
Луиз Филипе Понде*

**ТЕОЛОГИЯ НИГИЛИЗМА:
ПОСТИЖЕНИЕ ПРИРОДЫ ЗЛА**

1. Первые наброски

Зло окружает нас повсюду, достаточно выглянуть в окно или посмотреть на себя в зеркало. Достаточно вспомнить, как дружески приветствует тебя коллега по работе, на которого в трудную минуту невозможно положиться. Вспомнить объективное положение дел — и взгляд на это руководства. Вспомнить равнодушие супруги к тому, что ее муж терпит финансовый крах. Вспомнить, как спустя 20 лет совместной жизни 50-летний супруг пренебрегает своей женой, или то, как холодны становятся дети со своими неизбежно стареющими родителями. Существовать — значит постоянно заглядывать в пропасть. Философская система Достоевского, без сомнения, подразумевает такой взгляд. Вопрос о Зле — это вопрос о реальностях, в каждой из которых раскрывается какая-либо форма хаоса. Тем не менее, мы зачастую говорим, что Зло не существует, что оно является всего лишь проблемой культурной интерпретации или следствием психологического кризиса. О Зле уже многое написано. К этому вопросу обращаются различные религиозные традиции и история языкознания, филосо-

* Луиз Филипе Понде — доктор философии, профессор Католического Университета Сан-Пауло (Бразилия), автор многочисленных публикаций по философии религии, в частности, книги «Критика и пророчество: философия религии у Достоевского» (2003).

фия и богословские системы, герменевтика и антропология. В кругах интеллигенции и в академической среде на данный момент доминирует, на мой взгляд, понимание Зла, присущее психологии и социальным наукам. Причем оно настолько многогранно, что мы вполне могли бы употребить этот термин во множественном числе. Однако мне не кажется, что такие категории, как «Я», или «психика», или «аспект поведения», или «бессознательное» подразумевают глубокий анализ реальности (совокупность ее объектов и методiku их изучения), что в этих рамках возможен анализ сознания как реальности. В центре этого научного подхода к проблеме стоит гипотеза о существовании некой онтологической субстанции Зла¹. Так, Зло не есть нечто само по себе, оно проявляется в ходе истории, в социальных и политических структурах — в виде норм и культурных традиций, которые, представляя собой специфическое культурное наследие, временами создают нам «небольшой дискомфорт». Или: Зло — это продолжительное действие различных психологических моделей поведения, которые формируются и раскрываются в определенном культурном контексте.

Некоторые представители интеллигенции стремятся приуменьшить значение богословия и философии религии, подвергая их постмодернистской критике. К примеру, одним из тезисов постмодернизма является утверждение: «наука — это всего лишь локальный подход, один из многих». Можно ли из этого сделать вывод, что антибиотики в лечении менингита так же эффективны, как молитва? Постмодернизм отказывается от крупных форм повествования. Такой метод приемлем, если вы, к примеру, спорите о том, должно ли изобразительное искусство следовать установленным образцам, или разрушать внешний облик, или только лишь выражать частное мнение — или же новые стили должны разрушить устоявшееся представление об эстетике. Однако все это очень далеко от тех проблем, с которыми человек сталкивается в реальной жизни. Например: бить ли жену за то, что она переспала с мужем сестры (даже западные постмодернисты в этом случае вызывают к «правам человека», этой навязчивой идее европоцентристского характера); имеет ли хирургическое вмешательство тот же эффект в лечении сердечных патологий, что и магические ритуалы. Умалить значение науки представляется, скорее, ошибкой, иногда и бесчестием. Очевидно, что критерий «истины» можно установить лишь путем практики, и здесь мы сразу оказываемся

игроками на поле прагматизма, тупикового мировоззрения с софистскими корнями. Не станем углубляться в эти дебаты, рассмотрим лучше специфические проблемы мета-повествований (например, проблему Зла). Позже мы вернемся к этим вопросам. Пока же попытаемся разобраться, что мы сможем получить, связав определенным образом философию, гуманитарные науки в целом и религию (точнее, теологию, как ее рациональный аспект), в особенности христианство, — так, как это представлено в некоторых произведениях Достоевского.

