

Антонина Лазарева

К вопросу об этическом монизме в русской религиозной философии

При устремленности русской религиозно-философской мысли к монизму мир, человеческая душа, жизнеустройство воспринимались под знаком гармонии, органичной целостности, нравственной красоты, высшей правды, Божественного порядка. Утверждение целостности человеческого духа было важнейшим элементом традиции, в которой создавалась и развивалась философская система цельного знания, философия всеединства.

Для русской религиозной философии истина, добро и красота, несомненно, выступают целостностью. Охватываются ли этой триадой *противоположности* ее составляющим: ложь, зло, безобразие? Могут ли они считаться подчиненными моментами этой триады, преодолимыми и поглощаемыми ею? С тем или иным направлением решения данного вопроса связана и мировоззренческая позиция — либо монистическая, либо дуалистическая.

Наибольшей остроты и напряженности вопрос о монизме приобретает в учении о морали при истолковании характера зла. Существуют области, где зло выступает либо меньшей степенью добра, либо только видимостью. В таких случаях зло оказывается не абсолютным, не субстанциальным и потому принципиально преодолимым. Монизм вступает в свои права и заявляет об относительном и преходящем характере зла. Но даже при всей ничтожности *в себе* оно не пустое ничто *для нас*. В то же время есть сфера, где зло выступает осязаемой, вполне реальной, действенной силой против добра и как заправду персона, личность. В религиозной области подобное зло именуется дьяволом.

Вспомним «Выбранные места из переписки с друзьями». В своих религиозных переживаниях Н.В.Гоголь не раз остро ощущал личный характер злой силы. В статье «Светлое Воскресенье» он указал на зло в его неприкрытости. «Дьявол выступил уже без маски в мир», т.е. как чистая злоба. У Гоголя не было сомнений в бытии Божьем, но не было сомнений и в реальности «царства зла», которого он, однако, не страшился.

Дух зла выражается и в своеволии, и в сознательном противоборстве добру. Разве не сознательно-злая воля заявляет о себе в «подпольном человеке» Достоевского? Как не признать справедливость констатаций В.П.Вышеславцева о бесовщине «умного» противоборства: дух, ум, высшее сокровенное «я» может захотеть зла и решиться на преступление не по слабости плоти, а по силе духовного противления добру, «в силе гордого произвола злой воли».

В истории отечественной мысли дуализм добра и зла не представлялся неодолимым, но появляющиеся при этом затруднения все же требуют специального исследования. Дуализм издревле не только постоянно напоминает о наличии реального и действенного зла в мире, но и настаивает на его неизбывности в мире, на *метафизической* его природе. В зороастризме Ариман — такой же абсолютный принцип зла, как Ормузд — абсолютный принцип добра. В дуализме вопрос о происхождении зла бессмыслен, как и вопрос о принципиальной преодолемости его.

Монизм же отвергает существование абсолютного зла: поистине есть только абсолютное добро, и двух абсолютов быть не может. Трудно установить, что на чем основывается: монизм на оптимизме или наоборот, — скорее всего они взаимно поддерживают друг друга. Монизм оптимистичен относительно перспектив борьбы со злом. Он решительно развеивает сомнения в возможности привести мир к нравственному состоянию путем совершенствования. Дуализм не разделяет такого оптимизма. Его гложет червь сомнения. Принципиальный дуализм скептичен, он рушит всякую надежду на победу над злом.

В христианской философии мир представляется созданным в добре и красоте. Нет метафизического изначального зла. Есть зло физическое, есть различные виды и формы его: телесные и душевные болезни, эпидемии, голод. Есть зло социальное. Данное исследование касается главным образом морального зла. В моральной сфере нельзя мыслить основную сущность зла генетически зависимой от основной сущности добра, потому что трудности при таком толковании происхождения зла из благого порядка скорее увеличиваются,

чем уменьшаются. Зло не от Бога, на это указывает всякая теодицея. Ведь если «*на все* воля Божья» (включая ложь, зло и т.п.), то придется присоединиться к точке зрения свахи Феклы («Женитьба» Гоголя), «объясняющей» (=оправдывающей?) лживость одного жениха: «Такой уж у него нрав-то странный был: что ни скажет слово, то и соврет... Что же делать, так уж ему Бог дал. Он-то и сам не рад, да уж не может, чтобы не прилгнуть. Такая уж на то воля Божия».

