

ПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МОНОДУАЛИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В.В. ЛАЗАРЕВ

Нередко встречающийся еще в наше время «этический интеллектуализм», объясняющий наличие зла неведением, сводящий зло к слабости или ограниченности человеческого ума, к недостатку в добре, не выдерживает современной критики. Развитие интеллекта, прогресс знаний и рост просвещения сопровождаются не уменьшением, а ростом преступности. Вслед за историком русской философии В.В. Зеньковским можно с еще большим материалом для подтверждений повторить и теперь: «Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, какие не знало прежнее время. Люди просвещенные, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия... но тем страшнее, тем утонченнее формы зла, которыми так богато наше время»¹.

Затруднения в вопросе свободы выбора между добром и злом.

Парадоксальный антиномизм

Специфические затруднения для мысли возникают с абсолютизацией чего-либо относительного в нашем мире. «Абсолютное добро и абсолютное совершенство вне царства Божьего превращает человека в автомат добра, т.е., в сущности, отрицает нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна без нашей свободы к добру и злу. Поэтому к злу определяется двоякое отношение: к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может»². Бердяев считает, что и само зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно имеет совершенно лишенный сущности, негативный характер, проявляющийся в искажении и вырождении бытия (и тем самым не устраняется, а удерживается одно из первоначально принимавшихся толкований Владимиром Соловьевым зла как простого недостатка или лишения добра)³. С другой стороны, мы не можем не приписать злу и позитивного смысла, поскольку оно дает стимул к совершенствованию жизни. Антиномизм зла можно уяснить еще и по-другому: с одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой – оно есть также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления дьявольских искушений. Если же мы будем рассуждать о торжестве добра непременно в терминах причинности, закономерности, неизбежности или станем искать поруку окончательной победы добра в рациональных

основаниях, то мы опять не выйдем за рамки детерминистской мифологии об объективной необходимости наступления царства Божия. Что же касается противоположного этому детерминистскому подходу, волюнтаристского решения вопроса о борьбе со злом, то ведь и этот путь (а он тоже насильственно навязывает людям добро) может оказаться пагубным: «За что боролись...» «Беспощадное и злое отношение к злу и злым, — предупреждает Бердяев, — может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг»⁴. Бердяев связывает с этим выход к таинственной теме, заключенной в евангельской заповеди о любви к врагу своему (*Своему*, не Божьему).

В статье «Кошмар злого добра» Бердяев взялся критически осмыслить пределы «свободы в добре» и пришел к признанию и принятию антиномичности: «Свобода — источник зла. Зло преодолевается свободой». (Не столь уж парадоксальным выглядит пояснение этого: «Клин клином вышибают».) Свобода выбора между добром и злом может быть и искажением Божественного, может быть и противолением его осуществлению. Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. Как верно толкует Бердяев, мы встречаемся с очень своеобразной диалектикой моральной свободы.

Зло реально, но не субстанциально

Человек — не автомат добра. В своих поступках он свободен к добру. Но и к злу тоже, особенно в своем произволе. Что касается вопроса о том, почему Бог терпит такое страшное распространение зла на земле, какое мы теперь наблюдаем, то это вопрос понимания смысла истории. Господь желает не принудительного, а свободного обращения людей к добру. Он долго терпит (Русское долготерпение очень напоминает этот Божественный настрой: терпение в ожидании, что несчастья и страдания образуют людей, обратят их сердца к правде и добру. Дело до крайности рискованное, и надеемся, не бесконечное). Тем большее значение приобретает согласование представления о нем с теми тяжкими и скорбными недоумениями, которые терзают ум ввиду трагедии человеческой истории. Не признать ли, что глубина христианского учения о зле до конца «неисследима» и не может в тех или иных пунктах не оставлять для нас неясностей, так как заключенное в них содержание превышает силу нашего разумения?

В самом деле, неужели бесконечный Божественный разум адекватно измерим конечным (а в христианских терминах — еще и греховным) человеческим разумением? Не все для нас рационально постижимо. А попытки выявить рациональное основание (или дать рациональное толкование), почему Бог допустил зло, неприемлемы в том отношении, что зачастую предполагают в теологическом плане

(как и в рассмотренном выше случае с богоотступничеством — в плане антропологическом) показать необходимость его появления, вывести, дедуцировать, и нацелены на оправдание зла путем приложения нашей земной логики, нашего человеческого рассудка.