2. Философия религии: самосовершенствование человека и склонность к грехопадению

Как ученые пришли к тому, что в области религиозной мысли у нас есть существенные пробелы, и по какой причине последняя осталась равноправным участником философского дискурса?

Разрушение в сознании человека представления о незыблемости религиозных догм базируется на категориях отчуждения, утраты, страха. Согласно Фейербаху, Бог и религиозные системы — это результат проекции на психику иных, лучших свойств человеческой природы, философ размышляет об отчуждении, которое лишает человеческое существо подлинной способности к действию². По Марксу, религия — не более чем система взглядов, следствие отчуждения сознания в механизме материального экономического производства, нечто вроде призрачной сущности, которая, при условии утраты человеком способности адекватно понимать реальность, служит инструментом власти над ним тех, кто управляет материальным производством. По Фрейдю, религия — нечто среднее между системой ритуалов, похожих на наваждение, и идеальным представлением об Отце со здоровой потенцией, самое большее — это акт мятежа, нелепого, робкого и детски-незрелого. А по Ницше религия — это ничего кроме трусливого оскорбления. При недостатке нравственных добродетелей, при отсутствии совести религиозная мысль сократилась бы до критики в отношении самой себя. Но есть все основания полагать, что эта критика не устояла бы перед мощной идейной системой философии религии. В особенности — перед взглядами христианства на природу и назначение человека. В данном очерке предпринимается попытка доказать эту мысль.

В христианской традиции есть ряд тезисов философского и антропологического характера, которые могли бы представлять большой интерес для современной или даже классической философии. Один из них представляется мне существенным, как сам по себе, так и в системе координат нигилизма и понимания Зла. Это вопрос о грехе и его связи со свободой человека (имеется в виду глубинная природа свободы, включающая в себя понятие Ничто), которая, при первом рассмотрении, приводит нас к определенному пониманию человеческой природы и к исторической полемике о способности человека к самосовершенствованию³. Восточнохристианская мысль, вклад в которую внес и Достоевский, не связана напрямую с традицией ведения таких споров на Западе, в католической и протестантской традициях. Важность категории греха в православии очевидна, причем с разных сторон, даже с точки зрения юриспруденции и схоластики (в развитие учений Блаженного Августина и Фомы Аквинского). Связь между западным христианством и православием особенно проявляется в том, что обе традиции дистанцируются от гуманистического мировоззрения, в рамках которого принято считать, что способность к совершенствованию является естественной частью самодостаточной человеческой природы. Теперь нам уже очевидно, что со временем бесспорность этого гуманистического тезиса была поставлена под серьезное сомнение. Но для начала рассмотрим, как разворачивается дискуссия между гуманистами, стоящими на позициях антропоцентризма, и антигуманистами — в данном случае под этим понятием мы подразумеваем тех, кто полагает, что человек сам по себе не в состоянии обрести спасение своей души. Далее мы попытаемся проследить, как рассматривает эти вопросы Достоевский⁴.

В греческой философской традиции уделено значительное внимание вопросу о моральной и психической независимости человека. Главным образом, спор разворачивается между стоическим и западнохристианским мировоззрениями. Стоицизм оказал сильное влияние и на восточную христианскую мысль, в частности, персонажи Достоевского зачастую погружаются в пропасть мучительного ощущения богооставленности. Стоическое учение, сконцентрировавшее внимание на способности разума контролировать иллюзии, пренебрегало необходимостью вмешательства извне, о котором говорит иудейская традиция⁵: в соответствии с

ней вне рамок Закона иудеи не могут творить благое, так как, по меньшей мере, вне Закона не ясно, что же есть Благо.

