

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

К.А. Мартемьянов

«Конкретность метафизики»: Ф.М. Достоевский в философии Н.А. Бердяева и С.Л. Франка

Мартемьянов Кирилл Алексеевич – аспирант школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: martemyanov1996@bk.ru

В статье обсуждается влияние мысли и творчества Ф.М. Достоевского на философию Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Рассматриваются парадигмальные для русской религиозной философии понятие и опыт «живого знания», а также его предвосхищение в творчестве Ф.М. Достоевского. В связи с тем, что проблема живого знания выходит за пределы чистой гносеологии, в статье также поднимаются темы этического идеала, смысла религиозной веры и ее экзистенциального значения. Кроме того, в статье представлены три взаимодополняющих проекта теодицеи в русской философии XX в. (Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева и С.Л. Франка), общим источником которых также является мысль Достоевского. В приложении к статье впервые публикуется перевод доклада русского философа, поэта и историка культуры Н.С. Арсеньева “The Central Inspiration of Dostoevsky” (Основная интуиция Достоевского).

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, религиозная метафизика, теодицея, живое знание, дух, бытие, экзистенциальный опыт

Формирование русской религиозной мысли XX в., по признанию ключевых ее представителей – В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.И. Шестова, С.Л. Франка, Н.С. Арсеньева и других, происходило под сильнейшим влиянием Ф.М. Достоевского, 200 лет со дня рождения которого отмечается в этом году. Именно Достоевский очертил поле моральных, экзистенциальных и религиозно-метафизических проблем, рассмотрению которых посвящены главные, системообразующие труды выдающихся отечественных философов [Жукова, 2017, с. 566–568]. Во многом интерес к творчеству Достоевского у русских мыслителей, как справедливо указывает Б.Н. Тарасов, связан с тем, что автор «Братьев Карамазовых» тщательно разрабатывает две основополагающие логики развития человека и мира – «с Богом» и «без Бога» [Тарасов, 2017, с. 154].

Один из крупнейших представителей русской философии Н.С. Бердяев небезосновательно утверждал, что «все наши метафизические идеи идут от Достоевского» [Бердяев, 2016, с. 502]. Более того, Бердяев считает, что метафизика может

быть отныне сохранена лишь в том виде, какой она имеет у Достоевского [Бердяев, 2016, с. 501], т.е. в предельной экзистенциальной *задетости* ее проблемами – невозможности жить вне сосредоточенности на вопросах о Боге, добре и зле, смысле и смерти. Именно эта *задетость* является, по Бердяеву, признаком *конкретности* метафизики Достоевского. В понятии «конкретности» Бердяев, как нам представляется, схватил сущностную черту не только творчества Достоевского, но и русской философии в период наивысшего расцвета религиозной метафизики. В рамках исследования мы попробуем сначала истолковать, в чем проявляется «конкретность метафизики» Достоевского, а затем проследить ее влияние на определяющие для метафизики Н.А. Бердяева и С.Л. Франка концепты. На наш взгляд, именно опыт «конкретности» не просто заимствуется русской мыслью у Достоевского, но становится парадигмальным для нее. В этом опыте русская философия опознает свою самобытность, отделяя себя от «отвлеченности» (В. Соловьев) или «меонизма» (В. Эрн) европейской мысли. Так о какой же конкретности идет речь?

Христианская метафизика Достоевского и ее философская концептуализация

Под *конкретностью* следует понимать, во-первых, *способ проживания* той или иной идеи, – проживания, вбирающего в себя и познающую, и чувственную, и духовно-волевою грани человеческого опыта. Такое понимание «конкретности», явно обнаруживаемое в произведениях Достоевского¹, можно назвать предвосхищением одного из ведущих концептов русской мысли – *цельного* (в формулировке В.С. Соловьева) или *живого* (в формулировке С.Л. Франка) знания. Ключевая особенность такого знания состоит в том, что оно включает в себя *сущностные экзистенциальные запросы* человека. Так, в «Положительных началах цельного знания» В.С. Соловьев замечает: «Цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера; оно должно отвечать *всем потребностям* человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере *всем высшим стремлениям* человека» [Соловьев, 1996, с. 229; *курсив наш.* – К.М.]. Таким «высшим стремлением» является, к примеру, стремление к преодолению наличного состояния действительности, – состояния, омраченного разладом, страданием и господством закона смерти. Своеобразная интерпретация этого феномена *несогласия* с наличным порядком мира, эксплицированного Достоевским уже в «Записках из подполья»², станет для русских философов метафизическим «окном» – тем *разрывом* в мире, который подрывает абсолютность его законов.