С другой стороны, отстаиваемый в категоричной форме тезис о «неисследимости» для «нашего» разумения последних глубин христианского учения о зле, как считает Зеньковский, не может представляться безупречным — он не может распространяться на все его глубины. Кое-что о них мы не только можем, но и обязаны знать. Даже настаивая на относительности добра и зла («нет худа без добра», «рядом с добром уживается зло», и т.п.) или по ошибке принимая зло за добро, мы исходим из безусловного их расхождения и из нашей безусловной способности различать их. На этом зиждется и мораль, и учение о морали. Зло — не просто недостаток нашей пронизательности в познании истинной сущности добра, и само по себе зло далеко не столь уж ничтожно, чтобы им можно было пренебречь и устраниться от борьбы с ним. Случается, конечно, что оно оказывается плодом воображения или «дыркой от бублика», но не о таком зле идет речь.

И как же можно было бы при смутном представлении о действительности зла рассуждать о добре и в Боге, и в мире, и вместе с тем утверждать, что зла, дескать, нет и потому с ним не нужно бороться? У Вл. Соловьева, в противовес утверждению о ничтожности или иллюзорности зла, персонаж диалога, выражающий точку зрения автора «Трех разговоров», решительно заявляет о бесспорной *реальности* его: зло действительно существует, и выражается оно не в одном недостатке или отсутствии добра, а в положительном сопротивлении ему, в противоборстве добру, *действенным* и агрессивном. Зло не пассивно. Но в этом же русле, как например, у Бердяева, следуют и жесткие ограничения, не позволяющие приписывать злу *субстанциальный* статус. «Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытия, зло есть творение, отпавшее от Бога и обоготворившее себя и свои силы. Все эмпирические формы зла — смерть, болезнь, нужда, рабство, убийство, злоба и ненависть явились в мир из этого источника»⁵.

Само по себе утверждение о реальности зла еще ничего не говорит нам ни о его какой-то «последней» основе, ни о его извечности или временности, ни о возможности или невозможности его преодоления. Зло *реально*, но оно не есть *субстанция*. Зло действительно, но *действенность его — негативная*, не творческая, а разрушительная, заранее предполагающая добро, против которого оно обращено. Оно *провоцирует* нас к добру, но не является *причиной* добра.

Как неоднократно напоминает Вл. Соловьев, деятельность зла в последних напряжениях ведет к его же самоотрицанию и самоустрашению. В пользу благонамеренности так хотелось бы сказать вместо «ведет к самоотрицанию» «приводит!», но это не очень увязывалось

бы с некоторыми другими сторонами соловьевской концепции зла. Однако и к *субстанциальности* самоотрицание уже в силу самого этого акта (неуничтожимость субстанции, по определению) зло никак не могло бы быть отнесено. В положениях философа заключена некоторая неопределенность и недоговоренность, что объясняется, на мой взгляд, его осторожностью и осмотрительностью в поисках решений. Под злом он, по-видимому, понимает не зло вообще, а только некоторое из его проявлений, ибо самоотрицание какого-нибудь зла может вести к замещению его другим злом, к появлению нового зла, вытекающего из этого самоотрицания. Самоотрицание зла не тождественно утверждению и торжеству добра. Так что вопрос об этическом монизме и дуализме оставался открытым — открытым для дальнейшего исследования.

Зеньковский считает, что философ не сумел достичь синтеза, к которому упорно стремился, и часто подчеркивает дуализм в его построениях. Построение Соловьева он называет модернизированным пантеизмом, удерживающим в себе совсем неорганично метафизическую раздвоенность. В метафизике всеединства Соловьев устремляется к безусловному монизму, но не достигает его (мир выступает у него только *становящимся Абсолютом*).