Философия Возрождения возвращается к идее антропоцентризма, развивая культ личности, одобряя научный прогресс и стремление к финансовому успеху. Именно мыслители Возрождения закрепили представление о том, что человек обладает способностью к самосовершенствованию, при этом они вынесли за скобки онтологическую склонность к грехопадению⁶. Это мировоззрение наберет силу и достигнет культурной и политической зрелости уже в следующие века, в революционных движениях эпохи Просвещения (для Франции и Англии это XVIII век). Его очевидные отголоски мы видим и у Достоевского. Идея самосовершенствования предполагает, что человек способен безгранично возрастать в своих возможностях, опираясь на свои природные силы, и примеры тому мы видим в культурных достижениях и техническом производстве, будь то сфера материальная, социально-политическая или психологическая. Честь и достоинство являются неотъемлемой частью человеческой природы. В свою очередь, «антигуманизм» отрицает идею самодостаточности человека, акцентируя тот факт, что человеческая природа заражена грехом, и излечение возможно лишь посредством вмешательства извне, через милость Божью⁷. Последователи Блаженного Августина (Паскаль, Лютер, Кальвин, Расин, Арно) полагают, что человеческая испорченность грехом не оставляет возможности для самосовершенствования, если только последнее не начнется с попытки преодоления духовной слепоты, обретенной Адамом после грехопадения. В центре этого спора стоит отказ части последователей Августина от понимания человеческой природы самой по себе, от мысли, что что-либо в мире может существовать безотносительно Божьего промысла⁸. Такая позиция неприемлема для православия, в котором утверждается обратное: «все милостью Божьей совершается»⁹. Таким образом, православие уходит от поверхностного обсуждения, что есть Божья милость (такую полемику вел Августин со стойками, ее элементы есть и в его выступлениях против пелагианской ереси), утверждая, что природа (любая, в том числе и человеческая) немислима в отрыве от своего Создателя, что она сама по себе — уже чудо, поскольку является воплощением воли Божьей. В этом смысле идея антропоцентризма — это всего лишь онтологическая иллюзия, вымученная нездоровым

сознанием, а также утверждение нигилистических постулатов, со всей вытекающей из них симптоматикой: страданием, разложением, опустошением, отрицанием¹⁰.

Итак, обе христианские традиции — и западная, и восточная — отрицают природную возможность самосовершенствования человека, хотя в рассмотрении этого вопроса они порой используют разные подходы. Так как сознание современного человека, в значительной степени, формировалось под влиянием антропоцентризма, то критику последнего нам необходимо начать с рассмотрения «религии человекобога» (в которой на место Творца ставится человек). В православии человек понимается в значительной степени как «тварь», которая при этом наделена образом и подобием своего Творца («видеть Бога в Его творении»). В отличие от материалистской теории эволюции, согласно которой сознание обретается человеком в результате определенного стечения обстоятельств, и человек, в свою очередь, обречен на «свободу от всего»¹¹, в православии сознание и совесть понимаются как дар Божий человеку, с помощью которого человек способен отличить Бога от того, чем Он не является. Такое видение позволяет различить внутри себя и частицу Творца, и наследие Ничто. Таким образом, философия получает право существования и вне утверждения гуманистической догматики.

3. Богословские аспекты категории «ничто»: от духовного богатства к опустошению

В какой-то мере, все мы — дети пустоты, обреченные видеть в себе ее печать. Собственно, сама философия несет в себе отпечаток опустошения. Человек-идея Достоевского — это концепция, раскрываемая в ряде произведений, в которой Ничто обретает лицо и дар речи, достигая, таким образом, совершенной способности мыслить. Ничто обращается в динамическую сущность, имеющую возможность паразитировать на сознании: Ничто, в своем желании сравняться с Сущим, неизбежно становится существом-паразитом. Ничто терзает нас¹², однако избежать этой муки невозможно. В какой же мере это — наш удел?

