

Проблема теодицеи в русской нравственной философии

Г. Н. Мехед

1. Введение

Проблема теодицеи издавна волновала умы и сердца людей. Впервые наиболее отчетливо эта проблема была поставлена в христианской метафизике, в тот момент, когда сама эта метафизика еще только рождалась, когда христианство столкнулось с первыми ересями и созвало первый Вселенский собор для того, чтобы выработать свою догматику. Однако для христианства проблема теодицеи всегда казалась несколько надуманной, богооправдание представлялось чем-то парадоксальным, своеобразным вызовом богу. Для христианства вообще вопрос о теодицее существовал во многом чисто гипотетически, то есть как пункт христианского учения, нуждающийся в апологии. Однако, если гностицизм и манихейство по-язычески легко, по крайней мере, с их точки зрения, преодолевали трудности, связанные с оправданием Бога, то в христианстве все обстояло несколько сложнее.

Следует сделать пояснение. Что такое теодицея? Само слово имеет греческие корни и происходит из двух – отец, *theo*, и справедливость, *dike*. Речь, таким образом, идет прежде всего о справедливости, об ответственности Бога за зло в этом мире. При этом, рассматривая проблему теодицеи, традиционно принято разделять зло на природное, естественное и пассивное, и моральное, т.е. свободное, активное, как продукт активности человека. Именно с этим последним имеет дело этика.

Для религии Ветхого завета проблемы теодицеи как таковой не существовало. Все то, что делает Господь, справедливо. Бог не зол, он лишь справедлив, поэтому и изгоняет людей из Эдема, насылает потоп, уничтожает Содом и Гоморру – все это является реакцией на грехи человека, карой за его вину. В таком плане зло имеет чисто рефлексивный характер, то есть никакого другого зла, кроме морального, в мире не существует, злым является только сам грех и кара за него постольку, поскольку она имеет дело с грехом и представляется как следствие его. Сама кара, конечно же, исходит от Бога, поэтому имеет священный характер. Отношение религии Ветхого завета к проблеме теодицеи концентрированно выражено в известной фразе из книги Книги Иова: «Приемлем мы от Бога добро – ужели не приемлем от Него зло?»¹

В христианстве ситуация несколько меняется. Если Бог – абсолютное добро, то как возможно «соседство» добра и зла повсюду, а чаще – господство зла? Здесь выступает на первый план морально-философская составляющая проблемы теодицеи: природа добра и абсолютность моральных норм и ценностей. Практически для верующего человека эта проблема отливается в форму вопрошания: если главные добродетели – любовь и милосердие, если Христос пришел спасти людей, если Бог печется о своих чадах, то почему вообще он попустил существование зла? Разве не мог всемогущий Бог создать мир без зла? А если мог, то почему не создал? И опять «слишком человеческий» вопрос: кто знает?

«Тот, кто привел нас сюда, знает. Тот, кому пришла в голову отвратительная идея, что мир основывается на мерзости, знает. Он это знает потому, что если смог создать этот мир, он смог бы создать мир получше. А если он этого не сделал, он не заслуживает нашего уважения. (...) Кто будет делать вещь с изъяном, если можно сделать вещь отличного качества?»² Такова логика гностицизма, с которым христианство боролось, но вопросы которого все-таки не должны были остаться без ответа.

¹ С.С. Аверинцев Переводы. Книга Иова, 2. Киев, 2004. С. 315.

² А. Мейсон Иллюзионист. С.-Пб, 2004. с.209.

Иначе говоря, вместо того, чтобы каяться в своих собственных грехах, чтобы трепетать перед Страшным Судом, человек спрашивает: «а судьи кто»? Судебный процесс заходит в тупик, присяжные растеряны, судья негодует, но авторитет суда поставлен под сомнение, ведь не может же судить тот, кто сам не безгрешен. А если он все-таки не безгрешен, то как смеет первым бросить камень? И вот уже присяжные слушают оправдания не обвиняемого, а самого судьи...

При всей важности этой проблемы, нельзя сказать, чтобы ей уделялось первостепенное внимание в христианском богословии. Такого страстного накала, вызванного проблемой триадологии или христологии, проблема теодицеи не имела. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов не видели здесь особенных трудностей. Богословие времен триадологических споров предложило классическое решение теодицеи: зло в мир вошло в момент грехопадения, но зло не является чем-то субстанциональным, оно есть недостаток добра, *sterisis*. С.Н.Булгаков замечает, что еще до Великих Каппадокийцев «такому направлению следуют уже во II веке Климент Александрийский и Ориген»³. Климент Александрийский: «Конечно, грех лежит в энергии, а не в сущности, и поэтому не есть дело Бога»⁴. Ориген: «Всякое зло есть ничто, хотя бывает и не-сущее; благой тождествен сущему, противоположно же благу злое или дурное, как противоположно сущему не-сущее, откуда следует, что дурное и злое есть не-сущее»⁵.

У Дионисия Ареопагита намечается следующий шаг: «Разве не становится часто гибель одного рождением для другого? (...) Зло соучаствует в восполнении всего и доставляет собою целому способность не быть незавершенным»⁶. Зло начинает истолковываться как *относительное*, как другая сторона добра. Зло, таким образом, существует для того, чтобы отличать добро и благодаря этой функции оказывается также включенным в поставляющий процесс Добра: «Ведь если зла нет, то добродетель и порок – одно и то же и в целом, по отношению к другому целому, и в сопоставимых частностях, и уже не будет злом то, что борется с Добром»⁷.

Наиболее полно эта традиция истолкования будет выражена у Августина Иппонского. Августиново учение о происхождении зла сложилось под влиянием его борьбы с манихейством. Кстати, обусловленность некоторых учений и догматов на Западе борьбой с той или иной ересью, на мой взгляд, вообще является характерной особенностью западного богословия, по крайней мере, в период патристики. Жертвой такой борьбы Запада, например с арианами, стал догмат о *Filioque*, к установлению и утверждению которого имел отношение и Августин.

Итак, зла у Августина как такового не существует. Зло вошло в мир с первогрехом, с падением человека, оно есть результат свободной воли человека, добровольно избравшего грех, изначально в мире не было никакого зла. Возможность к такому падению бытие мира имело, однако, с самого сотворения, так как мир не есть бог, поэтому мир и не может быть таким же совершенным, как сам Творец: «In his enim, quae quoque modo sunt, et non sunt quod Deus est, a quo facta sunt (В здешних вещах да будет собственный образ, а не Божий, от которого все они происходят)»⁸.

