

АКСИОЛОГИЯ



Валентин ЛАЗАРЕВ

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии российской истории. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lazaryev1@rambler.ru

«ОЧЕВИДНОЕ-НЕВЕРОЯТНОЕ» В ВИДЕНИИ ДОБРА И ЗЛА

Исследуется, состоятельны ли попытки преодолеть несчастную расторгнутость между воззрениями западников и славянофилов. Обострявшийся со второй половины XIX в. жизненный трагизм порождал необходимость совершенствования и преображения самих принципов подхода в обоих направлениях философии, представлявшихся несовместимыми, перечасающими друг друга, а просто отказ от какого-либо из них в пользу другого, как и компромисс между ними, не мог считаться удовлетворительным решением. Трагической враждебностью западников и славянофилов тяготился Владимир Соловьёв, и создание им своего учения составило важный переходный момент в движении от ранних славянофилов к мыслителям эпохи религиозного ренессанса, ознаменовавшего восхождение славянофильства, возведение его проблематики на новую ступень путём серьёзного осмысления парадоксальности, не отвержения, а положительного освоения её и конструктивной разработки метода антиномического монодуализма.

Автор использует несомненные достоинства антиномического монодуализма как наиболее адекватного внутреннему способу раскрытия себя самой же изучаемой предметностью как методу самого предмета, применяемому в статье также и к самим его разработчикам и сторонникам. Этот метод выверяется также и самим научным подходом.

Исследование приводит к ещё не обнаруживавшимся прежде затруднениям и к дальнейшим теоретическим выводам относительно способа объединения западничества со славянофильством, одного преимущественно дуалистич-

ного, другого монистичного – в органичную целостность их обоих в монодуализме как принципе, нацеленном на приведение их к внутренне нерасторжимому единству.

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

1. Зло – начало метафизическое, но не абсолютное

В наше время стали замечать, что развитие интеллекта, прогресс знаний и рост просвещения сопровождаются не уменьшением, а ростом преступности. Нередко встречающийся ещё и теперь «этический интеллектуализм», объясняющий наличие зла неведением, сводящий зло к слабости или ограниченности человеческого ума, к недостатку в добре, не выдерживает современной критики. Вслед за историком русской философии В.В. Зеньковским мы можем с ещё большим обилием материала для подтверждений повторить: «Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, какие не знало прежнее время. Люди просвещённые, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия... но тем страшнее, тем утончённее формы зла, которыми так богато наше время» [10, с. 400]. Как ни важно улучшение условий жизни, оно не ведёт к исчезновению ненавистей и злобы, материальная обеспеченность не устраняет потребности причинять страдания другим людям, не искореняет поползновений к преступлениям.

Почему человек стоит перед искушениями зла, перед возможностью злодеяний? Не властвует ли над ним какая-то сверхчеловеческая, наподобие божественного источника, космическая сила зла? В древних персидских верованиях злое божество Ариман как раз и мыслится как такая сила, сеющая зло и разрушающая всё доброе, создаваемое богом добра – Ормуздом. Это есть система дуализма, дуализма добра и зла. Но дуализм в персидском сознании не доведён до конца. Зло не обладает творческой способностью, оно состоит только в разрушении и, значит, уже предполагает наличие добра, без которого разрушительная стихия зла не могла бы проявиться. В персидском сознании Ариман выступает как сила лишь тогда, когда уже начала действовать сила добра. Значит, зло не изначально. Кроме того, предполагалось, что Ормузд в конце концов победит и зло исчезнет. «Божество» же, которому предстоит быть побеждённым, не может считаться божеством в строгом смысле слова. Персидский дуализм не содержит последовательной разработки и в своём завершении несёт в себе какую-то неясность.

Подступ к положительному решению проблемы зла Зеньковский как православный мыслитель видит в христианской религии. В ней зло не признаётся особым бытием или сущностью. Неужели тем самым сразу же