Между концепцией Ничто и христианской философией прослеживается глубокая связь. Самоотрицание зачастую рассматри-

вается как процесс, посредством которого душа признает себя немогущей перед лицом Бога¹³, открывая для себя, таким образом, своего Творца, трансцендентного миру. Одним из способов определения Бога является определение через отрицание, или апофатическое богословие¹⁴. В мистическом переживании Божьего присутствия человек получает радость от пребывания в Его милости, даже при страдании от собственного несовершенства. Радость от пребывания с Богом приносит человеку освобождение от тяжести отчуждения. Описание этого опыта можно найти в рамках традиции мистического богословия.

Рассмотрим теперь другой аспект связи между христианским богословием и философией Ничто, которого касается, среди прочего, Николай Бердяев в своей критической философии (в этом он является последователем христианских мистиков Майстера Экхарда и Якоба Беме, принадлежащих, правда, разным направлениям, анти-христианина Ницше, а также Достоевского). Согласно мысли Бердяева, человек является результатом творческого действия Бога-Абсолюта, которое исключает возможность участия в этом Ничто. Кроме того, Ничто не обладает какой бы то ни было творческой силой. При этом, однако, человеческое существование протекает в соседстве с угрозой небытия. В этой вариативности раскрывается подлинная свобода человека, то есть постоянная свобода выбора между бытием и небытием, добром и злом, Богом и дьяволом, который является воплощением Ничто¹⁵. В результате соприкосновения с Ничто человек может ощутить полное внутреннее опустошение, утрату смыслов. Человек может также обратиться в объект влияния Ничто, стать источником разрушения. Оба этих варианта — пассивный и активный — мы встречаем в произведениях Достоевского. Вторым вариантом является главным предметом нашего рассмотрения. Обратимся для этого к трем романам Достоевского: «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы».

4. Человек-идея Достоевского

В этой главе мы рассмотрим интеллектуальную сторону Зла в трех различных аспектах. В «Преступлении и наказании» мы имеем дело с теорией «сверх-человека», через которую Достоевский

ведет диалог с наследием Макиавелли и Ницше, и теорией «цель оправдывает средства», смысл которой в том, что ради достижения всеобщего блага хороши любые методы. В «Бесах» мы рассматриваем проявление идей нигилизма, ставшего платформой секуляристских революций и революционных движений XX века и породившего множество политических и педагогических «либеральных» теорий. Наконец, в «Братьях Карамазовых», особенно в фигуре Ивана, мы рассмотрим с точки зрения психологии и эсхатологии воплощение в человеческом интеллекте идей Зла, в результате которого человек оказывается в условиях духовного вакуума.

«Преступление и наказание» — постижение природы Зла; историческое и социальное оправдание переоценки ценностей

В этой части исследования мы попытаемся описать, в какой форме в теории Раскольникова присутствует понимание Зла и как это проявляется в его теории двух типов человека, их роли в истории, социуме и психологической среде. Если мы рассмотрим основные тезисы молодого Раскольникова, то увидим, что в них отражены две основные тенденции современной мысли. С одной стороны, это критическое отношение к «трансцендентному происхождению» морали, что утверждали Макиавелли, Ницше и другие. С другой стороны, это тенденция «контекстуального понимания», которая характерна как для современной социологии, так и для утилитарной этики. Последняя рассматривает Благо как результат действий, направленных на то, чтобы умножение блага и минимизация зла стали самоестественными и материально ощутимыми. В этом особом случае мы уже имеем дело с девальвацией ценности страдания как неотъемлемой характеристики человеческой природы и утверждением этики эгоизма¹⁶. Следствием этого процесса является практика формулирования ценностей теми, кто подпадает под определение «сверх-человека» и считает себя в праве производить такое формулирование по своему усмотрению. Данное мировоззрение неразрывно связано с социалистическими теориями, которые стали идейной платформой современных революций и революционных движений, а также с русским нигилизмом, как он представлен в «Бесах». Очевидно, что здесь мы имеем дело с культурным наследием идеи самосовершенствования, о которой говорилось выше.