Однако надо признать, что и *направленность*, и *стремление*, и *становление*, — этим уже сказано немало. Сюда же надо присоединить важное соображение о наличии у Соловьева нерасчлененной целостности, характеризующей его *исходную философскую интуицию*. «У Вл. Соловьева, — замечает Бердяев, — была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося... Интуиция всеединства делает Вл. Соловьева универсалистом по своей основной направленности»⁶. (Так было и у его предшественников, ранних славянофилов.)

Переход к новой эпохе. Трагическая расщепленность

У ранних славянофилов идея целостности выступала мерилom душевного здоровья. Целостность была для них скорее переживаемым бытием и непреложной действительностью, даже больше реальностью, чем проблемой. У Соловьева идея цельного знания вступает в новую фазу развития; она у него поставлена, по Флоровскому, в историческую перспективу, «целостная жизнь представлена как последняя цель, к которой направляется в историческом развитии духовная культура человечества». Покуда история направлена к цели, цель еще не достигнута. Где-то в самом целостном единстве затаился разлад, и уже А.С. Хомяков смутно ощущал его и пресекал в зародыше, не по-

зволюя разрастись. Скрытый разлад присутствовал и во внутреннем состоянии Вл. Соловьева, использовавшего полемические приемы, разнообразные мастерские уловки, прилагавшего сдерживающие усилия, чтобы справиться с ним. Образ Соловьева загадочен, говорит Бердяев. «Он не столько раскрывал себя в своей философии, богословии и публицистике, сколько прикрывал противоречия своего духа. Есть Вл. Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьева дневного»⁷. В новую эпоху первоначальная славянофильская целостность души определенно распалась. А западничество не оставалось только умонастроением, в нем развился дуализм как способ более адекватного подхода к самой эмпирической действительности, уже затронутой дуализмом, раздвоенной, не-цельной, противоречивой, по-кантовски антиномичной. (Такою и проникала в Россию западная цивилизация, и такую же осваивалась нашей западной мыслью с петровских времен.) Явственнее обозначился в душах дуализм Бога и мира, раскол на жизнь в Боге и жизнь в мире. Стал четче осознаваться отрыв, отпадение мира от Бога, разлад «человеческого» с Божественным, здешнего — с потусторонним; мира, во зле лежащего — с миром добра.

Славянофилы, при их тонкой чувствительности и критическом настрое против западничества, не могли обойти стороной этот разлад и начали вносить серьезные коррективы в собственное учение о целостности. Принцип их оставался, но не оставался неизменным. Он получал дальнейшее развитие. В истории славянофильского сознания «фактом революционным» Бердяев назвал явление Достоевского. «После Достоевского чувство жизни стало не таким, каким было до него. С Достоевского пошло катастрофически-трагическое жизнеощущение и настал конец бытовому прекрасному. Достоевский, конечно, духовно связан со славянофилами и сам был славянофилом, но сколь отличным от славянофилов старых, сколь новым по духу. В Достоевском революционно развивалось славянофильское сознание... Религиозное сознание Достоевского... прошло через великое страдание, через страшные соблазны, искания и сомнения. Хомяковской ясности и бытовой твердости не может быть у Достоевского. Достоевский приобрел такое знание зла, которого не было у Хомякова. Чувство антихристово духа так характерно для этого нового сознания в православном и славянофильском. С сознанием надвигающейся опасности антихристово духа связано сознание двух градов — Грядущего Града Христова и града врага Христова. У Достоевского... есть жуткий ужас времен апокалиптических. Достоевский живет в иной космической атмосфере, чем жили Хомяков и славянофилы, принадлежит к новой религиозной эпохе»⁸. Изменились исторические условия, появились новые проблемы, встали новые задачи.