Концептуализация противостояния *законов мира* и *опыта личности* была сущностной чертой самых значимых русских философских систем XX в. Так, например, *трагедия объективации* и *этика творчества* выражают и преодолевают этот

¹ С.Л. Франк отмечает, что *идеи* у Достоевского есть живые имманентные силы, определяющие судьбу человека – см. *Frank S. Dostojevskys Weltanschauung* // BAR. S.L. Frank Papers. Box 11. Цит. по: [Цыганков, Оболевич, 2019, с. 136].

² См. знаменитый отрывок, в котором герой отказывается смириться перед железной необходимостью законов логики и природы: «Помилуйте, – закричат вам, – восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следовательно, и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т.д., и т.д.». Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватало» [Достоевский, 1998, с. 312].

конфликт в философии Н.А. Бердяева³. Не будет преувеличением сказать, что в философии С.Л. Франка ключевую роль играет выявление трагической асимметрии между человеком и миром, на чем, в свою очередь, базируется оригинальное онтологическое «доказательство»⁴ бытия Бога. Согласно этому доказательству, очевидность существования Бога не выводится логически из понятия о Нем, а усматривается в самом экзистенциальном опыте ищущего: в сознании собственной безосновности Франк видит *смутное знание* о том, к чему (точнее, к Кому) нужно стремиться, чтобы превзойти свое несовершенство, а само наличие этого знания воспринимает как свидетельство *метафизичности, не-от-мирности* человеческого бытия⁶, т.е. того, что, по словам Зосимы из «Братьев Карамазовых», «корни наших чувств и мыслей не здесь, а в мирах иных» [Достоевский, 1976, с. 290]. Именно в свете сказанного стоит понимать его же емкую фразу о том, что «единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности...» [Франк, 1997, с. 313]. И примечательно, что истоки своей версии онтологического доказательства Франк видит именно в творчестве Достоевского. В своей работе «Теодицея Достоевского», изначально написанной по-немецки, Франк отмечает, что Достоевский утверждает особое доказательство бытия Бога, основанное не на логической достоверности, а на Его самоочевидности. «Своеобразие воззрения Достоевского при этом заключается в том, что для него основание, из которого выводится очевидная реальность Бога, – не понятие схваченной в мышлении сущности Бога, как это встречается у соответствующих богословов и философов, но (в обоих случаях лучше снять) конкретный образ Божий. «Тот, кто однажды познал образ Христа и позволил ему повлиять на себя, тот с полной очевидностью знает, что он более убедительный, потрясающий и вместе с тем в глубочайшем смысле слова, более реальный, чем вся реальность мира» [Frank, 1936, S. 10]⁷.

Установленная нами связь между мыслью Достоевского (в частности, способом бытия его персонажей) и концептом цельного (живого) знания в русской мысли подтверждается схожим *пониманием истины* в обоих случаях. Мы помним, что, различая между «математически доказанной» (и потому *действительной*) истиной и идеалом Христа, Достоевский без сомнений выбирает второй [Достоевский, 1985, с. 176]. Подобный выбор возможен лишь при условии четкого разделения логики «ума» и логики «сердца», более того, при условии признания, что вторая логика по своему ценностному значению превосходит первую. Комментируя эту важнейшую дилемму, немецкий философ Рихард Лаут точно отмечает, что Достоевский «противопоставляет реальному познанию закона *становления и исчезновения* размышления о смысле и ценности», добавляя, что выбор Христа свидетельствует не о «самодурстве или слепой партийности», а о том, что «Достоевский придавал вопросу о смысле и ценности принципиально большее значение, чем эмпирическому познанию» [Лаут, 1996, с. 332–333].