устраняется вопрос о зле как таковом, «зле самом по себе»? Конечно же, под злом разумеется вовсе не «абстракция» в номиналистском смысле, а реальность, притом реальность вполне метафизическая. Ведь духи зла (злые ангелы) – это уже не «эмпирия», а христианская метафизика. Обсуждая вопрос в русле христианства, Зеньковский не принимает понятия о зле как особой «сущности», но он настаивает, что зло всегда имеет личное воплощение: недоброе дело в мире творят духи зла, и по сравнению с добрыми духами реальность злых духов переживается острее. Только вот манихейскому радикальному (т. е. *сущностному*) дуализму добра и зла не должно быть места. «Нет зла как сущности, но нет и безличного зла – зло всюду живо в личном чьём-нибудь бытии». Такого рода внутренне разнонаправленные подходы привожу не для принятия или отвержения тут же возникающих оценочных суждений, а для выявления *проблемности* в толкованиях в данном случае *зла* в его отношении к добру, к Божественной и человеческой свободе. Этика должна признать до конца, что, пока существует различие добра и зла, а следовательно, и наше посюстороннее добро, необходима борьба, неизбежно столкновение противоположных начал и сопротивление, т. е. упражнение и закаливание (укрепление, «возмужание») человеческой свободы.

Владимир Соловьёв, хорошо знавший и верно передававший линию рассуждений о зле как «свободном произведении индивидуальных существ», всё же прямо признавал несомненным потенциальное существование в них *зла метафизического*. Из свободной воли человека зло переходит в эмпирическую реальность, актуализируется, превращаясь из возможности в действительность. Укоренив, вслед за Шеллингом, зло в свободной воле человека, Соловьёв при уточнении своей мысли дал ей следующую неожиданную конкретизацию. Индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ физических. Они сами суть лишь следствия, или проявления, зла. Внешняя рознь их как существ физических есть прямое следствие определённого рода самоутверждения, именно эгоизма, который лежит глубже всякого материально обособленного индивидуального существования.

Соловьёв определённо развёртывает мысли о внедряющемся в человека сверхэмпирическом зле: «...зло, не имея физического начала, должно иметь начало метафизическое; производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своём природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир ... есть неизбежное следствие греха и падения, то, очевидно, начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, – иными словами: первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира» [15, с. 125–126].

В Евангелии растождествлён человек и зло в нём и указывается на необходимость борьбы не со злым человеком, а со злом в человеке. Он получил запрет на вкушение от дерева познания добра и зла и стал подвержен греховным соблазнам, о чём Зеньковский упоминает в своём перечне основ христианского понимания зла. Человек – только посредник, проводник в претворении зла, но в этом смысле и участник: «человеком грех вошёл в мир» (Рим. 5, 12), через человека (через согрешившего Адама), посредством него явился грех.

2. «Природа», свобода и «зло»

Но грех вменяется в вину самому человеку только с установлением закона (запрета, заповеди). Где есть закон, там есть признание нас вменяемыми. Преступивший закон является виновником преступления, которое есть его грех, его проступок. А что говорится в Евангелии о вольном преступлении человеком закона? Вполне ли оно своё в человеке? Своё – в свободно принимаемом и известном законе, а в отступлении от закона и в нарушении закона есть что-то и «не своё», непонятное: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю», «а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 15, 17). В приведённом месте послания ап. Павла говорится о невольном подчинении злу: мир подчинился суете не добровольно (Рим. 8, 20). «...По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 22–23).

А с другой стороны, злое опять-таки «прилежит мне», во всяком случае я предаюсь ему. Сама природа христианина предстаёт радикально двойственной: внутренний человек, духовный, оспаривается человеком внешним, живущим по плоти. «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут... А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8, 6–7, 10).

Человек всё же свободен, он волен выбирать. От каждого из нас зависит, поддаваться или не поддаваться «естественным» (природным) влечениям, соблазнам нашей плотской природы. Не так сильны соблазны, как мы сами себя к ним распяем, поучал авва Дорофей.

«Таков уж я по природе!» – ещё может считаться хоть каким-то «объяснением» проступка, но никак не оправданием. Я закавычил слово «объяснение», потому что это объяснение проступка «природой» – мнимое, оно даёт не большую ясность, чем «объяснение» повадок животных их природой, поскольку их природа в свою очередь узнаётся и выясняется из повадок, так что мы получаем порочный круг (проблему курицы и яйца).

Но какую бы ни принимали природу, даже в общем плане: природу *метафизическую*, она от этого ещё не есть *субстанция*. Среди различных толкований формулы Спинозы: «Бог, или субстанция, или природа», – угнездилось и такое: поступать в согласии со своей «природой» (натурой, складом характера, нравом) и есть свобода. Но ведь преодоление своих греховных и порочных наклонностей есть куда в большей мере проявление свободы, по сравнению с которым «свобода» в первом случае есть скорее принуждённость, пленённость, рабство у собственной природы, подчинённость ей. А мы только мним, что свободны, когда следуем своей «натуре», или же своему желанию, собственной воле, прихоти. Всё осуществляется естественно, натуральным образом.