В принципе, дальнейшая разработка проблемы теодицеи не была оригинальной. Ансельм Кентерберийский развивает идеи Августина: существуют бесконечные степени совершенства мира и злом является самая низшая степень блага. Декарт также следует

³ С.Н. Булгаков. Свет невечерний. С.-Пб, 2008С. 360.

⁴ Климент Александрийский, *Stromat.* IV, 13. Цит. по С.Н. Булгаков. Свет невечерний. С.-Пб, 2008. С.360.

⁵ Там же.

⁶ Дион. Ареопагит стр 198-199.

⁷ Там же, стр. 197.

⁸ Цит. по С.Н. Булгаков. Свет невечерний. С.-Пб, 2008. С. 364. Перевод этой же фразы С.С.Неретиной более точен: «Ведь вещи, которые некоторым образом есть, не есть то, что есть Бог, которым они созданы»

за Августином: несовершенство мира с необходимостью вытекает из невозможности для Бога создать нечто столь же совершенное, как и он. Очевидно, что это самое простое и логичное объяснение метафизического зла, то есть имманентной миру возможности зла, содержит один существенный недостаток – оно постулирует невозможность чего-то для Бога.

Лейбниц, фактически, предложил снять проблему зла, так как мы не обладаем полным, божественным знанием всех процессов в мире. Зло, таким образом, обязательно приводит, в конечном счете, к добру – пути господни неисповедимы.

* * *

Для русской философии, актуализировавшей проблему теодицеи в XX веке, важно отметить, что она, по понятным причинам, во многом унаследовала позицию восточнохристианской традиции. Проблема теодицеи не представлялась российской религиозно ориентированной мысли как отдельная, локальная проблема, а встраивалась в контекст всего онтологического и этического дискурса. У Достоевского задача богооправдания приобретает чрезвычайное символическое значение. Особенность постановки проблемы теодицеи в русской философии состоит, на мой взгляд, в акцентировании нравственной составляющей, в выявлении конституирующей роли богооправдания, в которой фундирована возможность нравственности и этики вообще. Проблема теодицеи, таким образом, является частным случаем проблемы морального абсолютизма.

Задача данной работы – рассмотреть наиболее популярные пути русской мысли в попытках оправдать Бога за зло, зачастую переходящие в оправдание самого мира и существования вообще, а также показать глубинную взаимосвязь между основами морали и проблемой теодицеи, которая была установлена именно русской философией, с присущей ей панэтизмом и ориентацией на решение именно этических проблем.

2. Вечная гармония и зло у Достоевского

В знаменитом разговоре Алеши и Ивана Карамазовых в трактире Достоевский формулирует свой вариант боговопроса о судьбе тысяч страдальцев, о причине страдания и, что было принципиально ново, вопрос о теодицее связывается с сотериологией. До Достоевского проблема спасения человека и проблема теодицеи представлялись как смежные, но отдельные области христианского учения. Великий русский мыслитель и писатель показывает, что спасение невозможно при осознании того, что оно куплено страданиями предыдущих поколений. Здесь пересекается сразу два вектора. Во-первых, вектор философии основоположника русского космизма Федорова о невозможности прогресса. В антиномии Достоевского о покупке всеобщей гармонии ценой «слезинки ребенка» отчетливо проступает мысль Федорова о неприемлемости с нравственной точки зрения идеи прогресса, ведь прогресс предстает как сознательное жертвование жизнями предыдущих поколений ради некоего туманного и обязательно благополучного, райского, будущего. Достоевский отвергает всякий прогрессизм и в религии.

Второй вектор связан с пониманием спасения в христианстве. Спасение достигается за счет обожения, за счет уподобления человеческой природы божественной. Но как может человек уподобиться Богу, как он может спастись, обладая своим человеческим знанием о страдании, о «неискупленном», по выражению Достоевского, страдании замученных детей? Возможно ли такое спасение с позиции христианского же миропонимания?

«Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»⁹, – заявляет Иван Алеше. И практически тут же переходит в наступление, описывая страдания и муки детей: «Слушай, если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? (...) Для чего они-то попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?(...) Солидарность в грехе между людьми я понимаю... но не с детками же солидарность в грехе»¹⁰. И здесь же Достоевский словами Ивана обсуждает проблему, восходящую к Августиновой «Исповеди»: «Иной шутник скажет, пожалуй, что все равно дитя вырастет и успеет нагрешить, но вот же он не вырос, его восьмилетнего затравили собаками»¹¹. Августин полагал, что младенец даже в самом раннем возрасте, когда кричит, требуя есть, грешит, так как изъясняет свою самостоятельность, свой эгоизм ставит выше обстоятельств. Младенец, таким образом, уже грешен. Достоевский же, в лице Ивана, считает его безгрешным.

Еще один момент. Если, по мысли христианства, страдальцы спасут свои души, то почему спасать их должны и невинноубиенные дети, почему должны они выкупать свое спасение своим страданием, ведь они не участвовали в грехе прародителей. Здесь, опять таки, мы имеем дело с Августином, точнее с его учением о наследуемости грехов: грехопадение было не просто личным грехопадением Адама и Евы, но это был момент, когда люди обрели свое естественное состояние, потеряв божью благодать, то есть изначально первые люди пребывали в сверхъестественном состоянии. Стоит отметить, что эту точку зрения разделяли В.В.Розанов и Н.А.Бердяев. «С точки зрения Августина, так называемый первородный грех, присущий каждому человеку, делает его заранее обреченным на погибель, и только особая милость Божия – «благодать» – избавляет некоторых людей от вечной гибели, – пишет В.М.Лурье. – Восточная Церковь никогда не одобряла подобных идей», на Востоке преобладало представление о «грехе и тлении как о чем-то, что не входит в человеческую природу»¹². Иван же, идя по стопам традиции Восточной Церкви категорически отвергает наследование детьми греха прародителей. Это кажется для него величайшей несправедливостью и именно поэтому он «мира-то божьего» не принимает.

Достоевский, таким образом, ставит сразу массу вопросов, касающихся проблемы теодицеи, пропускает их через призму своей идеи о связи между возможностью теодицеи и спасением, точнее о приемлемости с точки зрения нравственности спасения «на костях», об оправдании зла в настоящем будущем всеобщим спасением.

