

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 12.125

DOI: 10.17223/1998863X/59/12

В.В. Ахматов

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ О ПРОБЛЕМЕ ЗЛА, ГРЕХА И СВОБОДЫ

В статье рассматриваются проблема зла, греха и свободы в контексте русской религиозно-философской мысли, ее фундаментальные основы. Автор попытался выявить сходства и различия между восточным ортодоксально-христианским и русским религиозно-философским подходами к разрешению данной проблемы. Актуальность представленного исследования определяется тем, что проблема зла, греха и свободы раскрывает причины общественных и социальных конфликтов. Цель работы: показать важность и актуальность духовно-нравственной и эсхатологической проблематики. Ключевые слова: грех, зло, свобода, добро, нравственность, смерть, спасение, София, Ungrand, эсхатология.

В последнее время мы все чаще замечаем эволюцию явлений социально-го и общественного насилия, экстремизма и терроризма. Они обращают наше внимание на проблему зла, греха и свободы. Различные религиозно-философские традиции предлагают разнообразные варианты анализа данной проблемы. Попробуем рассмотреть особенности осмысления этих феноменов в русской религиозно-философской традиции.

Русская религиозно-философская мысль в некоторых своих аспектах коррелируется с ортодоксальным, восточно-христианским пониманием данной проблемы. При исследовании данной проблемы допустимо остановиться на следующих темах русской религиозно-философской мысли, когнитивно сопоставимых с восточно-христианской религиозно-философской традицией:

1. Русская религиозно-философская мысль подобно восточно-христианской антропологии (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Исаак Сирин) в основном исходит из первоначальной поврежденности («падшеи», греховности) мира и человека из того, что «вкушение плодов познания добра и зла свидетельствует как о греховности человека, так и об обретении им опыта свободы» (С.А. Левицкий) [1].

2. В отдельных положениях, следуя за ап. Павлом и св. Григорием Нисским, русская религиозно-философская мысль отмечает ключевой апостасийный момент духовно-нравственной жизни человека – свободный отказ от добра и отступничество от Божественной любви [3, 4].

3. В работах некоторых русских религиозных философов (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, В. Несмелов, П. Флоренский, Л. Шестов) существенным аспектом зла является то, что насколько оно негативно, настолько оно стремится маскироваться под добро. Будучи негативным и иррациональным, зло и грех

обладают силой и могуществом, рационально непостижимым потенциалом развития.

4. Если, соглашаясь с Вл. Лосским, назвать «эту нерешительность в восхождении к добру «свободой воли»», которая «породила некое новое состояние, новый экзистенциальный модус во зле», то с точки зрения восточно-христианской антропологии и русской религиозно-философской мысли ему необходимо должен быть положен некий эсхатологический предел [2]. Поэтому для русской религиозно-философской мысли (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С.Н. Булгаков, П. Флоренский и др.) важен момент не только становления зла и греха, момент начала его развития, его сущность, но и конечная (эсхатологическая) его судьба. По словам Г. Флоровского, «в нарастающем нравственном беспокойстве все определеннее обозначаются метафизические мотивы, все резче выступает вопрос о последнем смысле» [7].

Исходя из того, что «мир свободным актом мировой души отпал от Божества», Вл. Соловьев с необычайным напряжением поставил проблемы свободы, добра и зла. В своем «Оправдании добра» Вл. Соловьев утверждал: «Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находили для себя твердых точек опоры в самой нравственной природе человека» [9. С. 122]. Истинным началом Добра он полагал Бога, а силу и непобедимость его выводил из действительного воскресения Христа.

Там же он пишет, что необходимо «сознательно и разумно делать добро». Это становится возможным только тогда, когда человек верит в добро, «в его объективное, самостоятельное значение в мире», «в нравственный порядок, в Провидение, в Бога». Для того «чтобы слушаться этих внушений разума, нужно верить в него, верить, что добро... не есть субъективная иллюзия, что оно имеет действительные основания, или выражает истину, и что эта истина велика и превосходит» [Там же. С. 195].

Следовательно, отступничество от добра сознательно идет против внушений разума, а сам отступник не верит в «объективное, самостоятельное значение в мире» добра, «в нравственный порядок, в Провидение, в Бога», «что оно имеет действительные основания, или выражает истину». Он верит в то, что добро есть иллюзия. Для того чтобы этому противиться, нужны сильная воля и сильный дух.

Однако «сильная воля может быть злою» [Там же. С. 161]. Например, успешными религиозными деятелями бывают «не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты» (об этом же у Ф. Ницше в «Генеалогии морали», «По ту сторону добра и зла»).