Различение природы высшей и низшей, доброй и злой, нравственной и порочной, возвышенной и падшей и т. п. вносит существенные коррективы в общее понимание природы. Но существуют также разные ограничивающие, а то и расширяющие смыслы в понимании *природы*. Когда человека натурализируют, то природу нередко сводят к бездушной материи; когда природу антропологизируют и одухотворяют, то дело доходит порой до обоготворения её; то объявляют природу производной, вторичной, и сводят до миража, то возвышают до первичной и даже до единственной «субстанции». То природа берётся в очеловеченном (и одухотворенном) виде, то человек – в натурализованном. То природа – исключительно субъект, а человек – только объект её воздействий. Природа то приравнивается к сущности, то к генетической основе, то к духовному началу. Например: это не мы, а природа выговаривает себя через нас, так что от «нас» ничего не остаётся; это не мы, а природа видит человеческим глазом, слышит нашим ухом. И далее, это она приходит к самосознанию и философствует о себе через Фихте: «Я есть всё, Я и не-Я».

3. Парадоксы свободы выбора между добром и злом

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, с. 175]. Бердяев считает, что и само зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно имеет со-

вершенно лишённый сущности, негативный характер, проявляющийся в искажении и вырождении бытия. (И тем самым не устраняется, а удерживается одно из первоначально принимавшихся толкований Владимиром Соловьёвым морального зла как простого недостатка или лишённости добра.) С другой стороны, мы не можем не приписать злу и позитивного смысла, поскольку оно даёт стимул к совершенствованию жизни. Антиномизм зла можно уяснить ещё 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 будем рассуждать о торжестве добра непременно в терминах причинности, закономерности, неизбежности или если поруку окончательной победы добра станем искать в рациональных основаниях, то мы опять не выйдем за рамки детерминистской мифологемы об объективной необходимости наступления царства Божия. Как наводилось уже на мысль о противоположном этому детерминистскому подходу, о волюнтаристском решении вопроса борьбы со злом, то ведь и этот путь (а он тоже – насильственно навязывающий 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» [3, с. 292]. Бердяев связывает с этим выход к таинственной теме, заключённой 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 пришёл к признанию и принятию антиномичности: «Свобода – источник зла. Зло преодолевается свободой». (Не столь уж парадоксальным выглядит пояснение этого: «клин выбивают клином».) Свобода к выбору между добром и злом может быть и искажением Божественного, может быть и противлением его осуществлению. Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. Как верно толкует Бердяев: мы встречаемся с очень своеобразной диалектикой моральной свободы.

4. Устремлённость к Абсолютному ещё не есть сам Абсолют

Человек – не автомат добра. В своих поступках он свободен к добру. Но и к злу – тоже. Особенно в своём 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 образумят людей, обратят их сердца к правде и добру. Дело до крайности рискованное, и надемся, не бесконечное.) Тем большее значение приобретает согласование представления о Нём 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 заключённое в них содержание превышает силу нашего разумения? В самом деле, неужто бесконечный Божественный разум адекватно измерим конечным (а в христианских терминах – ещё и греховным) человеческим разумением? Не всё 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 путём 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 мы не только можем знать о них, 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 разнотворения и из нашей безусловной способности различать их. На этом зиждется и мораль, и учение о морали. Зло – не просто недостаток нашей проницательности в познании истинной сущности добра. И само по себе зло далеко не столь уж ничтожно, чтобы им можно было пренебречь и устраниваться от борьбы с ним. Случается, конечно, что оно оказывается плодом воображения или «дыркой от бублика», но не о таком зле 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. Соловьёва, в противовес утверждению о ничтожности или иллюзорности зла, персонаж диалога, выражающий точку зрения автора «Трёх 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 жёсткие 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» [6, с. 180].

Само по себе утверждение о реальности зла ещё 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 *действительность 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. Соловьёв, деятельность зла в последних напряжениях ведёт к его же самоотрицанию и самоустранению. В пользу благонамеренности так хотелось бы вместо «ведёт к самоотрицанию» сказать «приводит!», но это не очень увязывалось бы с некоторыми другими сторонами соловьёвской концепции зла. Но 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 неопределённость и недоговорённость, что объясняется, на мой взгляд, 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 подчёркивает дуализм в его построениях. Построение Соловьёва он называет модернизированным пантеизмом, удерживающим в себе совсем неорганично метафизическую раздвоенность. В метафизике всеединства Соловьёв устремляется к безусловному монизму, но не достигает его (мир выступает у него только *становящимся Абсолютом*). Устремление к чему-то как к цели, становление чем-то безусловным ещё не есть, конечно, само это *что-то*.