³ См., например, работу Бердяева «Дух и реальность», в которой этот конфликт выражен наиболее остро [Бердяев, 1994б, с. 364–475].

⁴ «Доказательство» взято здесь в кавычки, ибо речь идет не столько о логическом заключении, призывающем принять *именно такое* положение дел, сколько об очевидности, возникающей в результате волевого усилия «направить взор на предмет религиозного опыта и при этом напрячь духовный взор, чтобы подлинно рассмотреть то, что есть» [Франк, 1992, с. 253].

⁶ «Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо *противостоящего* человеческому бытию, есть тем самым его необходимый *коррелят*, т.е. что связь с Богом есть *внутренний признак* самого существа человека» [Франк, 1992, с. 313].

⁷ Цит. по: [Аляев, Оболевич, Резвых, Цыганков, 2021].

Введение Достоевским двух типов истины имело *непосредственное* продолжение в философии С.Л. Франка. Так, в своей поздней работе «Свет во тьме» (1949) Франк, говоря об основаниях христологии, так же указывает на два фундаментально различных смысла слова «истина». С одной стороны, истина понимается как совпадение мыслимого с действительным (т.н. корреспондентская концепция). Эта трактовка, принятая в научном познании, отвечает за ориентацию человека в мире и дает инструменты для власти над ним; с другой стороны, в силу недостаточности такой истины *для нас*, Франк выделяет иной тип истины, которая открывается в опыте приобщения к подлинной реальности⁸. По Франку, именно в этой опытно проживаемой истине преодолевается шаткость и беспочвенность нашего личного существования [Франк, 1998, с. 89–90]. В пределах концепта «живого знания» бьется и мысль Бердяева, хотя он никогда не обращался к этому понятию напрямую. Ведь именно в свете живого знания может быть понято его восприятие истины: «...истина должна быть соизмерима с моей духовной природой, с моей духовной жизнью. Она не может быть для меня внешней, деспотически меня насилующей» [Бердяев, 1994а, с. 103].

Итак, мы прояснили первое значение слова «конкретность», показав как его смысловое присутствие в мысли Достоевского, так и его ведущую роль в дискурсе русской религиозной философии. Перейдем ко второму значению.

Конкретность, во-вторых, указывает на преодоление *разделенности* «сознания» (как принципа субъективности) и «бытия» (как принципа объективности) – преодоление, предполагающее опыт живой связи с реальностью и всем ее содержанием. В случае Достоевского это преодоление явлено как в *действующем* характере поведения многих его персонажей, так и в его собственных размышлениях. Так, в подготовительных материалах к роману «Бесы» Достоевский, пытаясь охарактеризовать Ставрогина, указывает на то, что «идея владеет им» и, «раз поселившись в его натуре, требует немедленного применения к делу». Комментируя это видение, русский мыслитель С.И. Гессен выходит на более обобщенное понимание того способа, каким существуют персонажи Достоевского: «...подлинное лицо есть у Достоевского всегда воплощение идеи, проявляющейся однако как метафизическая сила *во всем образе действий данного лица*, а не в одном только его мышлении или его словах» [Гессен, 1932, с. 49]. Кроме того, стоит обратиться к концепту «*живой жизни*», который встречается и в произведениях, и в записных тетрадях писателя. И хотя некоторые исследователи считают, что окончательный смысл этого «туманно-мистического идеала» утерян [Мочульский, 1995, с. 339], все же мы можем сформулировать некоторые его константы.

Впервые Достоевский вводит мысль о «живой жизни» в повести «Записки из подполья» (1864). Здесь она апофатически определяется как нечто противоположное отвлеченному мечтательству и «подпольной» жизни, т.е. жизни в пределах только своего сознания, жизни, неспособной переступить порог этого сознания⁹.