Достоевский отвергает также и апелляцию ко злу как необходимому элементу диалектической пары «добро-зло», как к тому, без чего добро не может быть проявлено. Эта идея о зле как о низшей ступени в иерархической лестнице добра, необходимой для идентификации добра, как мы видели, восходит еще к Августину и Ансельму Кентерберийскому. Без зла, как негативного идентификатора добра, «говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это *чертово* (курсив мой – Г.М.) добро и зло, когда это столько стоит? Да весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к «боженьке»»¹³.

Такая апелляция неприемлема также и по другому критерию: если добро субстанционально нуждается во зле, то насколько тогда оно абсолютно? Речь, как я покажу ниже, идет именно о восприятии добра и зла как абсолютных категорий, и это чрезвычайно важный момент вопроса о теодицеи. Если же принять апелляцию ко злу в этом варианте, то отпадает учение отцов церкви о зле как не-сущем.

⁹ Ф.М.Достоевский. Братья Карамазовы. В 2 т. М., 1958. Т.1. С.313

¹⁰ Там же. С. 323-324.

¹¹ Ф.М.Достоевский. Братья Карамазовы. В 2 т. М., 1958. Т.1. С.324.

¹² В.М.Лурье. История Византийской философии. М., 2006. С. 199,

¹³ Ф.М.Достоевский. Братья Карамазовы. В 2 т. Москва, 1958. Т.1. С.321

На мой взгляд, поставленный Достоевским вопрос о *смысле* и возможности спасения за счет «покупки» своего спасения страданием, в том числе и страданием малых детей, примыкает к вопросу об оправдании существования ада. Эта проблема будет рассматриваться у Евгения Трубецкого и станет своеобразным ответом на насмешку Ницше (в «[К] генеалогии морали») на счет того, что для пушного блаженства в раю спасенные будут иметь возможность наблюдать страдания грешников в аду.

Влияние идей Достоевского на русское общество вообще и философскую среду в частности было значительным. Своеобразие постановки вопроса о происхождении зла у Достоевского, что важно подчеркнуть, связывается так же с проблемой абсолюта в морали. «Если Бога нет, то все позволено», – вывод, к которому в конечном итоге приходит Иван Карамазов, сам Достоевский отвергал, как и вся русская религиозная философия, которая будет заниматься проблемой богооправдания в дальнейшем. Но, как я постараюсь показать ниже, проблема теодицеи и проблема абсолюта в морали связаны гораздо глубже, чем чисто механически, если следовать такой логике: «существование зла отвергает существование бога – бога нет – все позволено», и что на пересечении этих двух вопросов возникает сложнейшая проблема при попытке построения теоретически полной этической системы. В этом смысле русская религиозная мысль будет иметь два источника – Достоевского и Ницше.

3. Теодицея Евгения Трубецкого

Проблема теодицеи со всей отчетливостью и антиномичностью была поставлена Евгением Трубецким в его итоговой книге «Смысл жизни». Главное противоречие теодицеи Трубецкой склонен рассматривать в контексте расширительного трактования: «С одной стороны искомый нами смысл мысли и смысл жизни есть всеединство; с другой стороны, сам факт нашего искания доказывает, что в нашей мысли и в нашей жизни нет этого всеединства, нет этого смысла...»¹⁴ Исходя из констатации данного положения мыслитель переходит непосредственно к проблеме теодицеи и формулирует корень ее проблемы как противоречие, связанное с реальным существованием самого мира. В самом деле, если Бог есть абсолют, понимаемый Трубецким прежде всего как абсолютное и всеединое сознание, то как Он может быть ограничен существованием тварного мира, «другим», как пишет Трубецкой, само существование которого зависимо от творца и, стало быть, не всецело действительно. Реальность этого «другого» Трубецкой обосновывает исходя из положения о всецелой полноте бытия всеединого: если оно вообще есть, то есть воистину, а, следовательно, если есть некоторое «другое», сомневающееся, «реальность грезящегося сознания»¹⁵, то само это уже доказывает реальность «другого», так как в абсолютном и всеедином не может быть обмана. Здесь, конечно, слышится эхо декартовской апелляции к Богу, удостоверяющего действительность всего существующего, поскольку высшая и всеблагая сущность обманывать не может.

Однако, как считает Трубецкой, «самый главный источник религиозных сомнений заключается не в наличности страдания и несовершенства, а в наличности греха, в факте деятельного зла в мире. Именно этот факт представляет собой... самое наглядное опровержение мысли о всеединстве»¹⁶. Под грехом в данном случае понимается не конкретное даже злодеяние, нарушение заповеди и т.п., а вообще отдельное существование от Бога. Сам факт отъединенного существования человека от Бога является предпосылкой, возможностью греха. Зло вводится именно через эту

¹⁴ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.89

¹⁵ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.93

¹⁶ Там же, С.106

оппозицию твари и Творца, оно имманентно этому миру. В таком случае не лучше ли было вообще не создавать этот мир? В чем смысл его творения и существования?

Позволю себе не согласиться с Трубецким в этом пункте его теологических размышлений. Наличие деятельного зла в мире, как мне кажется, вполне можно оправдать свободой воли, хотя, конечно, и она нуждается еще в оправдании. Напротив, наличие беспричинного, природного зла, например, природных катаклизмов, от которых страдает и гибнет множество неповинных людей (можно, конечно же, заявить, что на самом деле никто не безгрешен и все люди унаследовали грех Адама), является гораздо более уязвимым местом всякой теодицеи. Можно, как это делает Бердяев, сослаться на то, что вместе с падением человека пал и весь мир вместе с ним, и вся природа, но это кажется по меньшей мере странным. Почему природа, которая не участвовала в грехопадении, почему животные, наконец, «братья наши меньшие», должны нести ответственность вместе с человеком? Потому что человек – царь природы?

Но вернусь к тексту Трубецкого. Итак, сам факт отъединенного существования человека от Бога является предпосылкой греха. С другой стороны, если Бог существует, если существует, по выражению Трубецкого, «всеединое» бытие, то как может что-то не быть единым с ним? «Мир не должен иметь своей обособленной внебожественной жизни».¹⁷ Сам факт существования «другого» опровергает существование всеединого. Это одна из главных головоломок, связанных с вопросом теодицеи, выводящая нас в область христианской онтологии и космологии; теодицея, таким образом, оказывается очень тесно связана с онтологией, и без решения проблемы богооправдания онто-метафизические построения христианства оказываются ненужными. В этом особенность именно христианской теодицеи.