Надо, однако, признать, что и *направленность*, и *стремление*, и *становление*, – этим уже сказано немало. Сюда же надо присоединить важное соображение о наличии у Соловьёва нерасчленённой целостности, характеризующей его *исходную философскую интуицию*. «У Вл. Соловьёва, – замечает Бердяев, – была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божествен-

ного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлечённого и самоутверждающегося <...> Интуиция всеединства делает Вл. Соловьёва универсалистом по своей основной направленности» [5, с. 191]. (Так было и у его предшественников, ранних славянофилов.)

5. Переход к новой эпохе. Реакция на трагизм и мышление в полярностях

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 Соловьёва 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 ещё не достигнута. Где-то в самом целостном единстве затаился разлад, и уже А.С. Хомяков смутно ощущал его и пресекал в зародыше, не позволяя разрастись. Скрытый разлад наведывал и внутреннее состояние Вл. Соловьёва, использовавшего уже полемические приёмы, разнообразные мастерские уловки, а также сдерживающие усилия, чтобы справиться с ним. Образ Соловьёва загадочен, говорит Бердяев. «Он не столько раскрывал себя в своей философии, богословии и публицистике, сколько прикрывал противоречия своего духа. Есть Вл. Соловьёв дневной и ночной. И противоречия Соловьёва ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьёва дневного» [4, с. 582]. В новую эпоху первоначальная славянофильская целостность души определённо распалась. А западничество не оставалось только умонастроением, в нём развился дуализм как способ более адекватного подхода к самой эмпирической действительности – уже затронутой дуализмом, раздвоенной, нецельной, противоречивой, по-кантовски антиномичной. (Такою и проникала в Россию западная цивилизация, и такую же осваивалась нашей западной мыслью с петровских времён.) Явственнее обозначился в душах дуализм Бога и мира, раскол на жизнь в Боге и жизнь в мире. Стал чётче 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 серьёзные коррективы в собственное учение о целостности. Принцип их оставался, но не пребывал неизменным. Он получал дальнейшее развитие. В истории славянофильского сознания «фактом

революционным» назвал Бердяев явление Достоевского. «После Достоевского чувство жизни стало не таким, каким было до него. С Достоевского пошло катастрофически-трагическое жизнеощущение и настал конец бытовому прекраснодушию. 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 твёрдости не может быть у Достоевского. Достоевский приобрёл такое знание зла, которого не было у Хомякова. Чувство антихристового духа так характерно для этого нового сознания в православном и славянофиле. С сознанием надвигающейся опасности антихристового духа связано сознание двух градов – Грядущего Града Христова и града врага Христова. У Достоевского... есть жуткий ужас времён апокалиптических. Достоевский живёт в иной космической атмосфере, чем жили Хомяков и славянофилы, принадлежит к новой религиозной эпохе» [1, с. 151]. 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 счёте 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 если не отринуто, то оттеснено с переднего плана, из-за её 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 Неё». Трагическое мироощущение – это едва ли не главное, что принято выдавать за отличие нового славянофильства от старого, будто бы ещё 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 ещё не зрелой, не отягощённой трагическими конфликтами. Что дело обстояло 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 во всемирную тра-

гедию, а, напротив, старался духовно преодолеть в самом зародыше и укрыть от пытливых взоров. И, как правило, небезуспешно, свидетельства чему – факты его биографии, его поэзия.

В личности Гоголя, близком к кругу славянофилов, видны, пожалуй, только намёки на то, какие мучительные переживания должны были перегорать в его душе, чтобы плод его художественного творчества порой мог вызывать у читателей восхищение и прямо-таки приводить в восторг (знаменитая «Русь-тройка»). В то время ещё совсем неизвестный у нас датский философ Сёрен Кьеркегор (в «Наслаждении и долге»), явно исходя из личного творческого опыта, разоблачал такое превращение художником при объективировании его переживаний в произведении: душевные муки и страдания творца обращаются в его создании гармоничной мелодией, ласкающей наш слух. «Что такое поэт? – Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку».