⁸ «Подлинная реальность» у Франка – это философски определенное, а не туманно-мистическое понятие. Оно означает единство объективного и личностного бытия, – единство, «непредставимое в творении» и потому относящееся только к Богу [Франк, 1997, с. 323].

⁹ Показательно последнее событие «Записок из подполья», точнее, сопровождающие его переживания героя: оскорбив Лизу и вынудив ее уйти, он выбегает на заснеженную улицу, всем существом желая вернуть ее, но затем в очередной раз проваливается в «подполье», т.е. позволяет сознанию притупить острое стремление к действию, цинизму – чистое желание сердца. Этот переход виден в следующем отрывке, состоящем почти полностью из внутреннего монолога героя: «Куда пошла она? и зачем я бегу за ней? Зачем? Упасть перед ней, зарыдать от раскаяния, целовать ее ноги, молить о прощении! Я и хотел этого; вся грудь моя разрывалась на части, и никогда, никогда не вспомню я равнодушно эту минуту. Но – зачем? – подумалось мне (курсив мой. – К.М.). – Разве я не возненавижу ее, может быть, завтра же, именно за то, что сегодня целовал ее ноги? Разве дам я ей счастье? Разве я не узнал сегодня опять, в сотый раз, цены себе? Разве я не замучу ее!» *Я стоял на снегу, всматриваясь в мутную мглу, и думал об этом* [Достоевский, 1973, с. 177].

Именно в этом смысле подпольный герой «отвыкает» от *живой* жизни и даже чувствует к ней омерзение [Достоевский, 1973, с. 178]. В записной тетради того же года («Записки из подполья» уже опубликованы) Достоевский, углубляясь в тему конфликта подпольности и живой жизни, вводит дополнительные коннотации. Здесь «болезненность» обособленно-личного сознания объясняется двумя свидетельствами: во-первых, потерей «живой идеи о боге», а во-вторых, тем фактом, что в состоянии обособленного сознания человек «чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и всё сознает» [Достоевский, 1980, с. 192]. В этой записи еще не утверждается, что отрыв от Бога *и есть* отрыв от «источника живой жизни». В эксплицитном виде Достоевский выскажет это спустя 12 лет в «Дневнике писателя» за 1876 г., обострив это высказывание мыслью, что безрелигиозное сознание, опытно оторванное от идеи бессмертия, логически должно приходиться к отчаянию, а от него – к самоубийству. Самосознающая жизнь, скованная «косными законами природы», которые в конечном счете уничтожают все живущее, воспринимается как неоправданная. Любые же идеалы, принимающие эти условия, – как бессмысленные из-за своей бессильности против них. «В результате ясно, что самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человечка, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещающая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей... Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство... Словом, *идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь* (курсив наш. – К.М.), ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества», – формулирует писатель [Достоевский, 1982, с. 49–50].

Таким образом, «живая жизнь» понимается как жизнь, *осмысленная и оправданная в своих последних основах*, а таковой, по Достоевскому, может быть лишь та жизнь, которая восприняла идею собственного бессмертия. Без сопряжения с ней жизнь оказывается не «живой», а отравленной тоской или помраченной чувственными аффектами. Опыт бессмертия же обретается в практике преобразования себя в «я» Христа. Содержательной стороны этой практики мы коснемся ниже. Сейчас же нельзя не отметить, что Достоевский здесь в емкой форме уже предвосхищает основные константы «Смысла жизни» С.Л. Франка (1923) – текста, который с философской скрупулезностью обосновывает религиозную интерпретацию этого вопроса. Франк формулирует два условия осуществимости смысла жизни: первый из них – существование Бога, а второй – достижимость для нас жизни в Боге, возможность нашей причастности к Нему [Франк, 2003, с. 54]. В основании этих условий лежит интуиция того, что достижение смысла жизни прямо связано с возможностью преодоления собственной временности и смерти. То есть основным условием осуществленности смысла является *непрерывное присутствие личностного сознания этого смысла*. И наоборот: признание неизбежности того момента, в котором нить личностного сознания окончательно обрывается (смерти), есть одновременно признание невозможности того, что жизнь может быть осмысленна. «Мы должны иметь возможность преодолеть все обесмысливающую смерть», – пишет Франк [там же, с. 56].