Оппозиция Творца и твари двусмысленна: с одной стороны она вводит возможность, а значит, и необходимость греха, а, с другой стороны, она объединяет Творца и тварь суверенным актом свободы. Этот акт является атрибутом одновременно обеих «природ», связывает божественное, пользуясь терминами Максима Исповедника, «присноблагобытие» и человеческое «бытие». Однако эти два уровня бытия все-таки находятся в неравных состояниях: человек в акте своей свободы обладает «невозможностью не грешить», в то время как Бог обладает «невозможностью грешить».

Трубецкой указывает три взаимопротиворечивых варианта теодицеи: либо «греховная свобода нарушает Божий замысел о твари», но в таком случае «где же полнота божественного всемогущества?»; либо «грех твари включается в божий замысел о мире, но тогда бог является виновником зла»; либо грех «возникает помимо этого замысла», но тогда «божественное всемогущество ограничено извне силой другого, злого начала»¹⁸.

В таком случае, если свобода корень всех зол, то зачем было давать ее людям? По мнению Трубецкого, и в этом он следует за многими христианскими богословами, свобода дана человеку для того, чтобы он мог стать другом, соратником Бога. Без свободного волеизъявления человек не мог бы осуществить идеал дружбы-любви, благодаря которому снимается противоречие между тварью и творцом, происходит причащение тварного бытия к сверхбытию творца.

«Условием возможности дружества между богом и человеком, – пишет Трубецкой, – является возможность самоопределения с обеих сторон – стало быть, и возможность выбора со стороны человека»¹⁹. Но на самом деле, и в этом проблема всех христианских теоретиков, богословствующих о свободе воле как о способе решения теодицеи, здесь возникает очередная антиномия. Ведь казалось бы, только что философ заявил, что человеческая природа отличается от божественной «невозможностью не

¹⁷ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.110

¹⁸ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.109

¹⁹ Там же, С. 111

грешить». А значит, если ей даруется свобода, то рано или поздно она все равно согрешит. Трубецкой отчасти понимает это, поэтому признает далее, что попустив свободу твари и самоограничив свою божественную полноту, Бог «допустил не только возможность зла, но и самую его действительность»²⁰. В этом состоит парадокс аргумента о свободе воли. Ведь для того чтобы возможное зло совершилось, то есть перешло в реальность, бог как бы должен дать «добро» на его существование.

Тем не менее, Трубецкой критикует западную традицию опосредования греха его необходимостью, поскольку он был предусмотрен Богом и входит в Его замысел о мире. Это не дает возможности оправдать Бога целиком и полностью, а, следовательно, делает его так или иначе ответственным за зло. С нравственной и богословской точки зрения это совершенно неприемлемо для Трубецкого: «Безусловное добро или Бог – одно и то же; а зло есть не что иное, как активное отрицание добра. Поэтому утверждать, что добро нуждается в зле как средстве, – значит признавать зависимость Бога от иной Силы, Ему враждебной и Его отрицающей»²¹.

Точно так же Трубецкой отвергает теодицею св.Августина. Он называет ее «эстетической» теодицеей, поскольку она обосновывает необходимость бытия зла в мире с точки зрения гармонии – зло как диссонанс в музыке, как тень для света. Здесь, по мнению философа, опять акцентируется потребность добра во зле, что, несомненно, лишает добро безусловного статуса.

Конечно, «нет худа без добра» (как нет и «добра» без «худа»), иначе на практике быть и не может, все это знают по собственному опыту и этот опыт отражен в народных поговорках. Но проблема остается – чисто теоретическая проблема, которая не может апеллировать к практике, поскольку сама практика (наличие зла) требует объяснения чисто теоретическими методами. Это проблема связана с бытием Бога, того существа, которое является наиболее универсальным и наиболее индивидуальным существом из всего существующего и которое, к тому же, – источник существования как такового.

И эстетическое объяснение этой проблемы является наименее приемлемым, поскольку оно не столько объясняет, сколько усложняет и затрудняет это объяснение – оно лишает добро безусловного характера. И если просто признание существования зла ставит вопрос о его «уживчивости» с добром, почему добро терпит его, то «эстетическая» теодицея провозглашает, что добро нуждается во зле, то есть, по сути, что добро заключает в себе зло, – и это подрывает основу самого добра. «Вместо того, чтобы быть «оправданием» Бога, такая теодицея есть тяжкое против него обвинение, ибо она представляет Его жестоким мучителем, для которого страдания твари служат предметом эстетического наслаждения»²².

Итак, отвергнув в этом пункте учение Августина, Трубецкой рассуждает дальше. Единственная возможность для Бога избежать вины, по его мнению, состоит в возложении ответственности за зло на тварь. Но тогда почему Бог не поможет твари победить зло, преодолеть грех? Разве Он не милостив, разве не видит мучений человечества и всего мира? Как показывает Трубецкой, христианство отвечает на этот довод учением о будущем всеобщем спасении. «Но дает ли этот ответ полноту нравственного удовлетворения ищущему религиозному сознанию?»²³ – спрашивает он, возвращаясь, таким образом, к теме разговора между Алешей и Иваном Карамазовыми.

Очевидно, что не дает. Ведь, как пишет далее Трубецкой, замысел мира состоит в дружестве между Богом и человеком. Но как «оправдать с точки зрения религиозной совести тот факт, что от усмотрения любого свободного, но несовершенного существа зависит нарушить весь Божий замысел о мире?»²⁴ На самом деле, на мой взгляд, это

²⁰ Там же, С. 118

²¹ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С. 119

²² Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.120

²³ Там же, С.120.

²⁴ Там же, С.121

самый сильный аргумент против теодицеи, исходящий из свободы воли твари. Действительно, если разобраться, то получается какое-то роковое противоречие (что, впрочем, вообще характерно для христианской метафизики). Всемилостивый и всемогущий Бог создает тварный мир, создает человека, наделяет его свободой воли. Непонятным остается в отношении чего он наделяет человека этой свободой. Свободой отпасть от Бога – тогда зачем было вообще создавать человека? И как увязать с этим – над чем бился Августин – доктрину божественного предопределения? К тому же кажется нелогичным и странным, что за грех Адама расплачивается весь мир и Сын Божий в том числе. Получается, что из-за одного человека, пусть и первочеловека, осуществившего свой свободный выбор, должны лишаться этого свободного выбора его потомки, приобретая «невозможность не грешить», должны страдать невинные дети, животные, вся планета.