С большой уверенностью и горделивым чувством превосходства над ранними славянофилами, с осознанием явившейся после них духовной ситуации — трагической раздвоенности и антиномичности, характерных уже для новой эпохи, с недоверием к былой «органичной целостности» жизни, с возведением трагичности (трагической раздвоенности) в конечном счете в универсальную характеристику и в принцип всей человеческой истории выступили в России иные из видных философов религиозного ренессанса. Даже представление о первоначально непротиворечивой целостности русской жизни оказалось поставлено у них под сомнение, и было если не отринуту, то отеснено с переднего плана, из-за его недостаточности для осмысления новых, более сложных духовных процессов. Больше того, в поисках происхождения трагизма пытались проведать даже «недра» Св. Троицы и то, что пребывает «до Нее». Трагическое мироощущение — это едва ли не главное, что принято выдавать за отличие нового славянофильства от старого, будто бы еще не ведавшего внутренней раздвоенности, душевного разрыва, надлома в целостном мировоззрении. Так виделось Н. Бердяеву, посвятившему специальное исследование зачинателю славянофильской традиции А.С. Хомякову. Органичную целостность его воззрений и успокоенность в ней Бердяев объясняет бытовым довольством и обеспеченностью обитателей барских усадеб и относит к целостности еще не зрелой, не отягощенной трагическими конфликтами. Что дело обстоит не совсем так, нетрудно показать именно на примерах из жизни самого Хомякова, отнюдь не безоблачной. Но он не манифестировал собственное страдание, тем более не возводил свои переживания в ранг всемирной трагедии, а, напротив, старался духовно преодолеть в самом зародыше и укрыть от пытливых взоров. И не безуспешно, свидетельства чему — факты его биографии, его поэзия.

И в таком случае получается, что воззрение славянофила, его учение, можно истолковать как не более чем наивную целостность, еще не ведающую трагедии человеческого существования, всю муку которого и сознание ее приписывают себе неославянофилы, ставя себе в заслугу то, в чем (в сущности, по нежеланию признать) ими же отказано раннему славянофильству. А в русле представлений о разорванности с предшественниками Бердяев беспощаден даже к разработкам Владимиром Соловьевым идеи Богочеловечества. «У Вл. Соловьева богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию»⁹. Учитывая настрой Николая Бердяева, можно понять, почему в книге, посвященной Хомякову, он предпочел не замечать (как «не относящиеся» к делу) или отстраниться от анализа трагедий славянофила «Ермак» (1826) и «Дмитрий Самозванец» (1832). Не объяснять же неожиданное и временное пристрастие славянофила к трагедии (по крайней мере, как литературному жанру)

заблуждением: забрел, дескать, не в свои владения. Решившись было состязаться с пушкинской трагедией «Борис Годунов», Хомяков, как известно, отказался от своего намерения. И все же стоило бы приглядеться: не намечаются ли в его творчестве важные признаки подготовки к *последующей* ступени славянофильства?

При всем том неославянофилы совершенно правильно считают преимуществом перед своими предшественниками возвышение до монизма уже усложненного (если угодно, отягощенного) трагичностью, до точки зрения, включающей в себя противоположное, даже противоречащее целостности: расторгнутость, раздвоенность, дуализм. Важное превосходство перед хомяковским и всем предшествующим славянофильским монизмом действительно имеется. Качественное изменение так же важно учитывать, как и преемственность в развитии традиции. Вот что происходит у Бердяева. Не явленная сторона учения вызволяется из сокрытости и выдвигается на передний план. Вслед за Хомяковым он признает Троичность в Боге как внутренне сплоченную целостность, где есть любовь, но нет раздора. Однако мысль Бердяева продвигается дальше: в Божественном Троиединстве нет еще драматического напряжения, ведущего к расколу, который есть в тварном мире. Мир, решает Бердяев, и есть внутренняя драма Троичности.

Ближайшая задача философа заключается пока что не в том, чтобы искоренить трагизм в мире или избавиться от него, а в том, чтобы адекватно осмыслить его и принять: понять не только как человеческую трагедию, но и как Божественную — в их нерасторжимом единстве, как Богочеловеческую трагедию. «Бог сам принимает участие в трагедии мира; он несет бремя страданий человеческих». Бердяев отклоняет «статический теизм» с его идеей неподвижного, нетрагического Творца. Библия открывает нам трагедию Бога Живого: крестная смерть едиnorodного Сына Божьего есть страдание в недрах Троицы, — страдание, вызванное злом и мраком. Только страдание это, уточняет Бердяев, не следует понимать как свидетельство несовершенства. Оно скорее говорит об обратном, поскольку берет начало в безграничной Божьей любви.