В Хомякове преобразование переживаний и страданий в гармоническое мирочувствование оставалось более прикровенным и неразличимым, даже для большинства сочувствующих ему, налицо был только результат: целостность, твёрдость и неколебимость духа, – в отсечённости от становления, через которое реализован этот результат. Только вот в оценке его воззрения исходят из явленного результата, судят о нём уже в отрыве от процесса его достижения, в отторгнутости от скрытого пути к нему. Закрепляется впечатление, что Хомяков не *стал*, а как бы родился на свет Божий целостно собранным (каким представляют его нам Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский и др.). И в таком случае получается, что воззрение славянофила, его учение, можно истолковать не более как наивную целостность, ещё не ведающую трагедии человеческого существования, всю муку которого и сознание её приписывают себе неославянофилы, ставя себе в заслугу то, в чём (в сущности, по нежеланию признать) ими же отказано раннему славянофильству. А в русле представлений о разорванности с предшественниками Бердяев беспощаден даже к разработкам Владимиром Соловьёвым идеи Богочеловечества. «У Вл. Соловьёва богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию» [5, с. 196]. Учитывая настрой Николая Бердяева, можно понять, почему он в книге, посвящённой Хомякову, предпочёл не замечать (как «не относящиеся» к делу) или отстраниться от анализа трагедий славянофила «Ермак» (1826 г.), «Дмитрий Самозванец» (1832 г.). Не объяснять же неожиданное и временное пристрастие славянофила к трагедии (по меньшей мере как литературному жанру) заблуждением: забрёл, 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 присмотреться: не намечаются ли в его творчестве важные признаки подготовки к *последующей* ступени славянофильства?

При всём том неославянофилы совершенно правильно считают преимуществом перед своими предшественниками возвышение до монизма, уже усложнённого (если угодно – отягощённого) 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 преимущество в развитии традиции. Вот что происходит у Бердяева. Не явленная сторона учения вызволяется из сокрытости и выдвигается на передний план. Вслед за Хомяковым он признаёт Троичность в Боге как внутренне сплочённую целостность, где есть любовь, но нет раздора. Однако мысль Бердяева продвигается дальше: в Божественном Троиединстве нет ещё драматического напряжения, ведущего к расколу, который есть в тварном мире. Мир, решает Бердяев, и есть внутренняя драма Троичности.

Ближайшая задача философа заключается пока ещё 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 несёт 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 недре Троицы – страдание, вызванное злом и мраком. Только страдание это, уточняет Бердяев, не следует понимать как свидетельство несовершенства. Оно скорее говорит об обратном, поскольку берёт начало в безграничной Божьей любви.

6. О «надтреснутости» 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* ещё ничего не говорит против достоинств монизма. При помощи уподоблений придерживающиеся его поясняют: есть и на солнце пятна; кракелюры на полотне старого мастера не умаляют высокой эстетической ценности его творения. Круг этих представлений оказался близок историку отечественной мысли Зеньковскому. Вместе с тем он вполне отдавал себе отчёт, что далеко не всё в них гладко, и при анализе взглядов Соловьёва, Флоренского, Булгакова, Бердяева, Франка показывал, что проблема зла остаётся ахиллесовой пятой в метафизике всеединства. 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 расщеплённости охватывается и метафизическая «глубина».

Франк, как представляется, склоняется к мистике Якоба Бёме, известного своим учением о «тёмной 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, перестаёт быть Богом». И ещё у Франка там же и в том же духе: «Зло зарождается из несказанной бездны». Крайняя близость термина к представлению о «тёмной 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 всё 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 желания и умения понять адекватным способом – 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 её решения. Антиномичность в монодуализме Бердяева в том, что он, с одной стороны, заявляет о своём «радикальном дуализме», а с другой – о «радикальном монизме». Он признаёт и непреложную дуалистичность, и необходимость преодоления её (в религиозном опыте). Он признаёт 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 парадоксальных положений и в упрямом настаивании на них, 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 по сути продолжали, дополняли и углубляли славянофильский монизм, развивали то, что, не раскрывая, затаив в себе, несли их прямые философские предшественники (как это отмечено в связи с Хомяковым). Традиция славянофильства наследуется и продолжается – не без прерываний, не без перипетий.

7. О сочетании этического монизма и дуализма

После Вл. Соловьёва отечественные мыслители неумолимо вовлекаются в обсуждение напряжённого отношения между этическим монизмом и дуализмом, пытаясь 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 обоими 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 антиномичность и избежать односторонностей в истолковании. Настойчиво повторяются у него формулировки: «Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти». Наличие одновременно этих двух восприятий не даёт основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на какой-либо из противоположностей (или «всё в мире хорошо», или «всё в мире плохо»). Христианство не дуалистично и не одно-

сторонне, оно по существу есть восприятие трагизма в мире. О трагизме можно серьёзно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведёт ни к пессимизму (ведь мир всё же жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть).