Нам не на кого переложить вину за злодеяние. Не Бог, не социальные или иные внешние обстоятельства, а мы сами, злоупотребляя свободой выбора, создаем такую жизнь, в которой много зла. Моральное зло исходит от человека и обнаруживается через его поступки. Если кто-либо вступает на путь зла, то источник злодеяния кроется в нем самом, и он ответственен за свой поступок.

Совершать зло может лишь существо, наделенное свободой для осуществления добра. Даже в «заблудшем мире» для нас всегда есть возможность осмысленного и свободного вступления на путь добра. Станет ли этот путь настоятельной необходимостью и насущной нравственной потребностью? Может что-либо выступить порукой выполнения этого нормативного требования?

В нравственном отношении будет неприемлемой чрезмерностью прибегать к *доказательствам* объективной необходимости движения к добру. Можно приводить сколь угодно много доводов и аргументов в пользу духовного преобразования, поворота «на другую дорогу», к торжеству добра, но столь же много — против. И дело даже не в том, что полнота обоснований никогда не достигается. *Доказывать*, что объективная необходимость понуждает (а не просто способствует) обратиться к добру — значит заковывать свободный выбор в *необходимость*, подменять свободу к добру принужденностью к нему естественными причинами или логическими обоснованиями, чему свободная воля безусловно противится. Ибо объективная тенденция к добру, надежное обеспечение его осуществления одними необходимыми, не зависящими от нашей воли причинами, делает *свободное* движение к нему излишним и даже невозможным. Тогда друг добродетели просто подчинится естественному ходу вещей, ему даже лучше будет отказаться и от противоборства злу и не тратить понапрасну усилий к осуществлению добра, раз уж продвижение к нему причинно обусловлено и совершается помимо его воли.

Путь к нравственному добру есть путь свободы. Если бы такой путь был объективно детерминированным, то это означало бы низведенность действительно свободной воли до иллюзии или до бессмысленного придатка к натуральной необ-

ходимости. Моменты необходимости, способствующие претворению добра, не умаляют нравственное достоинство поступков, хотя для свободного выбора и принятия нравственно доброго решения благоприятно сопутствующие обстоятельства ошибочно было бы относить к *этически определяющим*.

Учитывая и принимая предпосылки, естественные условия и тенденции к нравственному добру, мы не относим их к *причинам* нашей нравственной устремленности, к причинам духовного возвышения. Ведь сами по себе указанные предпосылки и т.п. могут и не дать желаемого результата, ибо наряду с ними существуют мощные противодействующие факторы, и не только внешние. Собственным волевым (или слабovolным) актом мы сами же порой сдерживаем и парализуем в себе совесть, таинственного целителя духовной свободы, заключенного в каждом из нас нравственного «аутоврачевателя».

Если упование на исключительно объективный, силою естественной закономерности совершающийся, независимый от нашей воли естественно-исторический процесс развития, продвигающийся к (скорее желаемому, чем действительному) вытеснению зла, плодит моральное иждивенчество и обнаруживает свою нравственную непригодность, то не проложить ли путь к торжеству добра, наоборот, через волевое его внедрение в души людей, властным принуждением, вменением добра?

Но навязываемое добро встречает сопротивление воли, даже провоцирует — не только злую волю, но и благонамеренную — на сопротивление. Я, может быть, хочу добра, и готов творить добро, рассуждает герой Достоевского, но пусть никто не смеет вменять мне добро, принуждать к нему, ведь это было бы попранием свободы воли.