Теория Раскольникова основывается на мысли о том, что человечество делится на две части: людей ординарных, «тварей дрожащих», и экстраординарных, «сверх-человеков»¹⁷ (причем первые встречаются значительно реже, чем вторые). «Сверх-человек» — тот, кто способен к самостоятельному формулированию моральных принципов, кто по этой причине стоит над общественной моралью и признает свое право на ее нарушение во имя своей «высшей идеи». Сверх-человек считает себя свободным настолько, насколько рассматривает мораль как аналог какого-либо культурного обычая, сложившегося в ходе истории (отсюда — исторический характер происхождения морали, что является существенным вкладом в теорию нигилизма, отсюда же — введение в философию морали категории Ничто). Мораль в этой теории, таким образом, сводится к двум основным моделям. Для сверх-человека смысл жизни состоит в том, чтобы реализовать свою творческую активность с учетом того, что не существует никакого трансцендентного обоснования общепринятых ценностей, и, следовательно, сверх-человеку все дозволено. Такое поведение является результатом способности сверх-человека жить без страха, не испытывая бедствий (в чем и состоял промах Раскольникова, обернувшийся в итоге его спасением), без необходимости морального или исторического обоснования своих действий. Сверх-человек может исходить в выборе средств из идеи о том, что изобретенная им мораль гораздо более пригодна для человечества (например, можно убить старушку-процентщицу и, таким образом, избавить мир от ростовщичества). Основой для реализации этой идеи служат ординарные личности, которые по привычке перестанут видеть в последствиях действий сверх-человека отражение «высшего Блага самого по себе». Обычай — это состояние моральной основы веры. В эстетической системе произведений Достоевского человек-идея (Раскольников, Петр и Степан Верховенские из «Бесов», Иван Карамазов) ощущает близость пустоты, справиться с которой он не в состоянии. Достоевский рассматривает Зло как часть мира идей. Деятельностью человека-идеи создается материальный мир Зла, который реален настолько, насколько явно ощутимо отсутствие моральной базы. Так Достоевский обозначает «научные» корни нигилистической «морали».

«Мир как идея» — это мир вне реальности. *Ум, существующий сам по себе, понимает Ничто как нечто, таящее в себе угро-*

зу. «Мир как идея» — это синоним нигилизма, так как это взгляд на реальность через латентную природу Ничто. Какие ценности противопоставить идеям Раскольникова, Макиавелли, Ницше? Это бесполезное занятие: предположим, теория Раскольникова потерпит крах, но теория Верховенского — устоит. Раскольников, признавая себя ординарным, «тварью», возвращается тем самым в мир, где страдают, чувствуют на себе тяжесть бытия. Он делает шаг навстречу реальному миру и останавливается перед идеальной моделью. А идеализм, возведенный в ранг системы взглядов, — это уже ницшеанский нигилизм. Из его ошибочной теории проистекает новая попытка идеализации, новый тип человекобога, новая форма гуманизма. Христианство для Достоевского — это теория и практика, выдержавшие искушение идеями Ничто и свободы от всего. Позже мы рассмотрим еще одну фигуру — Ивана Карамазова, в ситуации его столкновения с Ничто. Прежде всего, его пример ценен для нас, поскольку содержит в себе попытку преодоления богооставленности.

«Бесы» как вырождение идеи самосовершенствования и логика нигилизма

Теория Раскольникова была воплощена в действие, но мы не можем всерьез говорить о том, что она оказала на кого-либо серьезное влияние. Феноменология Зла, как она представлена в «Бесах», — это описание поздних проявлений (в сравнении с теориями Возрождения и Просвещения) идеи самосовершенствования. Утверждение культурной самодостаточности на секулярной основе (в противовес христианской соборности) мы можем проследить на примерах Степана (педагог и либеральный интеллигент) и Петра (молодой революционный идеалист) Верховенских. «Теория средства» в политико-социальном разрезе набирает силу и выбивает из ритма и колеи реальную жизнь — во имя иного образа существования, который на поверку оказывается началом социальной энтропии. Таким образом, радикальные методы человека-идеи оказываются полностью реализованы. В этом произведении становится очевидна историческая опасность бесовского разрушения, опустошительная сила, происходящая из Ничто. Это разрушение можно с точностью распознать как в фигуре ленивого отца-либерала, так и в образе чрезвычайно деятельного молодого циника-сына.