8. 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, несёт 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 даёт нам христианское понимание мира» [14, с. 205–206; см. о трагизме также: 14, с. 268, 270, 276, 280–282, 300–302].

Но христианское намерение «до конца понять» мир в свою очередь означает ещё и «не впасть в крайность» (остерегаться односторонности). Таким образом, даётся заявка на очень своеобразный подступ 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 соединению их 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 неопределённую даль и представляет собою задание, бесконечную задачу.

В этом отношении сам русский историк философии всецело стоит на критикуемой им позиции Булгакова, Бердяева, Франка – не в упрёк будет сказано: не достигая, как и они, того, чего добивается от них. Монодуализм оказывается проблематичен (но не пессимистичен) в вопросе о преодолении зла. Проблематичен не в том неопределённом («ни то, ни сё») 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 неё не отмахиваются. Она требу-

ет приложения усилий, подлежит решению, *решается*, хотя опять-таки не в том понимании, в котором ожидают достижения беспроblemности или бестрагичности.

С.Н. Булгаков утверждал разорванность современного ему исторического бытия, 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 эоне начнётся обращение (даже сатаны) к Богу. Чаётся 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 её построения «не только логически, но и морально и духовно недопустима» (С.Л. Франк). *Решением проблемы оказывается её 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 придаёт 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 её существу <...> Тенденция преуменьшать тему зла, – добавляет Зеньковский, – вытекает из трудности её разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и монодуализма)» [12, с. 466]. Зеньковский стремится не к отвержению монизма, включая монодуализм, а к большей продуманности его, 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, с. 474].

Упорно продвигаясь к монизму в форме монодуализма и разделяя с другими философами все трудности на этом пути, сам Зеньковский всё же не достигает стройного, *органичного* сочетания монизма с дуализмом, хотя и критикует других именно за несовершенство их монодуализма и за неполноту (и потому – мнимость) достижения. Русские религиозные мыслители, одинаково придерживающиеся монодуализма, при обсуждении этой установки нередко и сами критикуют друг друга, выверяют и уточняют характер её в собственных построениях. При этом полагается, что сознание несовершенства, непрочности, уязвимости собственного воззрения не должно вести к отказу от дальнейшей разработки и от более углублённого осмысления его – по частям, по ступеням, поэтапно.

9. «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, всё-таки достичь и удержать органичную целостность воззрения.

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

А 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» [18, с. 529]. 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 всерьёз иметь с ним дело.

В русской религиозной философии сторонники монодуализма не считают, что с помощью этого принципа 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 ещё не предполагаемых ступеней решения. Пробиваться на следующую, более высокую ступень – доступно, имея в виду, что она не будет завершающей. Проанализировав попытки решения проблемы этического монизма, Зеньковский ни у кого не находит её окончательного решения. Философия этического монизма и влечётся к завершённому монодуализму, и вместе с тем остерегается самого касания такого синтеза, предчувствуя, что окончательное построение его претерпит тогда судьбу мотылька, устремившегося к пламени свечи, где его подстерегает гибель. Может быть, достигнув полноты и исчерпав своё последнее назначение, монодуализм и должен исчезнуть? В посюстороннем мире сама окончательность такого свершения тоже *проблематична*, что не устраняет *реальности* этой проблемы, потребности и необходимости её решать.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. 160 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 2000. С. 139–216.
3. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 2000. С. 241–295.
4. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АКТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 582–589.
5. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Отв. ред. член-корр. АН СССР Е.М. Чехарин. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
7. Булгаков С.Н. Избранное / Сост., авт. вступ. ст.: О.К. Иванцова; авт. коммент.: В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. М.: РОССПЭН, 2010. 734 с.
8. Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. 603 с.
9. Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 147–161.
10. Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996. С. 308–560.
11. Зеньковский В.В. Апологетика. М.: Лепта-Пресс, 2004. 543 с.
12. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ростов-на Дону: Феникс, 1999. 544 с.
13. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. Т. 2. Вып. 3. М.: Московский философский фонд, Московская философская академия, 1997. С. 431–466.
14. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996. 560 с.
15. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.
16. Флоровский Г.В. Вера и культура: Избр. тр. по богословию и философии / Отв. ред.: Д.К. Бурлака, И.И. Евлампиев. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. 862 с.
17. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 431 с.
18. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 183–554.
19. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 510 с.
20. Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 383 с.
21. Хомяков А.С. Философские и богословские произведения. М.: Книжный клуб Книговек: Терра, 2013. 590 с.