Есть еще один момент, о котором не говорит Трубецкой, и, как мне показалось, не сказал вообще никто из теологов, хотя на это следовало бы обратить внимание. Если Адам и Ева осуществляли свободу выбора посредством своей свободной воли, то они должны были действовать сознательно. Это основное условие свободы любого нравственного поступка и оценки его с этической точки зрения. Но тогда получается, что Адам и Ева должны были сознавать, что неисполнение приказа Бога не есть с древа познания является абсолютным злом. Они должны были бы обладать знанием добра и зла, условно говоря, должны были бы выбирать из чего-то – ведь не мог же Бог (конечно, если понимается христианский Бог) выгнать их из рая и таким образом наводнить мир страданием только из-за того, что они ослушались его наказа и съели запретный плод, в то время как первородный грех как раз и заключался в том, что они попробовали яблочек с древа познания добра и зла и узнали что это такое. По идее, чтобы наказывать человека, судя по всему пребывающего еще в полумладенческом состоянии, следовало бы первоначально наделить его знанием добра и зла. Проблема заключается в том, что как могло расти в Эдеме древо познания добра и зла и как мог сам Бог знать что такое зло, если зла не было и не было создано им? А если зла не было, то как люди могли его создать? Более того, если они осуществляли свой свободный выбор, то они должны были бы выбирать между существующими сущностями, то есть зло уже должно было быть. Не могли же они своим свободным выбором создать то, чего не мог создать сам Бог?

По истине оригинальной проблемой, никем до Трубецкого не разработанной, является проблема существования ада. Как мог Бог сотворить ад, юдоль печали и скорби, мир страданий, надпись на входе в который звучит: «Входящие, оставьте упования».²⁵ Мысль об аде разрушает христианское учение изнутри: с одной стороны своей вопиющей «антихристианскостью» и антигуманностью, а, с другой – своей «иудейскостью», ставящий христианского Бога в положение ростовщика, который торгуется с верующим и высчитывает, сколько хороших и злых поступков тот совершил и не дай Бог, если хороших меньше! Это учение, по сути, разрушает основу для нравственно-ответственного поступка, выбивает почву из под ног у христианских проповедников, когда те говорят о бескорыстности как одной из главных добродетелей. Как считает сам Трубецкой, ад, понимаемый буквально, «... сам себя заявляет как инстанция против христианства в целом; в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что Бога нет».²⁶

Таким образом, самым ярким символом несправедливости и зла Трубецкой выбирает именно ад, а теодицея акцентируется на оправдании существования ада. В чем же видит выход и решение проблемы философ, как он оправдывает ад, эту «действительность смерти»?

²⁵ А. Данте. Божественная комедия.

²⁶ Е.Н. Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.123

«Очевидно, что эта действительность смерти не есть действительность жизни, а действительность призрака. Ад есть царство призраков, и лишь в качестве такового ему может принадлежать вечность»²⁷. Невозможно помыслить себе какую-либо жизнь в аду, ад не есть, тем более, вечная жизнь. Ад есть полная и окончательная смерть, без надежды на воскрешение. «Отпадение ада от Бога есть отпадение смерти, а не отпадение жизни. Этим самым фактом отпадения смерти полнота божественной жизни не умаляется, а напротив, утверждается»²⁸.

Это, надо признать, весьма глубокое рассуждение Трубецкого. Им найден весьма привлекательный образ: Бог как бы очищает добро, фильтрует и абсолютизирует его. Но это не окончательный ответ философа на проблему существования ада.

Трубецкой разбирает фразу об аде из Евангелия: «И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает»²⁹. Огонь не угасает именно потому, что в нем ничего не горит, пишет Трубецкой, а червь не насыщается именно потому, что «пища его абсолютно мертва и призрачна». Ад, таким образом, у философа предстает как образ «неумирающей смерти».

В аду мучаются не реальные души людей, а призраки, и мучения их тоже призрачны, а потому муки ада даже из чисто гуманистических соображений не могут служить аргументом против благодати и всемирности Бога. Адские муки потому и адские, что их нет, то есть это метафора перехода из бытия в окончательное небытие; это не реальные страдания, а страдания полной смерти, страдание «болезни к смерти».

Итак, как считает сам Трубецкой, подводя итог своей теодицеи, он ответил на важнейший для него вопрос теодицеи: «свобода твари, определившийся ко злу, не в состоянии нарушить полноту божественной жизни, потому что она не в состоянии произвести из себя ничего субстанционального, существенного, она рождает только пустые призраки»³⁰. Ад также не является чем-то субстанциональным, так как страдания там есть страдания призраков.

Но возникает вопрос: если «свобода твари... не состоянии произвести из себя ничего субстанционального», то откуда же тогда, все-таки, зло? Получается, что Трубецкой приходит к той же трактовке зла как несуществующего, что и Отцы III-IV веков. Но, на мой взгляд, вопросы и противоречия, проблематизированные им, не дают повода для такого вывода, а, наоборот, говорят о недостаточности и неудовлетворительности такого подхода к вопросу о теодицеи.

Ведь если, как пишет Трубецкой, наша свободная воля призвана к осуществлению Божьего замысла, то почему «свобода твари» не может сотворить ничего субстанционального? Зачем тогда Богу такие «свободные сотрудники»? И почему в таком случае за сотворение призрачного, несубстанционального зла, она «парализована превозмогающею силою общего, родового и унаследованного греха»³¹?

4. Проблема зла у Бердяева

В отличие от Евгения Трубецкого, Бердяев основное внимание уделяет теодицее как историческому процессу, связывает проблему оправдания Бога (и, соответственно, обвинения твари) со смыслом истории. В своей книге «Философия свободы» в пятой главе под названием «Происхождение зла и смысл истории», Бердяев констатирует

²⁷ Там же. С.125

²⁸ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.124

²⁹ Мк. 9, 43-44

³⁰ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.129

³¹ Е.Н.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С.130

увлеченность человечества идеей прогресса и вскрывает «пагубность» и «суетность» этой идеи в духе Федорова: «каждое поколение съедается поколением последующим, унавоживает своими трупами почву для цветения молодой жизни»³². Таким образом, связывая проблему происхождения зла с прогрессом и историей Бердяев возвращается к теме, поднятой Достоевским в разговоре Алеши и Ивана Карамазовых – о «слезинке ребенка» и плате за мировую гармонию.