Итак, мы прояснили конкретность мысли и опыта Достоевского, во-первых, на примере его предвосхищения концепта «живого знания», а во-вторых, через понятие «живой жизни», которое мы пока поняли как чисто внутреннее состояние, характеризующее опыт связи с Богом и, как следствие, осознания своего бессмертия. Теперь мы должны поставить вопрос: каким образом «живая жизнь» осуществляется в мире? Имеет ли она этическое измерение? Разработке этого вопроса посвящена

одна из «тайных» записей Достоевского от 16 апреля 1864 г. (на следующий день после смерти его первой супруги), которая была обнаружена Б.П. Вышеславцевым и опубликована в 1932 г. с сопроводительным комментарием¹⁰. Вышеславцев дает следующую характеристику этому отрывку: «Метафизика смерти ставит сразу все проблемы посюстороннего и потустороннего мира. И потому медитация Достоевского вырастает в грандиозную этическую систему, решающую проблему смысла жизни, смысла любви, смысла развития и вечного человеческого стремления к совершенству» [Вышеславцев, 1932, с. 291].

В этой краткой, но философски заряженной записи Достоевский уже в имплицитном виде предвосхищает главные, преимущественно этические, интуиции русской религиозной мысли XX в. Эта схожесть этических установок коренится в общем источнике – Евангелии, т.е. как в случае Достоевского, так и в случае русских религиозно-философских систем XX в. речь идет об этике, основанной на образе, словах и способе поведения Иисуса Христа. Так, Достоевский говорит о Христе как об «идеале человека во плоти», после появления которого становится ясно, что высочайшая точка развития, высочайшее назначение личности заключается в том, чтобы, дойдя до полноты саморазвития, «как бы уничтожить свое я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Достоевский, 1980, с. 172]. И именно подобное действие отказа от своего «я» и служения другому, представленное в коллективном масштабе, создает состояние «рая», «соборности» или «Царства Божьего». Важно сказать, что Достоевский далек от утопизма, он трезво сознает, что это этическое действие, основанное на беззаветной любви к другому, *неосуществимо целиком* в текущих, «земных», условиях, ибо «закон личности на земле связывает». Поэтому текущее состояние человека, которое прервется только физической смертью, есть всегда состояние *переходное, борющееся и стремящееся*.

Эту этику любви особым образом, формулируя авторские концепты объективации и творчества, разрабатывал Н.А. Бердяев. Любовь к другому (не только к человеку, но и к животному или растению) он понимал как *величайшее* обнаружение творчества в жизни [Бердяев, 1994б, с. 447]. Если творчество в первичном значении связано с производством тех или иных объектов и потому с наращиванием объективированного (по Бердяеву, «падшего») бытия, то творчество любви уничтожает объективацию, расчищая место для внутренней взаимосвязи, для «я» и «ты». Само это состояние единения двух лиц в любви Бердяев воспринимает как *частичное* пришествие Царства Божьего, как преобразование наличного бытия, происходящее в жизни двух соединенных людей. «Любовь означает прорыв за объективированный мир и проникновение во внутреннее существование. Исчезает объект и открывается “ты”. Поэтому во всякой подлинной любви непременно приходит Царство Божье, иной порядок бытия, отличный от нашего падшего, выброшенного наружу, объективированного мира» [Бердяев, 1994в, с. 313].

Проблема теодицеи

В рамках рассмотрения проблемы религиозного опыта и познания, а также этики любви, исходящей из этого опыта, возникает важнейшая для религиозно-философской традиции проблема теодицеи. Уверенность в присутствии Бога и опыт мира, который радикально не соответствует статусу божественного творения в силу

¹⁰ О неизвестности этой записи до 1932 г. Вышеславцев пишет так: «Когда этот отрывок был мною прочитан на юбилейном собрании в память Достоевского, я мог убедиться, что он неизвестен никому, даже знатокам Достоевского» [Вышеславцев, 1932, с. 293].