Степан Верховенский — интеллигент, увлеченный модными теориями своей эпохи. Чувственный, с хорошими манерами, разбирающийся в винах, талантливый декламатор. Автор статьи об арабах и поэмы, напоминающей не столько текст, сколько набор слов, непонятных и труднопроизносимых, Степан — это пример провинциального интеллигента, страдающего манией преследования. Реальная история его жизни не представляет интереса, поскольку его мышление, как он дает нам понять в некоторых ситуациях, занято всегда какой-то своей «собственной правдой». Он легко расплывается, растроганный приходом своего сына Петруши, от которого ему нужна лишь подпись в бумагах на заем денег, притом что его финансовое состояние давно уже расстроено карточными и другими долгами. Свято верящий в западные идеи свободы и «красоту человеческой природы», Степан на самом деле всего лишь равнодушный лентяй, и ему наплевать на судьбы детей, обучаемых им. Описание распада этой личности и его лени содержит в себе ключ к пониманию того пренебрежения, которое этот представитель «поколения шестидесятников»¹⁸ встречает в лице своего сына-нигилиста. Старший Верховенский оказывается в итоге безответственным виновником успешного распространения нигилизма. По сей день велико число интеллигентов, разглагольствующих о моральном разложении и деградации нравов. Степан насквозь порочен, несмотря на свою твердую веру в возможность преобразования человека. Интеллигенты такого типа производят на свет «потомство», которое, понимая все последствия разрушения традиционных ценностей, переходит к практике воплощения в жизнь идей нигилизма (ядром этих идей является утверждение возможности построения «абсолютно нового мира», что, по сути, является продолжением идей внерелигиозной свободы). Одержимый ленью, Степан предоставляет своему сыну абсолютную свободу действий, последний же, в свою очередь, не ограничивается лишь теорией Зла, но переходит от слов к делу. Будучи и отцом, и педагогом, Степан являет в своем лице прообраз смерти грядущих поколений, ответственность за воспитание которых оказалась для него непосильной ношей.

Центральным персонажем «Бесов» является Петр Верховенский, нигилист-революционер. Это непобежденный Раскольников. В его словарном запасе на место «теории средства» становится «практика». Собрав вокруг себя революционный кружок (Достоевский взял

за основу дело Нечаева), Петр разрушает привычный жизненный уклад людей, устанавливая диктатуру ненависти, страха и недоверия. Зная о силе и власти «теории средства», Петр манипулирует людьми, даже играет ими, оправдывая свои действия целью построения нового мира. Самосовершенствование, как полагает Петр, возможно для человека, но для этого необходимо пролить кровь, совершить ритуальное убийство (этот факт был эмпирически подтвержден в ходе социалистических революций). Прирожденный психолог, социолог, прекрасно понимающий хрупкость общественных структур, теоретик естественного права политической свободы, Петр при этом — молодой человек, способный манипулировать теми, кто слабее и кому необходимо, чтобы миром управляли такие молодые и способные, как Петр. Его отношение к отцу характеризует его отношение к прошлому, которое обесценено для Петра (прежде всего, из-за отказа старшего поколения от ответственности за будущее), однако не лишено смысла.

Достоевский дает подробный анализ того, как из поколения в поколение социальная жизнь все более обращается в хаос. Революционная идея возникает здесь как лицевая сторона этого процесса: разрушение мира начинается с разрыва тонких ниточек, соединяющих общество.

