. Для Бога в вечности все уже свершилось – ему все заранее известно, что неизбежно ведет к учению о предопределении одних людей к спасению, а других – к вечной гибели. Свобода человека полностью находится во власти Бога,

поскольку полностью им детерминирована. Таким образом, наделив человека сотворенной им свободой и ожидая ответа человека на свой призыв, Бог ждет ответа от самого себя, поскольку ему известны все последствия сотворенной им свободы. Следовательно, сотериология традиционной теологии может быть истолкована как исправление Богом им же совершенной ошибки.

В действительности же, как мы увидим позже, проблема лежит еще глубже – в самом акте миротворения, по отношению к которому наделение человека свободой и последующий акт грехопадения вторичны. Для этого необходимо подробнее рассмотреть концепцию теодицеи Лейбница, который, собственно, и ввел это понятие в философскую литературу. Речь идет об известном сочинении Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и природе зла».

Итак, рассмотрим основные положения лейбницианской теодицеи. Бог, согласно Лейбницу, выступает первопричиной всех вещей, поскольку существование ограниченных вещей, совокупность которых есть мир, не является необходимым, поскольку материя, пространство и время, будучи безразличными вещами, могли бы принимать совершенно иные формы [9, с. 134]. Таким образом, причину существования мира как совокупности случайных вещей стоит искать в субстанции, являющейся причиной бытия самой себя, следовательно, необходимой и вечной. Нужно также, чтобы указанная причина была разумной, поскольку потенциально возможно существование бесконечного множества других миров, следовательно, причина мира должна была избрать один из них, а это избирательное отношение реального мира к потенциальным мирам возможно лишь для разумной субстанции, поскольку лишь разум способен иметь идеи о таких возможностях, избрание же одной из них (т. е. нашего мира) возможно лишь посредством акта воли, которая, опять же, может принадлежать только разумной сущности. Реализацию же такой воли субстанции дает совершенное могущество.

А поскольку разум приводит к истине, а воля – к благу, то разумная причина бытия мира должна быть абсолютно совершенной не только по могуществу, но также по мудрости и благодати, иными словами, она является Богом [9, с. 135]. Так Лейбниц доказывает существование Бога и происхождение всех вещей через него.

Даже с учетом понимания того, что любые доказательства существования Бога не только невозможны, но и совершенно не нужны, трудно изобрести более нелепые аргументы в пользу бытия Бога, нежели лейбницианские, особенно в той их части, которая касается разумности необходимой субстанции. Логичнее было бы предположить, что в пользу разумности субстанции свидетельствуют наблюдаемые в природе закономерности, поскольку даже если бы мир возник случайным образом как флуктуация небытия, то в нем не наблюдалось бы никаких закономерностей, в частности физических сил, вследствие чего не было бы возможным ни сколько-нибудь длительное существование этого мира, ни тем более его развитие.

Если такой случайно возникший мир и существовал бы, то лишь в самом простом состоянии, в котором он изначально возник, поскольку никакая эволюция не была бы возможной. Это рассуждение представляет собой вариацию на тему физикотеологического доказательства бытия Бога, которое, как было показано еще Кантом, предполагает лишь существование зодчего, но не Творца [10, с. 377], и, таким образом, не может служить доказательством бытия Бога. Тем более что существующие в природе закономерности скорее свидетельствуют в пользу слепоты и бессознательной аморальности первопричины мира, нежели в пользу ее разумности.

Разве есть что-либо разумное в подчинении индивида абстрактной идее рода, когда слепая и неразумная природа живого существа навязывает ему свои цели и задачи, заставляя его думать, будто эти цели и задачи принадлежат ему? Разве есть что-либо разумное в эволюции органического мира, с каждым шагом лишь усугубляющей страдание живого, поскольку усложнение организации живого существа

предполагает и увеличение его страданий? И что разумного в физических силах, равнодушных, а точнее, имплицитно враждебных человеку? И какая высочайшая мудрость в том, что страдание в этом мире несравненно сильнее радости, а смерть несравненно могущественнее жизни? Любое пристальное и беспристрастное наблюдение говорит разумному существу, что демиургом этого мира является скорее бездушная и злая сила, нежели всеблагой, всемогущий и бесконечно мудрый Бог.

Далее Лейбниц пишет о том, что высочайшая мудрость Бога в сочетании с его бесконечной благодатью не может не избирать наилучшего [9, с. 135], поэтому из бесконечного числа возможных миров Бог избрал наилучший. Затем Лейбниц рассуждает о причинах зла. Он различает три разновидности зла: метафизическое, т. е. зло, проистекающее из несовершенства твари, зло, по Лейбницу, необходимое; моральное, заключающееся в грехе, и физическое, т. е. страдания [9, с. 144]. Моральное и физическое зло не являются необходимыми, но необходимым является зло метафизическое, причиной которого оказывается онтологическая пропасть между Творцом и творением. Иными словами, сотворив мир «из ничего», создав бытие, небытие которого было первичнее бытия (в отличие от бытия самого Бога), Бог уже обрек его на преисполненность метафизическим злом, которое, в свою очередь, оказалось причиной зла морального и зла физического. Следовательно, в подобной схеме теодицеи Бог ответственен за все мировое зло, как бы ни пытался Лейбниц доказать обратное.