Далее Бердяев замечает, что наука в том виде в каком она позиционируется доктриной позитивизма, не может обосновать своего верховенства, поскольку сама утверждает это верховенство из принципов, выходящих за «границы возможного опыта», а потому не может претендовать на монопольное исследование мира, который является пространством греха. «А что, если наука, – пишет Бердяев, – изучает лишь болезненное состояние мира, если в ее ведении лишь природный порядок, который есть результат греха мирового недуга...?»³³ Наука изучает сферу «патологии», поэтому ей и невдомек, что есть иная сфера, сфера физиологии, и, по мысли Бердяева, ее изучением должна заниматься метафизика и религия, сфера науки есть «помещение больницы, мира, заболевшего от греха и подпавшего закону тления»³⁴.

Видно, что Бердяев сильно тяготеет к мистицизму. Критика сциентизма и прогрессизма переходит у него в критику светских институтов и культуры вообще, хотя и институты официальной религии Бердяев, судя по всему, также не признавал, а если и признавал, то не полностью.

Бытие Бога ему представляется абсолютным, изначально данным. Но почему именно христианского Бога? В каких отношениях состоят догматы, пользуясь термином Гегеля, «позитивной религии» и онтология, разворачиваемая Бердяевым, остается туманным вопросом. Это накладывает ограничения на спектр возможных решений проблемы: с одной стороны, философ не использует до конца преимущества христианско-еретического подхода, но, с другой стороны в его концепции присутствует все недостатки стандартных догматических решений. Поэтому и назвать концепцию Бердяева оригинально-богословской нельзя, а, следовательно, и говорить о каком-то своеобразном подходе к вопросу о теодицее сложно.

Тем не менее, относительно новым является акцентировка на историко-вселенском масштабе проблемы происхождения зла. Бердяев считал, что «современный мир идет разными путями и с разных концов» к «вселенскому религиозному миропониманию»³⁵, что делает важным и актуальным вопрос о смысле мировой истории. Как считает философ, понять мир, его творение и смысл его истории – значит оправдать Бога за наличное зло, особенно за зло греха, как начала мировой истории. Таким образом, по Бердяеву – мировая история предстает как история греха. Это предполагает ее движение по мере искупления этого греха к концу истории, который есть, поэтому, обязательный, смыслообразующий элемент истории.

Почему же смысл истории именно в искуплении греха, а сама история есть история греха? Отвечая на этот вопрос, Бердяев очень туманно говорит о некоем ощущении «какого-то страшного преступления», свойственном всему живому, и что «все в этом преступлении участвовали и за него ответственны».³⁶

Надо сказать, что трудно опираться на такой шаткий аргумент, и сам Бердяев это понимает. Поэтому и повторяет еще раз о необходимости признания первогреха и как результата его – зла, иначе пропадает смысл истории. В «Философии свободного духа» он еще более заостряет этот момент, приводя, на мой взгляд, еще менее приемлемый аргумент: «если бы не было зла, поражающего наш мир, то человечество

³²Н.А.Бердяев. Философия свободы. М., 2007. С.115

³³ Н.А.Бердяев. Философия свободы. М., 2007. С. 117

³⁴ Там же. С.117

³⁵ Н.А.Бердяев. Философия свободы. М., 2007. С.119

³⁶ Там же. С.119

довольствовались бы природным миром. Природный мир, свободный от всякого зла и страданий, стал бы единственным божеством для человека. Если бы не было зла и порожденного им горя, то не было бы и потребности избавления»³⁷.

В чем же состоит, по Бердяеву, грех, который на протяжении своей истории искупает человечество? Грех произошел в результате самоутверждения твари, в результате отпадения от Бога Мировой души, проявившей свою свободу воли. В общем, мировое зло предстает в трех обликах: 1) «зло есть отпадение от абсолютного бытия, совершенное актом свободы» 2) «зло есть творение, обоготворившее себя» и 3) «зло есть нарушение иерархической соподчиненности»³⁸.

Тем не менее, главным и основным источником зла Бердяев полагает именно первое определение зла как отпадение от абсолютного бытия. Здесь акцентируется момент, связанный с «самоутверждением твари», которое есть основная причина зла и состоит «в призрачном, ложном самоутверждении, в духовной гордости, полагающей источник жизни не в Боге, а в самости, в самом себе»³⁹. Но логичным в таком случае представляется вопрос о том, как может личность, не утверждая со всей полнотой собственное бытие, выбирать что-то с полным осознанием своего выбора? Ведь свободы вне личности не бывает.

Вызывает вопросы и второе определение. Говоря о том, что зло есть творение, обоготворившее себя, Бердяев, сам же опровергает этот тезис в «Философии свободы», говоря о том, что Бог «хотел, чтобы люди были как боги, это была его цель»⁴⁰.

Однако, в интерпретации вопроса о теодицее Бердяевым есть, на мой взгляд, и конструктивный момент. В «Экзистенциальной диалектике человеческого и божественного» Бердяев отдельно рассматривает феномен человеческого страдания и даже вводит новый афоризм: «Я страдаю, значит, я существую»⁴¹. Но страдание является как бы трансцендирующим моментом бытия, причащающим к Мировой скорби, заставляющей почувствовать в страдании единство всего мира и даже Бога, который вынужден принять страдание. Как считает сам Бердяев, идея о страдании Бога в какой-то степени снимает вопрос о теодицее, несмотря даже на то, что и ведет к ереси теоспахизма. Кстати, ссылаясь на «Записки из подполья» Достоевского, Бердяев дает понять, что приветствует мысль о страдании как причине зарождения сознания.

Более того, Бердяев признает неравномерность и несоизмеримость зачастую греха и наказания в виде страдания, признавая даже существование невинного страдания. Однако и эту дилемму Бердяев «снимает» невинным страданием Иисуса: «Христианство превращает путь страдания в путь спасения, это страдание богочеловеческое, которое отвечает на мучительный вопрос теодицеи»⁴².

И тут же Бердяев отвергает свои идеи о страдании как наказании за грехи, более того, с этим воззрением связаны даже «демонические перерождения христианства». В конце концов, он приходит к мысли, что есть не только «бессилие человека перед злом», но есть еще и «бессилие и самого Бога как Творящей силы»⁴³.