Известны, однако, варианты не только навязывания, но и радостного принятия обманчивых благодеяний, предпочитая которые, люди по собственной воле отказываются от дара свободы ради обретения относительных или мнимых благ, которыми вполне довольствуются, ошибочно (а то и с желанием обмануться) принимают их за высшие, хотя на деле те могут иметь даже отрицательную ценность. И это сопровождается отвержением истинного добра. (В самом добре не видят добра, — сокрушался на этот счет Гоголь.)

Свобода воли позволяет человеку направляться не только по пути добра, но и по пути зла. Она необходимо связана с *возможностью* зла, и *действительность* его есть результат злоупотребления свободой. Часто появлялся соблазн (и как отклик на него — «усердие не по разуму») отсечь саму *возможность* злоупотребления свободой, устраняя тем самым и свободу к добру — и все ради осуществления добра, — вообще без свободы, одною только принудительной силой. Но

это сделало бы человека не творцом, а *автоматом добра*. Обозримы и дальнейшие следствия: утратился бы смысл различения добра и зла, исчез бы из виду и критерий их различения — *абсолютное добро*.

«В нашу эпоху, — говорил Н.А.Бердяев (добавим: и в теперешнюю), — зло является по-новому украшенным. Не элементарное зло соблазняет, а зло сложное и запутанное. Пленяет неясность и мутность, влечет нарушение всех границ, всех межей, всех различий. Это верно для интимной жизни человека, но верно и для жизни общественной»¹.

Если строить этический монизм как единство, *примиряющее* в себе противоположности, то каков же будет в нем статус зла? Как будет оно соединено с добром? Что за мешанина между ними окажется в явлениях, в эмпирии! Каков будет критерий их различения? Если же добро и зло соединять *разрывно и состязательно*, то это будет дуализм. Может ли, даже при таких условиях несовместимости их, получиться нечто целостное?

Полагая инициативу преодоления зла не в объективный ход вещей, не в закономерность естественно-исторического процесса, а в свободный акт субъекта, В.С.Соловьев (в «Оправдании добра») все же находит, что огульное отрицание или полное уничтожение морального зла было бы попранием человеческой свободы, т.е. еще большим злом, так как делало бы свободное принятие добра невозможным, тогда как свободный выбор между добром и злом позволяет использовать последнее как нечто служебное, направлять в сторону добра. И потому безусловное отрицание было бы несправедливо. «И к злу мы должны относиться по-Божьи». Уж не призывает ли нас Соловьев к чему-то еще более постыдному, чем толстовское непривлечение?

Странному этому его положению, на первый взгляд, неприемлемому, служит хорошим пояснением следующее суждение Н.О.Лосского: «Всякое зло, болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением, или побуждением к раскаянию и т.п. В этом смысле даже и зло имеет служебную положительную ценность: в царстве злых существ оно используется как средство для исцеления их от зла»².

Еще Гоголь наставлял, что мы призваны в мир, чтобы «подобно самому Богу, все исправлять к добру, даже то, что уже испортил человек и обратил во зло. Нет такого орудия в мире, которое не было бы предназначено на службу Бога». Соловьев настаивает на существовании том же. Вслед за Соловьевым Лосский берется показать, что всякое зло, даже самое страшное, «невсемогуще, неабсолютно и не ли-

шено смысла»³. Это не означает, что нужно отказаться от борьбы со злом. Торжество добра не будет достигнуто без наших усилий. Сопротивление злу тоже есть *божеское* к нему отношение. Зло можно преодолевать и силою любви. В христианстве любить ближнего, даже врага своего, значит стараться сдерживать в нем проявление зла (как джинн в бутылки под тугой пробкой), дать пребывать лишь в сфере *возможности*, обуздать *реальное* зло, укротить, загнать в *потенциальность* (например, погасить вспышку ярости, заглушить порыв гнева) или же пленять злобу и ненависть в человеке добром и любовью.

Если наши увещевания злодея не помогают, значит, мы сами еще не достигли «высочайшего незлобия», и поэтому, заключал Гоголь, вина в нас же самих. Но когда ненасильственные способы воздействия исчерпаны, надо применять силу. Соловьев и Бердяев, Струве и Лосский, Франк и Ильин стоят на том, что к злу не должно быть пощады.