зла, господствующего в нем, неизбежно ставит вопрос: как совместить бытие совершенного Бога с миром, который «во зле лежит»?

Можно сказать, что именно Достоевский пробудился от «догматического сна» рациональной теодицеи новоевропейской метафизики. Франк небезосновательно говорит о том, что, «вероятно, со времен книги Иова эта проблема никогда так безжалостно-остро не была поставлена в человеческом сознании и столь мучительно пережита, как у Достоевского» [Frank, 1936, S. 104]. И действительно, «бунт» Ивана Карамазова (в частности, рассказанная им история о мальчике, которого до смерти загрызла свора цепных собак по произвольному приказу генерала) окончательно подрывает убедительность типичных для рациональной теодицеи высказываний о том, что существование зла «вписано» в изначальный порядок мироздания и потому служит его совершенству¹¹. Как бы вторя Ивану, против рациональной теодицеи категорично и даже обвинительно выступил Б.П. Вышеславцев: «...зло, ведущее к “лучшему в этом лучшем из миров”, становится сугубым злом; зло, ведущее к “прогрессу”, справедливому строю – есть наихудшее зло, зло, имеющее дерзость оправдывать себя, вообразившее себя добром... Всякая телеологическая рационализация исторического процесса есть предприятие имморальное» [Вышеславцев, 1928, с. 16]. Стройности теоретических конструкций здесь противостоит трагический и нравственно возмущенный опыт личности, не понимающей, как – при допущении присутствия благого и всемогущего Бога – возможна насильственная смерть невинного ребенка. Достоевский настолько обострил проблему теодицеи для религиозного сознания, что почти ни один крупный русский философ XX в. не смог обойти ее стороной.

Интуиция глубокой поврежденности объективного мира достигает радикального размаха в философии Н.А. Бердяева. Не будет преувеличением сказать, что гносеология, онтология и антропология Бердяева непосредственно связаны с восприятием мира как зла, поработавшего человека, и, следовательно, со стремлением освободиться от него. Отсюда же возникает проблема оправдания бытия Бога, которую Бердяев решает гностическим способом¹². Отбрасывая мысль о том, что свобода человека в качестве одного из источников зла в мире могла быть сотворена Богом, Бердяев мыслит свободу как *изначально иное* по отношению к Богу, а значит, полностью равноправное Ему [Бердяев, 1993, с. 39]. Из показанного таким образом бессилия Бога по отношению к злу мира (Он не властен над *несотворенной* свободой) Бердяев выводит образ страдающего и нуждающегося в человеке Бога. Подобная оптика, однако, подрывает сами основания религиозного опыта, ибо страдание, нужда и зависимость от внешних сил есть наша, исключительно человеческая, *тварная* черта, от которой человек желает освободиться посредством богообщения. Но как сможет он освободиться от нее, если сам Бог находится в плену этих же состояний? Выступив против рациональной теодицеи, Бердяев парадоксальным образом восстановил ее. Разница этих систем лишь в следующем: если классические теодицеи оправдывали оптимистическое отношение к миру (частное зло служит совершенству целого), то Бердяев создает пессимистическую теодицею (свобода и Бог находятся в изначальном и, видимо, непреодолимом противоборстве).

Этих недостатков лишены иные версии теодицеи, возникающие в русской религиозной мысли XX в., из которых, помимо специально интересующей нас антиномической теодицеи С.Л. Франка, мы упомянем также «трагическую теодицею»

¹¹ Ср., например, позицию Фомы Аквинского, в том или ином виде дошедшую до Спинозы и Лейбница, согласно которой «ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали не только вечные, но также и тленные вещи», и «вселенная лучше и совершенней оттого, что некоторые вещи могут отпасть...» [Фома Аквинский, 2006, с. 607].

¹² Подробнее см.: [Мартемьянов, 2020, с. 143–159].