Тем не менее, своеобразным представляется новое доказательство бытия Бога, выдвинутое Бердяевым, – существованием зла. В этом пункте выражается оригинальная и глубокая сторона бердяевской интерпретации теодицеи. Действительно, оказывается, что вопрос о зле может стоять только в рамках религиозной системы. Без апелляции к религиозным понятиям и представлениям (особенно христианским) вообще невозможно говорить о каком-либо зле. В противном случае зло релятивизируется и истончается,

³⁷ Там же. С.162

³⁸ Н.А.Бердяев. Философия свободы. М., 2007. С.128 философия свободы

³⁹ Там же. С.164

⁴⁰ Там же. С.128

⁴¹ Н.А.Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2005. С.394

⁴² Н.А.Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2005. С.400

⁴³ Там же. С.407

превращаясь в холодный безликий факт, в природную необходимость. Это существенное замечание я бы хотел особо подчеркнуть, как важный структурный элемент любой религиозно-моральной системы. ***Вне религиозной системы моральный абсолютизм терпит жесточайшее поражение.***

5. Парадоксы теодицеи у Франка

В завершительных главах книги «Непостижимое» Семен Людвигович Франк разрабатывает весьма оригинальную и парадоксальную трактовку проблемы теодицеи, которая, на мой взгляд, влияет на постановку проблемы о моральном абсолютизме. В полном соответствии с названием книги Франк рассматривает проблему теодицеи именно как непостижимую, относящуюся к корневым парадоксам христианской «парадигмы»; теодицея, таким образом, по глубине и неисчерпаемости не уступает тринитарной и христологической проблеме.

Вначале Франк признает объективную раздвоенность и двусмысленность бытия, следуя в этом за Фомой Аквинским. Однако Франк частично переосмысливает и насыщает новыми подробностями это раздвоение сущего. Бытие как мир представляется ему как «некое темное “покрывало” – нечто по своей природе иное, чем он (т.е. Бог – Г.М.) сам, – именно нечто внутренне *неосмысленное, безличное* (курсив автора – Г.М.), чисто “*фактическое*”, что именно и конституирует существо “*мирского*” бытия⁴⁴. Надо сказать, что это метафора о тварном мире как о «покрывале» восходит еще к Абеляру (*involucrum*), который ввел ее в «Теологии Высшего блага» и использовал примерно в том же смысле, что и Франк. Эта метафора позволяет образно описать взаимоотношение между тварным миром и божественным бытием. Суть драмы этих непростых взаимоотношений как раз в этом «покрывале», которое одновременно есть наш фактический мир, заслоняющий собой мир божественный. Поэтому, по Абеляру, любая наша попытка познать «ту» реальность обречена на неуспех и любые наши понятия, обращенные к Богу – иносказания, метафоры, которые лишь приблизительно и символически приближают нас к нему. Но мир *involucrum*'а, и в этом его эквивокативность или, как пишет в статье «Абеляр и особенности средневекового мышления»⁴⁵ С.С.Неретина, двусмысленность, своей холодной фактичностью и безличностью намекает, что за его границами скрыто нечто большее, что это не последняя реальность, точнее – что его границы не предел реальности. Покрывало одновременно и вечная преграда (но не «железный занавес!»), навечно отрезавшая человека от истоков Вселенной, и портал, трансцендирующий человеческое познание посредством разнообразных символов и знаков, вплетенных в структуру мироздания.

Франк не зря отнес проблему теодицеи к сфере непостижимого. В самом слове «непостижимое» слышится эмоциональный оттенок, в отличие от «непознаваемого». «Непознаваемое» есть констатация разумом своего предела, через который он перейти не может, это сфера безусловного у Канта – там, где кончается область возможного опыта, тут присутствует гносеологический пессимизм. «Непостижимое» же говорит о том, что *есть* то, что не постижимо, в этом смысле непостижимое есть знак самого себя. Это как раз и есть «покрывало», отсылающее дальше, за себя, за свою «безличную фактичность».

Однако, как считает Франк, «эта чистая безличная фактичность в ее индифферентности к “правде” и “ценности”, как мы видели, сама есть некий *дефект*

⁴⁴ С.Л. Франк. Непостижимое. М., 2007. С.468

⁴⁵ Абеляр П. Теологические трактаты. Вводная статья. Москва, 1995.

бытия, некое зло. И эта индифферентность и неосмысленность мира дает в нем простор для господства всяческого зла»⁴⁶.

Таким образом, Франк выстраивает своеобразное пространство зла – это пространство тварного мира. Это напоминает апелляцию к «невозможности не грешить» для человека, то есть невозможность для твари быть совершенной в той же степени, что и ее творец. К тому же учение о «покрывале» и *docta ignorantia* (знающем неведении или ведающем незнании) недвусмысленно намекает на истолкование зла в духе Лейбница – как зла только по нашему неведению, поскольку мы не можем знать неисповедимых путей господних, неизменно ведущих ко всеобщему благу. Казалось бы, ничего нового Франк не предлагает.

Но оригинальность интерпретации Франком проблемы состоит как раз в акцентировки парадоксальности как знака и символа «непостижимого», как у Канта, когда наш разум выходит за пределы возможного опыта. Именно «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; когда мы вглядываемся в нее, нам с новой стороны и в последней глубине открывается сущность реальности как непостижимого»⁴⁷. Это – центральный пункт христианской теодицеи и философии и, одновременно – один из ликов *involutum*, за которым скрывается другое бытие, другая реальность.

Обращаясь непосредственно к проблеме теодицеи, Франк критикует как тех, кто посредством существования реального зла отвергает Бога, так и тех, кто исходит из обратной логики: раз Бог есть, значит, зла нет. Эта последняя точка зрения, как мы знаем, восходит еще к Святым Отцам и первым попыткам оправдания Бога. Тем не менее, обе эти трактовки, как считает Франк, отвергая их, есть результат рационалистического понимания проблемы теодицеи.

По его мнению, признание зла есть не угроза для религии, а одно из ее оснований, к тому же «сама очевидность Бога ни в малейшей мере не колеблется этим, а, напротив, остается незатронутой этим сомнением»⁴⁸. На самом деле, без признания реальности зла рассыпается вся ценностная система религии, рассыпается, пользуясь термином Гегеля, вся ее «позитивность».