Надтреснутость во всеединстве

Известна другая версия «несовершенства» в Боге, — несовершенства, *по-видимому* теряющего значимость, утрачивающего смысл, как бы нейтрализуемого. С.Л. Франк полагает некоторую «надтреснутость» уже во всеединстве. Сам по себе этот «недостаток» в *единстве* еще ничего не говорит против достоинств монизма. При помощи уподоблений придерживающиеся его поясняют: и на Солнце есть пятна; кракелюры на полотне старого мастера не умаляют высокой эстетической ценности его творения. Круг этих представлений ока-

зался близок историку отечественной мысли Зеньковскому. Вместе с тем он вполне отдавал себе отчет в том, что далеко не все в них гладко, и при анализе взглядов Соловьева, Флоренского, Булгакова, Бердяева, Франка показывал, что проблема зла остается в метафизике всеединства ахиллесовой пятой. При установлении «места» актуализации зла никакая система монизма, считает он, не может избежать противоречия. Франку, много раз повторяющему о всеединстве как первой основе всякого знания, приходится признать «надтреснутость» в самом этом единстве, — сначала только в эмпирическом плане, а затем признаками дуалистической расщепленности охватывается и метафизическая «глубина».

Франк, как представляется, склоняется к мистике Якоба Бёме, известного своим учением о «темной основе» в Боге: она есть «*природа в Боге*», внутренняя Его основа, но не тождественная Ему. «Место безосновного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом». И еще у Франка там же и в том же духе: «Зло зарождается из несказанной бездны» — крайняя близость термина к представлению о «темной основе в Боге» у немецкого мистика Бёме, на которого ссылается Франк, находя у него «долю правды». Как совершенно убийственное возражение этой теории зла Зеньковский приводит, на его взгляд, крайнюю нелепицу в ней: «Возврат творения к Богу через страдания совершается — как все вообще — в самом Боге». Такая ли уж это нелепость? Да и нелепость ли? Кто знаком со спецификой антиномизма, тот не станет следовать узкому рассудочному пониманию, приравнивающему антиномию к чуши. Понять антиномию без желаний и умения понять адекватно — дело безнадежное.

У Бердяева часто подмечают противоречащие одно другому положения с целью уязвить его позицию. Бердяев же и сам открыто возглашает антиномичность собственной точки зрения. Он не желает «логически и разумно устранять» антиномию, к которой другие приходят вслед за Кантом, но не знают, что с нею делать. Русскому философу важнее было выявить *проблемность* ситуации и признать необходимость искать ее решение. Антиномичность в монодуализме Бердяева в том, что он, с одной стороны, заявляет о своем «радикальном дуализме», а с другой — о «радикальном монизме». Он признает и непреложную дуалистичность, и необходимость преодоления ее (в религиозном опыте). Он признает антиномичность между дуализмом и монизмом и антиномичное разрешение их в единство в таинственной глубине религиозной жизни. Критиками же предполагается, что принимать одновременно оба антиномичные друг другу положения — это постыдная на их взгляд несуразица, а уличить в одновременном принятии их — это весьма достойно. Таково же положение дела и с критикой ими церковных догматов: «уличая» в принятии парадоксаль-

ных положений и в упрямом настаивании на них, они не замечают, что ломятся в открытую дверь. Так происходит с расценивающими почему-то как деградацию прежнего славянофильства, уверенными в своей правоте бойкими критиками, враждебными толкователями философии Данилевского, Франка, Булгакова, Бердяева и других сторонников монодуализма.

В славянофильской же традиции на уровне осмысления представлений об антиномическом монодуализме повторяется то, что Хомяков без вербализации, негласно осуществлял в глубоко личном жизненном опыте. Наследуя общую мировоззренческую линию славянофильства, новые славянофилы в этом принципиальном вопросе не только не порывали с нею связи, как это им порой казалось, но и по сути продолжали, дополняли и углубляли славянофильский монизм, развивали то, что, не раскрывая, затаив в себе несли их прямые философские предшественники. Традиция славянофильства наследуется и продолжается — не без прерываний, не без перипетий.