*Иван Карамазов: через духовный вакуум к постижению
и преодолению Зла*

Иван — крупнейшая фигура в пантеоне рационалистов, созданных Достоевским. Этот молодой интеллигент воплощает в себе Человека-идею, пытающегося постичь мир своим умом. Не будем останавливаться на подробном анализе крушения идеи свободы Блага, представленной в «поэме» о Великом инквизиторе. Рассмотрим лишь последнюю сцену «поэмы», в которой Достоевский собирает воедино эсхатологию Зла и опыт монашеской традиции. Все это соединяется в истерзанном сознании интеллектуального аскета Ивана Карамазова. В этой трагической фигуре находят свое наиболее полное воплощение идеи рационализма. Иван, сообщник отцеубийцы, позволяет прорасти в своем сознании идеям абсолютного разрушения, это человек, одержимый жаждой интеллектуального познания, и при этом человек страдающий, утративший смысл существования. Медленно, но неизбежно Иван

скатывается в пропасть разврата и саморазрушения. Возможно, он прирожденный одиночка, помешанный? Возможно, ему необходим собеседник, такой же, как и он — молодой русский интеллигент, или же человек Запада, воспитанный на идеях самодостаточности рационального познания мира? Возможно, Иван из тех, кто в порыве гнева решает до конца своих дней созерцать Зло, явленное ему в призраке эlegantного беса? В случае Ивана речь идет не только о самосовершенствовании или зараженности грехом, но — о глубинном познании Ничто. В лице Ивана идеи нигилизма находят свое наиболее полное воплощение: в интеллектуальном одиночестве, в монологизме Ивана раскрывается его сознание, проходящее сквозь страшное искушение пустотой, сквозь страдание «человеческое, слишком человеческое». Однако наряду с этим в «Братьях Карамазовых» мы отмечаем возможность преодоления пустоты. Эта возможность явлена в образе «ангела» Алеши и в детях — «ибо таковых есть Царствие Небесное». В философских перипетиях романа Достоевский очевидно отдает предпочтение не радикализму, не «научной достоверности» знания о природе человека, но христианской традиции, в рамках которой у бытия есть высшая причина, являющаяся, в то же время целью существования человека. В постижении Ничто Иван идет до конца, до совершения отцеубийства руками сводного брата. Однако из эстетической структуры произведения ясно, что Иван приходит к пониманию Блага, причем не как формы отрицания Зла, но — как единственной и абсолютной истины.

*Перевод с португальского
Аллы Митрофановой*

Библиография

- Sto Agostinho. La Crise Pélagienne. Vols. I e II. — Paris: IEA, 1994.
———. Da Natureza do Bem. — Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
Berdiaev N. De la destination de l'homme — essai d'éthique paradoxale. — Lausanne: L'Age d'Homme, 1979.
Braun W. / McCutcheon R.T. Guide to the Study of Religion. — London: Cassel, 2000.
De Lubac H. Surnaturel. — Paris: DDB, 1948.
Cassirer E. / Kristeller P.O. (orgs). The Renaissance Philosophy of Man. — Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

- Dostoievski F.** Os Demônios; O Sonho de um Homem Ridículo; Irmãos Karamazov; Crime e Castigo // **Dostoievski F.** Pólnoie sobránie sotchinénie. — Leningrado, 1972—1990.
- Evdokimov P.** L'Orthodoxie. — Paris: DDB, 1979.
- Faye E.** Philosophie et Perfection de l'Homme. — Paris: J Vrin, 1998.
- Frank J.** Dostoevsky: the Miraculous years. 1865—1871. — Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Halevy E.** La Formation du radicalisme philosophique. — Paris: PUF, 1996.
- Huizinga J.** Espiritu Norteamericano in El Concepto de Historia y otros ensayos. — Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Jonas H.** Le Phénomène de la vie, vers une biologie philosophique. — Paris: De Boeck Université, 2001.
- Lutero M.** Da Vontade Cativa in Obras Seleccionadas, Debates e Controvérsias, II. — São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- Maquiavel N.** Príncipe. — São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Meister Eckhart.** Die deutschen und lateinischen Werke. — Stuttgart: Kohlhammer, 1987.
- Midgley M.** Wickedness. — London: Routledge, 1984.
- Pondé L.F.** Crítica e Profecia, filosofia da religião em Dostoievski. — São Paulo: ed. 34, 2003.
- . O Homem Insuficiente. — São Paulo: Edusp, 2001.
- Porete M.** Le Mirouer des simples ames. — Bélgica: Corpvs Christianorvm, Cotinuatio Medieualis LXIX, Brepols, 1986.
- Strauss L.** Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity, essays and lectures in modern jewish thought. — New York: State University of New York Press, 1997.
- Von Balthasar H.U.** Presence and Thought. — San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- . Schwester im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon. — Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1990.