Однако в чем же главный парадокс теодицеи? Здесь мы подошли к важнейшей мысли Франка, без которой невозможно понять всю глубину проблемы теодицеи. Как правильно замечает Франк, главный «тупик» теодицеи в том, что присутствует связь между тварным миром, полным зла и его творцом, который непричастен какому-либо злу. Однако сама связь эта ставит Бога в какое-то отношение ко злу, а это недопустимо из самого его определения (хотя вообще возможно ли определение Бога?). Следовательно, считает Франк, эта связь носит характер сверхрациональный, то есть недоступна нашему разуму. Более того, это не просто «трансрациональная», как выражается философ, проблема, она имеет «принципиальную, сущностно-необходимую» неразрешимость, причем неразрешимость очевидную и ясную, вроде квадратуры круга в математике.

На мой взгляд, эту особенность теодицеи первым зафиксировал именно Франк. Что значит оправдать Бога за наличное зло? Это значит рационально объяснить существование зла, то есть оправдать зло. Но оправдать зло – значит растворить его, значит приравнять его, по сути, к добру. Это вариант морального нигилизма, нигилизм это и делает – оправдывает зло. Но это «убивает» и добро, смешивает его со злом в нечто серое и «незапрещенное», но и не «освященное». Либо добро приравнивается к пользе. Здесь с наибольшей очевидностью проявляется связь между фундаментальными категориями этики как обоснования морального абсолютизма и проблемой теодицеи.

⁴⁶ С.Л. Франк. Непостижимое. М., 2007. С.468

⁴⁷ С.Л. Франк. Непостижимое. М., 2007. С.468

⁴⁸ Там же. С.469

Причем, хотелось бы это особо подчеркнуть, связь эта проявляется только если мы говорим о религиозной этике, поскольку, как правильно отметил Н.А.Бердяев, зло и добро существуют только в системе координат религиозной этической системы, иначе обоснование зла становится невозможным.

Итак, как пишет Франк, «всякое “решение” проблемы теодицеи есть, таким образом, сознательно или бессознательно отрицание зла как зла – неосуществимая и неправомерная попытка воспринять или понять зло как “добро”, мнимо увидеть “смысл” того, самое существо чего есть бессмысленность»⁴⁹.

Как же можно осознать зло, если его осознание и понимание ведет к его оправданию? Франк считает, что зло по своей природе безосновно, восходит к Ungrund Якоба Беме, впрочем, Бердяев так же ссылаясь на него. Однако по мнению Франка здесь опять фиксируется исходное противоречие: попытка найти основание для того, что по своей природе безосновно и что является его природой. И тут мы уже не в силах продвинуться далее, Франк даже говорит о «бессилии философской мысли» разрешить это противоречие. Это – сфера непостижимого, это – очередной лик involucrum`a.

6. Вместо заключения. Моральный абсолютизм и проблема зла

Объяснение и оправдание зла противоречит самому определению зла, «это противоречит самому существу зла как тому, что неправомерно, что не должно быть»⁵⁰. Но как можно определить зло и понять, что не должно быть? Или, лучше сказать, по отношению к чему мы могли бы определить и позиционировать зло? Очевидно, что добро и зло располагаются не просто друг по отношению друга как антагонисты, но что существует некий фокус, нечто третье, что опосредует их взаимоотношение. Этот фокус, удостоверяющий и позиционирующий их, есть моральный абсолют. В этом смысле он именно абсолютен.

Можно попробовать проанализировать мораль, условно назовем ее «аристократической», и мораль абсолютистскую, с четким разделением добра и зла. А.А.Гусейнов в статье «Закон и поступок»⁵¹ дает свое обозначение этим двум моделям морали: аристократическую модель он называет этическим номинализмом, а этику абсолютистскую – реализмом. К первой модели можно отнести этическую систему Аристотеля, ко второй – Канта.

Если брать аристократическую модель, которую Ницше также называл господской, то суть ее заключается в крайней индивидуализации. «Величавый» человек Аристотеля сам определяет модус добродетельности поступка, иными словами – он делает поступок добродетельным, его свободное действие является причиной и основой добродетели как таковой, он задает рамки самого дискурса добродетели, ее возможности. Безусловно, такой взгляд открывает путь в моральную релевантность.

У Канта, по свидетельству Гусейнова, преобладает противоположный подход, он исходит из приоритета теоретической сферы нравственного императива над частным бытием и индивидуальным поступком, что как раз полностью исключает саму возможность рассматривать нормы и предписания морали в разных контекстах. Не зря Кант писал о том, что деятельность чистого разума в сфере теоретической является лишь регулятивной, в то время как в практической сфере чистый разум конститутивен, благодаря трансцендентальному идеалу чистого разума.

Безусловно, что атеистическая этика вполне реальна и действенна и на практике в своих внешних проявлениях – поступках – может соответствовать максимам добра даже

⁴⁹ С.Л. Франк. Непостижимое. М., 2007. С.472

⁵⁰ Там же. С.471

⁵¹ <http://ethics.iph.ras.ru/em/em2/1.html>

больше, чем этика религиозная. Но в теоретической сфере, на мой взгляд, то есть в области обоснования своего поступка религиозная этика превосходит на порядок этику атеистическую.

Атеистическая этика основана прежде всего на субъективном отношении индивида к «другому». Мерилом «добродетельности» выступает свое собственное суждение или эмоции, даже если брать принцип эмпатии. В этом смысле, любая атеистическая этика релятивна и ее логику выражает знаменитое «раз Бога нет, то все позволено» Ивана Карамазова.

Однако, на мой взгляд, главная проблема, непримиримая и даже неразрешимая, морального абсолютизма состоит в вопросе о теодицеи. Абсолют должен быть действительно абсолютным и, в этом смысле, – не должен иметь никакого отношения ко злу. Между тем оказывается, что воплотить грандиозный проект теодицеи невозможно.

Зло невозможно определить, не оправдав его при этом. Но и сказать, что зла нет невозможно с чисто нравственной точки зрения. В то же время, зло существует только по отношению к моральному абсолюту и только вместе со своим антагонистом – добром. Но моральный абсолют невозможно оправдать, не оправдав зло. Это – тупик. Тупик не только для теодицеи, но и для абсолютистской морали. Возможно ли как-то нащупать выход?

Нащупать – можно, но именно нащупать. Как мне кажется, сгладить остроту проблемы можно, если обратиться к образу Христа. Вполне вероятно, что образ Христа – вариант синтеза между рациональной и эмоциональной стороной в структуре поступка. В какой-то степени этот образ сглаживает и проблему теодицеи – фиксируя исходный посыл о бытии зла как о непостижимом – можно, тем не менее, отчасти оправдать Бога (Бога, а не зло!) тем, что он все-таки печется о людях и ему не безразличны их страдания.