О сочетании этического монизма и дуализма

После Вл. Соловьева отечественные мыслители неумолимо вовлекаются в обсуждение напряженного отношения между этическим монизмом и дуализмом, пытаются установить надлежащее сочетание того и другого, ибо и дуалистическое решение (например, вопроса о смысле зла), и монистическое, взятые порознь и в их изолированности друг от друга, «одинаково негодны и изобличают лишь непреодолимую парадоксальность проблемы зла» (Н.А. Бердяев). Рассматриваемые в таком их виде, они вместе (а не одна только собственно дуалистическая позиция) уже представляют дуализм. Имеет смысл проверить построения положительных связей между ними как на монистической основе, так и на дуалистической. Русская философия, по крайней мере по целеполаганию, склоняется к первому способу подхода, целостному, но уже не в первоначальном, сравнительно простом («элементарном») его варианте.

Зеньковский в «Истории русской философии», в «Основах христианской философии» и в других работах уделяет этой тенденции пристальное внимание, пытается дать критическое и одновременно конструктивное рассмотрение вопроса: как преодолеть недостатки и противоречия в каждом из подходов и удержать положительную значимость их обоих. Он тщательно вскрывает многие пороки дуализма, однако совсем не с целью отстраниться от него и тут же встать на точку зрения монизма, вскрытие недостатков в котором опять-таки не означает необходимости расстаться с монизмом и утвердиться в дуализме. Зеньковский критикует ту и другую точку зрения — совсем не для того, чтобы расстаться с ними обеими и остаться ни с чем. Он приходит к коренному моменту в христианском восприятии мира,

помогающему уяснить его антиномичность и избежать односторонностей в его истолковании. Настойчиво повторяются у него формулировки: одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие в нем скрытой и явной тоски, уходящей своими корнями в болезни, в неотвратимость увядания и смерти. Наличие одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на какой-либо из противоположностей (или «в мире все хорошо», или «в мире все плохо»). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие трагизма в мире. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременном наличии силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (ведь мир все же жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть).

Избавление от трагической противоречивости как тайна

В пользу трагического восприятия мира Зеньковский говорит, что оно оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии. Но этот же космизм, по Зеньковскому, несет в себе и постоянную память о Голгофе. «Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, — как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира»¹⁰.

Но христианское намерение «до конца понять» мир в свою очередь означает еще и «не впасть в крайность» (остерегаться односторонности). Таким образом, дается заявка на очень своеобразный подход к решению. Для Зеньковского первейшим образом важны не столько полное избавление от трагической противоречивости, не столько окончательное установление *желанного* сочетания монизма и дуализма, сколько выявление сначала лежащих или возникающих на этом пути ближайших проблем, без освоения которых дальнейшее продвижение к надлежащему органичному их соединению невозможно. Важно верно обозначить (и встать) на путь, приближающий к последнему шагу, к той ожидаемой развязке, которая, однако (как при попытках достичь линии горизонта), каждый раз отодвигается в неопределенную даль и представляет собой задание, бесконечную задачу.

В этом отношении сам русский историк философии всецело стоит на критикуемой им позиции Булгакова, Бердяева и Франка, — не в упрек ему будет сказано: не достигая, как и они, того, чего добивается от них. Монодуализм оказывается проблематичным (но не пессими-

стичным) в вопросе о преодолимости зла. Проблематичным не в том неопределенном («ни то, ни се») смысле, в каком «бабушка надвое сказала». Ситуацию проблематичности часто не признают даже за реальность, хотя проблематичность по существу есть не меньшая реальность, чем эмпирическая, и переживается она даже острее, если от нее не отмахиваются. Она требует приложения усилий, подлежит решению, *решается*, хотя опять-таки не в том понимании, в котором ожидают достижения беспроблемности или бестрагичности.