Зло — реальная, действенная, самостоятельная сила. Но *реальность* зла не следует отождествлять с его *непреодолимостью*. Зло и само как факт не остается неизменным. Оно может достигнуть предельного своего выражения, перерасти себя и изжить. Русские мыслители не упускают из виду это обстоятельство. Вл.Соловьев настойчиво повторяет мысль о тенденции к самоиспелению всего отвратительного, мерзкого, злого.

При чисто объективном ходе событий зло, доходящее до последней черты, само опровергает и ниспровергает себя. Но на смену упраздненному злу часто приходит новое зло. Как случайность, обольщаться которою нравственно свободные существа не имеют права, может появиться и добро, поскольку из отрицания следует что угодно. И в отвержении существующего («Так жить невозможно, невыносимо!») совсем не обязательно содержится положительное указание («Вот как надо, вот как следовало бы, вот как должно!»). Мы не можем обнадеживать себя ни природной, ни логической *необходимостью* появления добра из зла, — *такой необходимости* нет. Нравственная позиция не принимает благо, основываемое на злодеяниях и страданиях от них. Достаточно вспомнить слова Достоевского об отвержении благополучия, построенного на «слезинке ребенка». Но такое неприятие уже предполагает веру в добро.

Вера в нравственное добро не может основываться на естественной (натуральной) или логической необходимости. Вера в лучшую действительность, в высшую действительность коренится в ином порядке бытия. Ее нравственный смысл тесно примыкает к религиозному и переходит в него. Вл.Соловь-

ев в «Трех силах» показал, как трудно дать положительное интеллектуальное выражение этой вере, которая «не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или падает прямо с неба»⁴.

Прочувствовавший и осознавший реальную силу зла может утратить доверие к жизни. И тогда душу начинают тревожить мрачные ожидания. История переживается как мировая трагедия. Но застой на такой точке зрения не характерен для русского сознания. Посеянные православием «зерна высших нравственных ценностей», оставив в душе неизгладимый след, не позволяют удовлетвориться чувством неизбывной беспросветности. Грешник терзается разладом между своим поведением и чистым добром, приоткрывшимся в переживании высших ценностей. Рано или поздно это противоречие подтолкнет заблудшего выйти из тупика, побудит расстаться с низменными намерениями.

Русская религиозно-философская мысль не уповает на легкость такого освобождения. Сама история представляется ей (у позднего Соловьева и особенно у его последователей) движением к трагической развязке, к высшему своему напряжению и завершению, лишь за порогом которого можно ожидать наступление новой жизни (по выражению ап. Иоанна, «нового неба и новой земли»).

Переживание конца времен пробуждает эсхатологическое настроение, которое либо становится мрачным и сопровождается чувством безысходности, страхом не только личной смерти, но и всеобщей гибели, либо возвышается до оптимистической трагедии, восходит к радостному эсхатологизму. Только пройдя через крайние испытания бедами и несчастьями, можно, согласно этому воззрению, ощутить «воздух воскресения», неземные радости, высшую гармонию, новую жизнь.

Поддержкой и опорой светлым надеждам русских религиозных мыслителей служит святоотеческая мудрость. В усмотрении Григория Богослова, *злота* ограничена, и потому, исчерпав ее до предела, грешник все же повернет на путь добра, так что в конце концов ни в ком не останется зла. Григорий Нисский проповедовал, что неустанное изживание зла завершится апокатастасисом, всеобщим выправлением, и после Воскресения и Страшного Суда благиими станут не только грешники, но и сам сатана. «Эта надежда на всеобщее спасение, — тонко и верно замечает Лосский, — может быть основана не на теории законосообразной эволюции, а на ожидании *свободного* обращения к добру существ, испытавших гнусность зла и осудивших свое поведение»⁵.