Б.П. Вышеславцева, которая располагается как бы «между» теодицеями Бердяева и Франка. Отметим, что как Вышеславцев, так и Франк черпают вдохновение из мысли Достоевского.

Согласно Вышеславцеву, неверной является уже сама исходная позиция, из которой задается фундаментальный вопрос теодицеи (как можно оправдать Бога?). В ней человек берет на себя роль судьбы, ставит категории и нормы своего логоса выше Промысла. Более того, сама логика Промысла с присущей ей непостижимостью вытесняется за пределы опыта. На мир и Бога как бы набрасывается сеть рациональных, т.е. понятных уму, категорий, и тем самым человек оказывается отрезанным от опыта *абсолютно иною*. Вышеславцев совершает смелый и оригинальный шаг. Теодицея, говорит он, может быть *только* трагической. Апорию, которая ставится теодицеей, нужно *принять* во всей ее неразрешимости. Вышеславцев даже находит в *самом* опыте трагедии своеобразное свидетельство присутствия Божества: «Только здесь находит свое объяснение тот странный духовный опыт, что в страдании, безвыходности и Богооставленности – всего сильнее чувствуется присутствие Божества; здесь, в предельном трагизме – заключается настоящая “Теодицея”, ибо здесь обнаружение Божества – в непонятности его Промысла» [Вышеславцев, 1928, с. 21]. Трагедия выбивает нас из колеи упорядоченной и устроенной жизни, она вызывает в нас вопрос «за что?» – и именно в нем зияет бездна несоизмерности между нашими представлениями о том, как «должно быть», и событийной логикой самого бытия. В итоге Вышеславцев, поддерживая Бердяева и одновременно оппонировав ему, утверждает и страдающее участие Бога в мире, и *в то же время* Его абсолютную непричастность миру: «...Бог участвует в трагизме бытия и вместе с тем за пределами (“абсолютен”), “отрешен”) по отношению к трагизму бытия, не участвует в нем. Только такая апория адекватна предельной глубине и таинственности вопроса. Одностороннее, недиалектическое решение было бы бедным: только страдающее, или только блаженное божество неполно» [там же, с. 31].

Похожим образом разрабатывается теодицея С.Л. Франка. Франк признает эмпирически-активную реальность зла, но вместе с ней и невозможность рационально объяснить ее наличие с религиозной точки зрения: «Объяснить зло значило бы обосновать и, тем самым, оправдать зло. Но это противоречит самому существу зла как тому, что *неправомерно*, что *не должно быть*... теодицея в рациональной форме невозможна, и самая попытка ее построения не только логически, но и *морально и духовно недопустима*» [Франк, 1990, с. 531, 539]. Отказываясь таким образом от всякого теоретического рассуждения, выводящего зло из предшествующего *чего-либо*, Франк призывает к экзистенциально-этическому разрешению проблемы теодицеи. От установки обвинительной претензии к Богу и его замыслу нужно перейти к самообвинению, к сознанию вины за тот грех, который вошел в мир *через меня*. И примечательно, что это разрешение теодицеи Франк открыто заимствует у Достоевского, лишь перекладывая его на систематическую философскую речь. Приведем важнейший отрывок из уже упомянутой статьи Франка «Теодицея Достоевского», в которой ясно и лаконично развернут этот ход мысли: «Сознание вины и свободы не может и не должно быть объективно-предметным, оно не должно быть направлено на что-то иное вне нас самих – будь то человек (в абстрактно-объективном смысле), мир или сам Бог; оно должно быть пережито и схвачено лишь как самосознание. Связанное с этим обвинение должно быть самообвинением. Наблюдение *мировой дисгармонии* должно быть понято, как: я сам несу вину и ответственность за весь грех и все зло мира. *Человек должен повернуть свой духовный взгляд и увидеть в себе самом, в своем собственном внутреннем существе ту точку бытия, из-за которой грех и вся дисгармония прорвались в мир*» [Frank, 1936, S. 13].

Как мы можем видеть, мысль Достоевского стала для виднейших представителей русской философии важнейшим источником не только для эксплицитной постановки