Помимо того что лейбницианская теодицея вопиюще неубедительна, она еще и не является христианской. Ведь Лейбниц говорит о существующем мире как о лучшем из возможных миров так, как если бы Бог его сотворил. Но ведь именно этого мира, мира как состояния, христианский Бог не творил. Этот мир со всем переполняющим его злом, как «необходимым», так и «не необходимым», стал результатом грехопадения, т. е. морального зла, совершенного ангелом и человеком. Следовательно, разумному существу

приходится искать совершенно другие утешения, принципиально отличающиеся от любой рациональной теодицеи.

Едва ли не единственным утешением подобного рода может явиться теодицея сверхбожественная. Для рационального сознания она выглядит как убежденность в том, что существует нечто трансцендентное самому Богу, некая метафизическая сущность, возвышающаяся над Богом, как небо над землей. Такая сущность должна быть меоном, т. е. небытием, заключающим в себе потенциальное бытие. Таково учение Бердяева о добытийственной свободе, меонической сущности, трансцендентной самому Богу, свободе, над которой сам Бог не властен: «Бог-Творец всемогущ над бытием, над сотворенным миром, но он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для него» [11].

Учение Бердяева о потенциально сверхбожественной свободе можно рассматривать как отражение сверхразумной антиномии, которую схематически можно выразить следующим образом: «Бог всемогущ и в то же время бессилен». Одно из возможных разрешений этой антиномии для разума – учение Бердяева об Ungrund, о несотворенной Богом свободе, трансцендентной Богу, свободе потенциально сверхбожественной. Лишь из-за того, что существует трансцендентная Богу непросветленная свобода, грозная и прадревняя бездна, возвышающаяся над самим Богом, подобно небу над землей, существует все неисчислимое зло. Лишь преобразив, «просветлив» неким неведомым образом эту непросветленную меоническую свободу, можно навсегда победить мировое зло. Бердяев возлагает высочайшие надежды в деле просветления Ungrund на человека. С чем же связаны подобные надежды? В этюде Бердяева, посвященном учению Беме об Ungrund и свободе, есть поразительный пассаж: «Современная психология и психопатология научно открывают Ungrund в человеческой душе и именуют его бессознательным. Но они не делают достаточного различия между подсознательным и сверхсознательным, между нижней и верхней бездной» [8].

О чем же говорит этот фрагмент бердяевского сочинения и почему он так примечателен? Во-первых, он свидетельствует о том, что психологизм в применении к исследованию человеческого духа – ничто. Во-вторых, поскольку Ungrund полностью, во всей своей целокупности присутствует в моей душе, то у меня есть надежда неким неведомым недеянием просветлить, преобразить и весь Ungrund, тот самый Ungrund, который предшествует Богу, а значит, спасти и Бога, и весь мир. В этом и заключается теоретическая основа великой бердяевской антропологии, величайшего предназначения человека.

Итак, учение о сверхбожественной свободе и ее просветлении человеческим духом решает проблему эсхатологической метафизики в той ее части, которая касается теодицеи и антропологии. Но решается ли при этом проблема миротворения и мировой истории? Вот стал человек Богом, творящим собственные счастливые и свободные миры, нерушимое райское бытие, где нет и никогда уже более не будет страданий и смерти. Отменяются ли таким деянием предыдущие страдания всего сущего? Разумеется, нет. Чем бы ни была мировая история – «мистерией духа», в которой изживается мировое зло, или нелепой ошибкой, подлежащей искоренению, она требует оправдания. Отменяется ли этим изначальное миротворение «из ничего», послужившее основой метафизического зла? И здесь ответ будет отрицательным.

Таким образом, две составляющие проблемы эсхатологической метафизики остаются открытыми. В настоящей статье мы рассмотрим лишь ту составляющую проблемы эсхатологической метафизики, что связана с оправданием миротворения. Прежде всего необходимо отметить, что мир был сотворен, а, сотворив нечто из ничего, мы получаем то, небытие чего несравненно первичнее его бытия, иными словами, сотворенный мир есть бытие конечное, способное предложить человеку лишь конечные цели и задачи. Но ведь человеческая воля сотворена (или не сотворена, если придерживаться бердяевской концепции о нетварной свободе) беспредельной –

она никогда не способна удовлетвориться чем-либо конечным. Сотворенный же Богом рай был именно бытием конечным, не имеющим к вечной жизни в беспредельной свободе никакого отношения.