AXIOLOGY

Valentin LAZARYEV

DSc in Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: lazaryev1@rambler.ru

REFERENCE TO THE ARTICLE “OBVIOUS-IMPOSSIBLE IN VISION OF GOOD AND EVIL”

The material of the article is worldviews of Russian philosophers from XIX – to the middle XX century, mainly religious of them, upholding the tradition and historical development of views from early slavophiles and Vladimir Solov'ev up to the representatives of religious Renaissance, among them especially Nicolai Berdyaev. V.V. Lazarev tries to show why in the learning about Good and Evil in early Slavophiles the Evil appears only as reduced level of Good. Their Evil is neither Substantial, nor Absolute. It is only the absence of Good and is nothing by itself. Nothing Substantial is opposed to Good. Such is the manner of settling Monism in early Slavophiles. Their Monism is not only ethical, it is wider, it embraces the Cosmic view. The cognitive situation of Westerners is quite different. In their learning Evil appears almost as one more Substance, equal with Good, and creates dualism in moral and in knowledge.

The early Slavophiles are aimed to reach the Whole. They don't mention, that such intention may not be accomplished without the real presence of the Whole. And if the Whole is present, what is the sense of the aim as intention to reach it? It means that real beginning point in early Slavophilism is not the Whole, but something out of it, and the Whole itself is only the aim and has no real existence.

Slavophilism comparatively easily switches off antinomy at the very beginning, when it penetrates into consciousness and does not allow to be developed in it. Antinomism, being criticised, as well as ethical and cognitive dualism in western trend of Russian philosophy, is something empty, because Evil has no real existence. Even V. Solov'ev, who in early period of his philosophical development upholds the tradition of Slavophiles, hides

antinomism deeply in his soul as if the evil had no real existence at all. His first word is the Whole without contradiction, and everything in his learning is included into the organism of the Whole. It was closely connected with monism of early Slavophiles. But being excluded from conscience (like in Khomjakov's version) or reduced (in the manner of Solov'ev), antinomy does not disappear, but settles into sub-conscience and from this depth sends signs of its existence. Religious Renaissance as the later form of Slavophile's learning, comes to understanding, that the primary Whole in consciousness of each great philosopher in its deep ground inevitably contains antinomy.

To the consciousness of opposers to the analyzed direction of philosophers, everything, on the contrary, appears as separated from each thing and innerly divided. Primary for them is dualism of God and World, of person and Nature, as well as dualism of idea and reality. In the surrounding world and in our souls nothing is absolute, everything is relative. Do we need to mention about Good and Evil?

Should we take as the beginning of research the undeletable Whole (keeping in mind the highest existence: the Trinity in one Christian God; or, let it be one of other cases: the organic unity of Truth, Good and Beauty)? Or we must start from this or that separated abstract side of the whole, contrary to its concrete unity? The deviating and contraposed points of view mainly between Westerners and Slavophiles are given in the article not for immediate accepting or rejecting vaulting judgements, but for finding antinomies. Antinomies were something usual and normal for Orthodox Religion, even vital and inevitable for creative life as the air for breathing. The feeling of paradox gave rise and growth of spiritual energy. The best example is the Christian feeling in one: Golgotha and resurrection of Christ. One can notice the same antinomism in the reception by Christians the dogmas of their religion. But quite the same, without any intention to use their religion, demonstrates to us non-confessional life of the soul, which doesn't reject, for example, such feeling as sainthood, not connecting it with religious belief, though this feeling is unconsciously founded on it.

There exist at least three kind of relation to antinomy. 1) The researchers stop in front of it and do not move further, just note the fact of it without any analysis and do not try to decide the problem. 2) Accept only one side of it, rejecting another one, the contrary. 3) To take into consideration just antinomy itself, and, making it vital for son soul, with the help of the thought surpassing dualism, attempt to connect it with super-rationalism, which covers in itself the phenomenon of paradox. In this trend of development from the early Slavophiles to the epoch of Religious Renaissance the most important are acknowledged the gains of F.M. Dostoevskij and V.S. Solov'ev. The corresponding historical process in Russia in spiritual sphere is marked by keen tragedy of life, felt by both of them in their deep philosophical manner. N.A. Berdyaev understood this tragism as the transitive situation, previous to his own philosophy of tragic; moreover: as the disclosing of

tragic in Philosophy as such and as the tragic in the World History itself, which is really full of tragic antinomies and paradoxes. Their character is such that it is impossible to isolate oneself from them. They must not only be acknowledged but we should interiorise them in our soul and make them our destiny, try to decide them with belief in success. The thinkers, who belonged to the epoch of Religious Renaissance, posed and directed their philosophic strength to the elaboration and decision of idea, which got the name antinomic monodualism.