С.Н. Булгаков утверждал разорванность современного ему исторического бытия, а равно и сознания, и писал свою «Трагедию философии», имея установкой не отгораживаться от трагизма, а принимать и осваивать его — *с надеждой на преодоление*. В будущем зоне начнется обращение (даже сатаны) к Богу. Чается возможность конца сатанизма. В метафизике всеединства сатанизм исчерпаем, но это, по Булгакову, есть «тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению». Сходным образом Франк, подойдя к проблеме зла, остановился перед ней как абсолютно неразрешимой «тайной». Это значит, что теодицея в рациональной форме невозможна, и попытка ее построения «не только логически, но и морально и духовно недопустима» (С.Л. Франк). *Решением проблемы оказывается ее неразрешимость*. Это тайна, она действительно существует, она реальна, но реальна как тайна, не подлежащая разоблачению.

От позиции монодуализма правомерно было бы ожидать изображения органичной целостности, но у Булгакова Зеньковский находит, что его монодуализм, как и у Франка, лишь словесно уживается с дуализмом и придает только «мнимую целостность» его построению. Франк считает, что философия вообще имеет будто бы имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность, и, по замечанию Зеньковского, «сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по ее существу... Тенденция преуменьшать тему зла, — добавляет Зеньковский, — вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и монодуализма)»¹¹. Зеньковский стремится не к отвержению монизма, включая монодуализм, а к его большей продуманности, особенно в метафизическом плане: «Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином “монодуализм”, не отвечает тайне бытия»¹².

Упорно продвигаясь к монизму в форме монодуализма и разделяя с другими философами все трудности на этом пути, сам Зеньковский все же не достигает стройного, *органичного* сочетания монизма с дуализмом, хотя и критикует других именно за несовершенство их монодуализма и за неполноту (и потому мнимость) его достижения. Русские религиозные мыслители, одинаково придерживающиеся

монодуализма, при обсуждении этой установки нередко и сами крикуют друг друга, выверяют и уточняют ее характер в собственных построениях. При этом полагается, что сознание несовершенства, непрочности, уязвимости собственного воззрения не должно вести к отказу от дальнейшей разработки и от более углубленного осмысления его — по частям, по ступеням, поэтапно.

«Очевидное невероятное» у сторонников монодуализма в их видении зла

Трудность новых шагов в решении рассматриваемой проблемы в пределах монизма (включая монодуализм) состоит и в преодолении соблазна рационализировать иррациональность зла, и в попытках заключить его в систему всеединства. Тому, кто придерживается принципа монодуализма, приходится продвигаться «по острию лезвия», — с одной стороны, остерегаться преуменьшить значение зла, а с другой стороны, все-таки достичь и удержать органичную целостность воззрения.

Если В.В. Зеньковский возражает Булгакову и Франку, что их монодуализм дает лишь «мнимую целостность системе», то историк русской философии прав только в том отношении, что монодуализм не умещается в рациональную конструкцию, в «систему», что этот взгляд шире, он сверхлогичен и охватывает то, что для рассудка непостижимо и составляет нерационализируемый момент, — по более жесткому выражению Булгакова, тайну, «не подлежащую дальнейшему обсуждению».

Франк же (в трактате «Непостижимое») настаивает на не меньшей таинственности и иррациональности самого феномена зла в мире: «Тот факт, что мир Божий — в своей глубине божественный мир — есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, этот факт есть величайшая и самая непонятная из всех загадок»¹³. Франк не старается укрыться от затруднительнейшего для всякого этического монизма обстоятельства, но обнажает его как очевидное невероятное, как непостижимое, но такое, что следует признать и всерьез иметь с ним дело.

В русской религиозной философии сторонники монодуализма не считают, что с помощью этого принципа они исчерпывающе объяснили загадочную для рассудка проблему антиномичности зла и преодолели все встречающиеся препятствия. Путь дальнейших поисков не закрыт, и не следует пренебрегать возможностью новых, пока что непредвиденных ступеней решения. Пробиваться на следующую, более высокую ступень можно, имея в виду, что она не будет завершающей. Проанализировав попытки решения проблемы этического монизма, Зеньковский ни у кого не находит ее окончательного решения. Философия этического монизма и влечется к завершённому

монодуализму, и вместе с тем остерегается самого касания такого синтеза, предчувствуя, что его окончательное построение претерпит судьбу мотылька, устремившегося к пламени свечи, где его подстерегает гибель. Может быть, достигнув полноты и исчерпав свое последнее назначение, монодуализм и должен исчезнуть? В посюстороннем мире сама окончательность такого свершения тоже *проблематична*, что не устраняет *реальности* этой проблемы, потребности и необходимости ее решать.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Зеньковский В.В.* Апологетика // *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. – М.: Канон, 1996. С. 400.