Но какова эта свобода, бытие в которой удовлетворяет человеческий дух? В такой, казалось бы, недифференцированной свободе можно выделить две составляющие. Первая из них – то, что можно назвать свободой по рождению; та свобода, что прежде всего присуща Богу. Ведь Бог как первопричина всего сущего субстанциален и безосновен, т. е. является причиной бытия самого себя. Человек же в сотворенном Богом раю, конечно же, не обладает этой свободой. Сама по себе тварность изначально предполагает онтологическую пропасть между Творцом и творением. В то же время в самой тварности уже заложено трагическое противоречие человеческого духа, бесконечно свободного по дерзновению своему, но бессильного по бытию своему. Итак, вторая составляющая абсолютной богоравной свободы – свобода по бытию. Возникает вопрос: возможна ли свобода по бытию без свободы по рождению? Из того, что мы говорили выше о бердяевской концепции просветленной *Ungrund*, следует, что это возможно. Да, возможна жизнь в беспредельной, просветленной свободе, в нерушимом райском бытии, где уже невозможно никакое отпадение от сущности Бога, как не может Бог отпасть от самого себя. Но будет ли такое состояние истинной, абсолютной свободой, если, условно говоря, в прошлом сохраняется несвобода твари по рождению? Очевидно, нет. Даже если онтологически свобода будет абсолютной, ее нельзя считать абсолютной, исходя из этических соображений.

Вновь обратимся к диалогу из романа Достоевского «Братья Карамазовы». Вот что говорит Иван Карамазов по поводу своего неприятия Царства Божьего: «Оговорюсь: я убежден, как младенец, что страдания заживут и сгладятся,

что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж, как гнусное измышление малосильного и маленького, как атом, человеческого эвклидовского ума, что, наконец, в мировом финале, в момент вечной гармонии, случится и явится нечто до того драгоценное, что хватит его на все сердца, на утоление всех негодований, на искупление всех злодейств людей, всей пролитой ими их крови, хватит, чтобы не только было возможно простить, но и оправдать все, что случилось с людьми, – пусть, пусть это все будет и явится, но я-то этого не принимаю и не хочу принять! Пусть даже параллельные линии сойдутся, и я это сам увижу: увижу и скажу, что сошлись, а все-таки не приму»<sup>2</sup>.

Обычно это высказывание трактуют следующим образом: мировая история со всеми ее неисчислимыми страданиями, которыми «пропитана вся земля от коры до центра»<sup>3</sup>, не может являться средством достижения мировой гармонии. Но в действительности смысл карамазовской драмы несравненно глубже. И состоит он в том, что даже самого прекрасного раю принять нельзя, если где-либо, пусть даже в прошлом, пусть даже в том, что навеки стало небытием, существует ад.

Итак, эсхатологическая проблема мировой истории остается открытой, поскольку история мира не только не может быть путем к вселенской гармонии, но даже просто не должна быть как таковая. Но ведь мировая история стала результатом миротворения, того пресловутого акта творения райского бытия из небытия. При этом райское бытие, сколь бы оно ни было прекрасным, изначально было обречено на пребывание в метафизическом зле, поскольку не обладало свободой по рождению. Таким образом, сам акт миротворения явился великой неудачей, подлежащей окончательному исправлению. Исправлен же он может быть лишь посредством обретения человеком (а за ним – и всем сущим) абсолютной (богоравной) свободы как по бытию, так и по

---

<sup>2</sup>Достоевский Ф.М. Указ. соч. С. 293.

<sup>3</sup>Там же. С. 303.



рождению, поскольку это условие необходимо для уничтожения метафизического зла. При этом указанная свобода может реализоваться с помощью собственной духовной сущности человека,

отличной от божественной. Вместе с тем может быть достигнута плюральность независимых богоравных сущностей, что является качественно иным бытием, нежели мир.

### Список литературы

1. Петров Ф.Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ (исторический аспект): дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2001. 149 с.
2. Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: дис. ... д-ра филос. наук. М., 2014. 389 с.
3. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. URL: <http://luter.hut4.ru/lib/dogmatika/dogmatika06.html> (дата обращения: 14.08.2017).
4. Schleiermacher F. *The Christian Faith* / ed. by and trans. H.R. Mackintosh, J.S. Stewart. Edinburg: T. & T. Clark, 1928. 760 p.
5. Зеньковский В., *прот.* Основы христианской философии. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2\\_4\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2_4_3) (дата обращения: 14.08.2017).
6. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (Очерки русской философии и культуры). М.: Владос, 1995. 208 с.
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. Мир как воля и представление. М.: ТЕРРА–Кн. клуб: Республика, 2001. 558 с.
8. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20. URL: <http://www.odinblago.ru/path/20/2> (дата обращения: 20.08.2017).
9. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
10. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
11. Бердяев Н. О назначении человека. URL: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1931\\_026\\_02.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1931_026_02.html) (дата обращения: 20.08.2017).