Примечания

¹ Очевидно, что идея Зла «самого по себе» подвергалась критике в учениях отцов Церкви и в философии христианского и языческого неоплатонизма. Блаженный Августин полагал, что Зло — это проявление воли человека, принявшее форму навязчивой идеи, или следствие первородного греха, результатом которого стала неспособность видеть присутствие Божье в своей жизни: **Sto Agostinho.** La Crise Pélagienne. Vols. I e II. — Paris: IEA, 1994 e Da Natureza do Bem. — Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

² **Braun W. / McCutcheon R.T.** Guide to the study of Religion. — London: Cassel, 2000. В произведениях Достоевского, религиозного мыслителя, через болезненное испытание страданием доказывается ложность этого мировоззрения.

³ Faye E. Philosophie et Perfection de l'Homme. — Paris: J Vrin, 1998.

⁴ В древней христианской традиции, общей для Западного и Восточного христианства, есть глубокое исследование вопроса о статусе человека.

⁵ Важно иметь в виду тот факт, что христианство в значительной степени ассимилировало в себе положения стоицизма, особенно его аскетические аспекты. Христианские монахи и отшельники не были бы столь далеки от критики окружающего мира, если бы христианство восприняло отказ от гетерономии.

⁶ Cassirer E. / Kristelle P.O. (orgs). The Renaissance Philosophy of Man. — Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

⁷ Pondé L.F. O Homem Insuficiente. — São Paulo: Edusp, 2001.

⁸ Важно заметить, что в Торе нет эквивалента греческому понятию *physis*, из чего можно сделать вывод, что иудейско-христианской традиции не свойственна онтологическая обособленность, по крайней мере если говорить об иудейских корнях христианства. Strauss L. Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity, essays and lectures in modern jewish thought. — New York: State University of New York Press, 1997.

⁹ Evdokimov P. L'Orthodoxie. — Paris: DDB, 1979.

¹⁰ Далее мы рассмотрим двойственность понятия «отрицание» в христианской философии.

¹¹ Jonas H. Le Phénomène de la vie, vers une biologie philosophique. — Paris: De Boeck Université, 2001.

¹² Berdiaev N. De la destination de l'homme — essai d'éthique paradoxale. — Lausanne: L'Age d'Homme, 1979.

¹³ Porete M. Le Mirouer des simples ames. — Belgique: Corpvs Christianorvm, Cotinuatio Medieualis LXIX, Brepols, 1986, и др.

¹⁴ von Balthasar H.U. Presence and Thought. — San Francisco: Ignatius Press, 1995.

¹⁵ Рамки работы не позволяют нам подробно остановиться на данном исследовании Бердяева, нам придется вновь сослаться на указанный выше труд этого автора. Мы коснемся лишь тех аспектов, которые имеют непосредственное отношение к вопросу понимания Зла в произведениях Достоевского. Подробнее об этом: Frank J. Dostoevsky: the Miraculous years, 1865—1871. — Princeton: Princeton University Press, 1995.

¹⁶ Halevy E. La Formation du radicalisme philosophique. — Paris: PUF, 1996.

¹⁷ Это сближает героя Достоевского с виртуозным «Государем» Макиавелли (Príncipe. — São Paulo: Abril Cultural, 1983), здесь же очевидна перекличка с теорией Ницше об оскорбленном и сверх-человеке.

¹⁸ Речь идет о поколении интеллигенции, симпатизирующей идеям о необходимости перемен, которая при этом не в состоянии воплотить эти идеи в жизнь. Cf. Frank J. Ob. Cit.