Вехи этого пути выражены в Новом завете в откровенно антиномичной форме. Загадочное место Апокалипсиса (20, 2-7) послужило началом хилиазму, или миллениаризму — учению о тысячелетнем земном царствовании Христа после Его второго пришествия, пока сатана будет связан. Гоголь исповедовал и с энтузиазмом проповедовал этот вариант решения проблемы зла. «Связать сатану» может и человек, если обратится к помощи Божьей.

При этом учтем, что в авторе «Мертвых душ» с чрезвычайной силой звучали ноты глубокого трагизма, что в его сознании наметился мучительнейший антиномизм. В религиозном складе души Гоголя с его тревогами сказывается, по словам В.В.Зеньковского, неумение и внутренняя невозможность прикрывать глубочайшие антиномии, встающие перед религиозно ищущим духом. Нет надобности доводить эту метко схваченную черту гоголевского сознания до бойко разыгранной некоторыми исследователями карты трагизма в его воззрении, вследствие чего «выигрышем» оказывался демонизм, дьявольщина и доведение всего до безобразия и уродства (Мережковским, Бердяевым). Впрочем, Бердяев — не в интерпретации им Гоголя, а в своем собственном воззрении — приемлет иное направление, нацеленное на преодоление антиномизма и достижение гармоничной целостности.

Антиномизм связан либо с намерением пребывать в разладе и принимать это состояние за норму, либо со стремлением преодолеть антиномичность и воссоздать целостность души. Апокалипсис дает картину общей трагедии мира и человеческой истории. Однако там же говорится не только об испытаниях, но и о свершениях и предчувствии новых, еще неизведанных возможностей.

В православии выражен этот двоякий характер апокалиптики, мрачный и светлый. Этой апокалиптике, вдохновлявшей мыслителей XIX — начала XX вв., претит склонять голову перед разгулом сатанизма. Само православие, говоря словами Булгакова, полно света Преображения и Воскресения: «Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности, свойственной “царству не от мира сего”, остается место и для оптимистического, жизнерадостного отношения к жизни и в пределах земного существования»⁶.

Осложненное трагизмом, православное сознание не утрачивает оптимизма. Место надежде остается. «Если зеленеющее древо христианства кажется ныне увядшим, то не означает ли это того, что Садовником срезаны все старые побеги в винограднике Своем, чтобы тем сильнее произросли новые?»⁷. Вопрос заключает в себе антиномию и надежду на положительное ее разрешение.

Классический образец вовлеченности в рассматриваемую антиномию с попытками найти ей разрешение представляет философствование Владимира Соловьева. В ранний период творчества (в «Чтениях о Богочеловечестве» и других произведениях) его мировоззрение весьма оптимистично и гармонично, к концу жизни оно диссонансно (в «Трех разговорах») и радикально эсхатологично (в «Повести об антихристе»). Первоначальный этический монизм не отвергнут им, хотя дуализм уже допущен, но отнюдь не утверждён как окончательная точка зрения.

Булгаков верно разъясняет этот ищущий и испытующий взгляд философа: «Нельзя просто сказать, чтобы Соловьев отказался от одного мировоззрения и перешел к другому, нет, оба они органически принадлежат к одному и тому же христианскому мировоззрению, которое он всегда исповедовал, и в сущности ни того, ни другого из них он никогда вполне и не отрицал, но в его религиозном опыте в разное время жизни с переменной силой психологически сочетались оба члена антиномии. Соловьев, однако, знал про эту антиномичность и с нею считался»⁸. Кроме того Соловьев вполне сознавал, что не всякое единство есть благо и не всякая разделенность — зло. Сама по себе связь между дуализмом и монизмом поначалу *дуалистична*, разрывна. Принцип монизма еще не вполне зрелый. Соловьев хорошо показывает это на примере эволюции мировоззрения Платона⁹.

Бердяев внес ясность и упорядоченность в отношение между монизмом и дуализмом. Он утверждает *монодуализм*. Дуализм *определяется* у него «исходным радикальным монизмом». Философ сознательно принимает антиномию и хочет ее изжить (а не логически устранять). Считая себя монистом, он «в пути» утверждает «расщепление», дуализм добра и зла. «Такой радикальный, революционный, непримиримый дуализм ведет к последнему монизму»¹⁰.