Keywords: Berdjaev, Zen'kovsky, monism, monodualism, paradox, slavophilism, V. Solov'ev, tragism, Divine Trinity, Khomiakov

References

1. Berdyaev, N. "O naznachanii cheloveka" [The Destiny of Man], in: N. Berdyaev, *Tvorchestvo i ob'ektivatsiya* [Creativity and Objectification]. Minsk: Ekonompress Publ., 2000, pp. 139–216. (In Russian)
2. Berdyaev, N. "Opyt eskhatologicheskoi metafiziki" [Essay on Eschatological Metaphysics], in: N. Berdyaev, *Tvorchestvo i ob'ektivatsiya* [Creativity and Objectification]. Minsk: Ekonompress Publ., 2000, pp. 241–295. (In Russian)
3. Berdyaev, N. "Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva" [The main idea of Vl. Solovyov], in: N. Berdyaev, *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectics of the Divine and the Human]. Moscow: AKT Publ., Kharkov: Folio Publ., 2005, pp. 582–589. (In Russian)
4. Berdyaev, N. "Russkaya ideya" [The Russian Idea], *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [On Russia and Russian Philosophical Culture. Russian Post-October Philosophers Abroad], ed. by E. Chekharin. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 43–271. (In Russian)
5. Berdyaev, N. *Aleksei Stepanovich Khomyakov* [Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Tomsk: Vodolei Publ., 1996. 160 pp. (In Russian)
6. Berdyaev, N. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Art]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 607 pp. (In Russian)
7. Bulgakov, S. *Izbrannoe* [Selected Works], ed. by O. Ivantsova. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 734 pp. (In Russian)
8. Bulgakov, S. *Sochineniya*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. 603 pp. (In Russian)
9. Florovskii, G. *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf Publ., 1998. 431 pp. (In Russian)
10. Florovskii, G. *Vera i kul'tura: Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii* [Faith and Culture: Selected works on theology and philosophy], ed. by D. Burlak & I. Evlampiev. St. Petersburg: Rus. Christ. Humanit. Inst. Publ., 2002. 862 pp. (In Russian)
11. Frank, S. "Nepostizhimoe" [The Unknowable], in: S. Frank, *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–554. (In Russian)
12. Frank, S. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: AST: Khranitel' Publ., 2007. 510 pp. (In Russian)

13. Frank, S. *Real'nost' i chelovek: metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and Man: An essay in the metaphysics of human nature]. Moscow: AST: Khranitel' Publ., 2007. 383 pp. (In Russian)
14. Khomyakov, A. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow, Knigovek: Terra Publ., 2013. 590 pp. (In Russian)
15. Solov'ev, V. "Chteniya o Bogochelovechestve" [Lectures on Godmanhood], in: V. Solov'ev, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 5–172. (In Russian)
16. Zen'kovskii, V. "Apologetika" [Apologetics], in: V. Zen'kovskii, *Osnovy khristianskoi filosofii* [Principles of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 1996, pp. 308–560. (In Russian)
17. Zen'kovskii, V. "Ob obraze Bozhiem v cheloveke" [On the God's Image in Man], *Voprosy filosofii*, 2003, no 12, pp. 147–161. (In Russian)
18. Zen'kovskii, V. "Printsipy pravoslavnoi antropologii" [Principles of Orthodox Anthropology], *Russkaya religioznaya antropologiya* [Russian Religious Anthropology], vol. 2, issue. 3. Moscow: Moscow Philosophical Foundation Publ., Moscow: Philosophical Academy Publ., 1997, pp. 431–466. (In Russian)
19. Zen'kovskii, V. *Apologetika* [Apologetics]. Moscow: Lepta-Press Publ., 2004. 543 pp. (In Russian)
20. Zen'kovskii, V. *Istoriya russkoi filosofii*, 2 t. [History of Russian Philosophy, 2 vols.], vol. 2. Rostov-on-Don: Feniks Publ., 1999. 544 pp. (In Russian)
21. Zen'kovskii, V. *Osnovy khristianskoi filosofii* [Principles of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 1996. 560 pp. (In Russian)