² *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989. С. 125 – 126.

³ *Бердяев Н.А.* О назначении человека // *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. – Мн., Экономпресс, 2000. С. 175.

⁴ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики // *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. С. 292.

⁵ *Бердяев Н.А.* Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 180.

⁶ *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / отв. ред. Е.М. Чехарин. – М.: Наука, 1990. С. 191.

⁷ *Бердяев Н.А.* Основная идея Вл. Соловьева // *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. – М.: АКТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 582.

⁸ *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – Томск: Водолей, 1996. С. 151.

⁹ *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 196.

¹⁰ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 205 – 206. О трагизме см. там же. С. 268, 270, 276, 280 – 282, 300 – 302.

¹¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 2. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. С. 466.

¹² Там же. С. 474.

¹³ *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Соч. – М.: Правда, 1990. С. 529.

REFERENCES

Berdyayev N.A. The Destiny of Man. *Berdyayev N.A. Creativity and objectification.* Minsk, Ekonompress, 2000 (in Russian).

Berdyayev N.A. Experience of the eschatological metaphysics. *Berdyayev N.A. Creativity and objectification.* Minsk, Ekonompress, 2000 (in Russian).

Berdyayev N.A. Philosophy of Freedom. *Berdyayev N.A. The Sense of Creativity.* Moscow, Pravda, 1989. (in Russian).

Berdyayev N.A. Russian idea. *About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of Russian post-October foreign.* E.M. Chekharin (ed.). Moscow, Nauka [Science], 1990 (in Russian).

Berdyayev N.A. The basic idea of V.I. Solovyov. *Berdyayev N.A. The dialectic of the divine and the human.* Moscow, АКТ; Kharkiv, Folio, 2005 (in Russian).

Berdyayev N.A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov.* Tomsk, Vodoley [Aquarius], 1996 (in Russian).

Frank S.L. Inconceivable. *Frank S.L. Works.* Moscow, Pravda, 1990 (in Russian).

Solovyev V.S. The Readings about the God-mankind. *Solovyev V.S. Works.* 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Pravda, 1989 (in Russian).

Zenkovsky V.V. *The History of Russian philosophy.* 2 volumes. Vol. 2. Rostov-on-Don, Phoenix, 1999 (in Russian).

Zenkovsky V.V. Apologetics. *Zenkovsky V.V. The Fundamentals of Christian philosophy.* Moscow, Canon, 1996 (in Russian).

Аннотация

В статье, охватывающей традицию славянофильского направления от ранних его представителей (А.С. Хомяков и др.) до философов периода религиозного ренессанса (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др.) прослеживаются 1) развитие этико-религиозных исканий (проблема добра и зла), 2) развертывание гносеологических подходов (от монистического и дуалистического вариантов до антиномического монодуализма), 3) истолкования парадоксальности и трагизма в индивидуальной и общечеловеческой истории. Анализируются историко-философские экскурсы В.В. Зеньковского в спорные вопросы истории познания.

Ключевые слова: славянофильство, монизм, монодуализм, парадокс, трагизм, Бердяев, Зеньковский, Вл. Соловьев, Хомяков, Троица.

Summary

The article is devoted to the period from early Slavophiles (Khomyakov, and others) to the philosophers of Religious Renaissance (Berdyayev, Frank, and others). It examines 1) the ways of development of religious and moral researches (of the problems of good and evil), 2) evolution of epistemological trends (beginning from dualism and monism to antinomic monodualism), 3) the disclosing of paradoxes and tragic situations in individual and in the worldwide human life. The author is analysing the penetration of Russian historian of philosophy, V.V. Zenkovsky, into perplexive questions of historical cognition.

Keywords: slavophilism, monism, monodualism, paradox, tragism, Divine Trinity, Berdyayev, Zenkovsky, V.Solovyev, Khomyakov.