### References

1. Petrov F.N. *Eschatologiya: filosofsko-religioznyy analiz (istoricheskiy aspekt)* [Eschatology: Philosophical and Religious Analysis (Historical Aspect)]. Yekaterinburg, 2001. 149 p.
2. Glazkov A.P. *Eschatologicheskaya istoriosofiya russkoy filosofii XIX – pervoy poloviny XX veka* [Eschatological Historiosophy of Russian Philosophy of the 19th – First Half of the 20th Century]. Moscow, 2014. 389 p.
3. Myuller D.T. *Khristianskaya dogmatika* [Christian Dogmatics]. Available at: <http://luter.hut4.ru/lib/dogmatika/dogmatika06.html> (accessed 14 August 2017).
4. Schleiermacher F. *The Christian Faith*. Edinburg, 1928. 760 p.
5. Zen'kovskiy V. *Osnovy khristianskoy filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2\\_4\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2_4_3) (accessed 14 August 2017).
6. Shestakov V.P. *Eschatologiya i utopiya: (Ocherki russkoy filosofii i kul'tury)* [Eschatology and Utopia: (Essays on Russian Philosophy and Culture)]. Moscow, 1995. 208 p.
7. Schopenhauer A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation]. Schopenhauer A. *Sobranie sochineniy. T. 2. Mir kak volya i predstavlenie* [Collected Works. Vol. 2. The World as Will and Representation]. Moscow, 2001. 558 p.
8. Berdyayev N.A. *Iz etyudov o Ya. Beme. Etyud I. Uchenie ob Ungrund* [Studies Concerning Jakob Böhme. Etude I. The Teaching About the Ungrund]. *Put'*, 1930, no. 20. Available at: <http://www.odinblago.ru/path/20/2> (accessed 20 August 2017).
9. Leibniz G.W. *Opyty teoditsei o blagosti Bozhiey, svobode cheloveka i nachale zla* [Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil]. Leibniz G.W. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1989. Vol. 4. 554 p.

10. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. Moscow, 1994. 592 p.

11. Berdyaev N. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Available at: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyaev/1931\\_026\\_02.html](http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1931_026_02.html) (accessed 20 August 2017).

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.5.132

**Konstantin Yu. Kazachenko**

Russian State University for the Humanities;  
Miussskaya pl. 6, Moscow, 125993, Russian Federation;  
*e-mail*: infirmus100@yahoo.com

**ABOUT THE THREEFOLD ESSENCE OF THE PROBLEM  
OF ESCHATOLOGICAL METAPHYSICS AND ON THE POSSIBLE SOLUTION  
FOR SOME OF ITS ASPECTS**

This article dwells on the problem of eschatological metaphysics, including the justification of the creation of the world, as well as on the problem of world history and the human spirit. All the components of the given problem are considered one by one. Thus, it is shown that neither cataphatic nor apophatic theology can solve the problem of theodicy, as cataphatic theology maximally rationalizes the mystery of world creation and transforms world history into a play of God with Himself, while apophatic theology ultimately leads to the most radical theocentrism. The paper describes the concept of G.W. Leibniz' theodicy and emphasizes that the latter is totally unconvincing from the philosophical point of view and, what is more, non-Christian. As a component of eschatological metaphysics, the problem of theodicy can be solved within the framework of N.A. Berdyaev's doctrine of primordial freedom (Ungrund). Nevertheless, the doctrine of Ungrund is unable to deal with such aspects of the problem as justification of the creation of the world and justification of world history. The paper points out that justification of the creation of the world is possible if all the created entities gain absolute freedom both by being and by birth, like God Himself. At the same time, if we adhere to Berdyaev's concept of Ungrund, such God-like freedom can be achieved with the help of the person's own spiritual essence, which is different from the divine essence. The theoretical basis of universal salvation can be that Ungrund, which, according to Berdyaev, exists in the human soul, is present in it completely, as it is a transcendent essence to which no categories from the world of phenomena can be applied.

**Keywords:** *eschatological metaphysics, theodicy, creation of the world, world history, world evil, human spirit, God-like freedom.*

Поступила: 16.12.2017

Принята: 29.05.2018

Received: 16 December 2017

Accepted: 29 May 2018

---

*For citation:* Kazachenko K.Yu. About the Threefold Essence of the Problem of Eschatological Metaphysics and on the Possible Solution for Some of Its Aspects. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 5, pp. 132–141. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.5.132