Зло носит антиномически амбивалентный характер, подчеркивает Бердяев, продолжая намеченный у Соловьева ход мыслей о саморазрушении отрицательных явлений жизни и о нашей возможности повернуть, в силу свободы выбора, от зла «на другую дорогу». Бердяев находит, что хотя зло и «ничтожно» (лишено сущности), ему все же приходится приписывать некоторый позитивный смысл, поскольку оно дает стимул к совершенствованию жизни. Н.Н. Бубнов еще резче обнажает эту антиномическую природу зла: «С одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой, оно есть также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления искушений...»¹¹.

Вопрос о природе зла — ахиллесова пята всякого монизма, в том числе и монодуализма. Трудность новых шагов в решении рассматриваемой проблемы в пределах монизма (включая монодуализм) состоит и в преодолении соблазна рационализировать иррациональное, и в попытках заключить тему зла в *систему* единства. Тому, кто придерживается принципа монодуализма, приходится продвигаться «по острию лезвия» — с одной стороны, остерегаясь преуменьшить значение зла (как это происходит, например, в логическом монизме), а с другой стороны, сохранить органичную целостность воззрения.

Проблематика этического монизма, в которую основательно погружена русская религиозно-философская мысль, не может получить удовлетворительного решения на путях рационализма, поскольку простирается в область, где не достаточно теоретического усилия разума, но требуется прежде всего непреклонность веры и решимость воли, где важнее не *знать*, а *верить*, не размышлять до бесконечности, отсрочивая торжество добра замешательством перед новыми и новыми затруднениями мысли, а действовать — энергично, напористо, преодолевать зло практически, здесь и теперь.

И если Зеньковский возражает Булгакову и Франку, что их *монодуализм* дает лишь «мнимую цельность системе»¹², то историк русской философии прав только в том отношении, что монодуализм не уместается в рациональную конструкцию, в «систему», что этот взгляд шире, он сверхлогичен и включает в себя иррациональное, охватывает *непостижимое*. Но этот же вариант открывает возможность оптимистичного решения, *сокрушения зла*, что предполагается «метафизикой всеединства», и составляет нерационализируемый момент, — по более жесткому выражению Булгакова, «тайну, нам совершенно неведомую и потому не подлежащую дальнейшему обсуждению»¹³.

А С.Л.Франк (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»¹⁴. Франк не старается укрыться от этого затруднительнейшего для всякого этического монизма обстоятельства, но обнажает его как очевидное-невероятное, как факт, который следует признать и всерьез иметь с ним дело, но и как факт невероятный, потому что его не должно быть.

Монодуализм как раз и приспособлен к тому, чтобы наиболее адекватным образом осмыслять (а не только констатировать) загадочную и антиномичную для рассудка проблему зла. Сторонники это

го принципа в русской религиозной философии не считают, что с его помощью преодолели все встречающиеся препятствия и исчерпывающе объяснили природу и происхождение зла. Путь дальнейших поисков не закрыт.

Примечания

- ¹ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 272.
- ² *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. М., 2000. С. 84.
- ³ Там же. С. 172.
- ⁴ *Соловьев В.С.* Три Силы // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 31.
- ⁵ *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. С. 89.
- ⁶ *Булгаков С.Н.* Православие. М., 2001. С. 216.
- ⁷ Там же. С. 253.
- ⁸ *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 432–433.
- ⁹ См.: *Соловьев В.С.* Платон и философия любви. Программа лекций // *Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 1115.
- ¹⁰ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 260.
- ¹¹ *Бубнов Н.Н.* Проблема зла в русской философии // Звезда. 1993. № 9. С. 152.
- ¹² *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д., 1999. С. 515.
- ¹³ Цит. по кн.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. С. 523. Зеньковский ссылается на книгу: *Булгаков С.Н.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 545.
- ¹⁴ *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 529.