Для практического осуществления добра, любви, человечности в реальной жизни и приобретения ими подлинно нравственного значения необходимо, чтобы человек имел сильный дух, но не злой, а добрый, соединенный с положительным, благожелательным отношением к другим существам. Такой человек никого не обидит, никому не причинит страдания, не навредит, потому что носит на себе «печать правды и милости» [Там же. С. 173–175].

Со всей остротой Вл. Соловьев обозначил следующий вопрос. Может ли «при полном и отчетливом знании добра» «разумное существо оказаться настолько к нему не восприимчивым, чтобы безусловно и решительно его

отвергнуть и принять зло)? Вл. Соловьев предполагал такое состояние чем-то «безусловно иррациональным», а такой иррациональный акт, удовлетворяющим точному понятию безусловной свободы воли, или произволу. Он усматривал возможность его решения в «самых темных глубинах метафизики». Решение его он считал одной из главных задач нравственной философии, которая «предполагается метафизическим вопросом о свободе воли». Разрешить окончательно его Вл. Соловьеву оказалось не под силу [9. С. 120].

«...злая воля, злое желание, злая, злобная страсть. Дело не в ошибках: поправить всякие ошибки ничего не значит; в истории и даже в мире, в сложении его, в корнях его лежит и всему присуща злая, безобразная воля: Каин, Дьявол, Люцифер. Вот с чем не могли справиться народы и разбивались целые цивилизации. Это – метафизическое зло мира...», – писал В.В. Розанов [11. С. 334].

Прот. В. Зеньковский пишет, что Соловьев не отвергает свободы воли, но добро у него «не является прямым предметом произвольного выбора» («этот выбор бесконечно определен», а «понятию безусловной свободы воли отвечает, по Соловьеву, понятие чисто иррационального акта»). Если мы не восприимчивы к добру, то по причине иррационального фактора. То есть «свобода проявляется лишь при выборе зла» и в нравственных действиях ее нет, а наиболее полно она проявляется именно «в отвержении нравственных начал», любви, человечности в отступничестве от них [12. С. 70].

Несмотря на противоречивость, парадоксальность и некоторую незавершенность философских воззрений (например, это касается утверждений независимости этики от религии и метафизики, совместимости этики с разумно-идейным детерминизмом, методологической и метафизической двойственности «метафизики всеединства», философии пола и любви, учения о «душе мира» и «софии»), Вл. Соловьев отметил механизмы отступничества от добра. Оно происходит из «дурной воли», намеренно злоупотребляющей чем либо для своих целей. Дурное свойство воли он определяет как противоречащее должному. Должное же есть то, что ниже нас, что подобно нам, что выше нас. Проявление дурной воли выражается в чем-либо постыдном, обидном или нечестивом. Свобода этой дурной воли, «свобода от нравственности сама является злом или порождением зла» [9. С. 222–223].

Безнравственность, греховность Вл. Соловьев практически связывает с отступничеством от добра как от должного. Среди главных аспектов отступничества от добра как должного Вл. Соловьев отмечал: 1. Не все желают того, что должно. 2. Не все желающие добра оказываются способными одолеть ради него дурные стремления своей природы. 3. Немногие люди, достигшие победы добра в самих себе бессильны победить своим добром то зло, в котором лежит весь мир. Он заметил несовпадение, внутреннее противоречие между нравственным добром (оно оказывается благом только мысленным, идеальным, но неосуществимым и недействительным) и реальным благом (осуществимым, действительным) и фактически поставил проблему неосуществимости добра и его бессилия [Там же. С. 226–227]. Это неизбежно наводит нас на мысль об относительности категории добра как действительной константы падшего мира, возникшей в нем, неизбежно натыкающейся в своей экзистенции на реалии этого мира и теряющей в его витальности свою абсолютность.

Вл. Соловьев называл отступника «достоверно законченный злодей». Его путь он определял как «путь увековеченной смерти», «вечного зла и смерти», «мнимо сверхчеловеческий» (т.е. не подлинно человеческий), «осуждаемый стыдом». На этом пути неизбежны: 1) отказ-отречение от добра, любви, человечности и всего того высокого и прекрасного, что присуще от природы человеку; 2) нравственная пассивность и безнравственная активность; 3) необходимость казаться чем-то, а не становиться чем-то (например, казаться добрым, справедливым, честным, а не являться таковым по сути) [9. С. 71–73]. Само отступничество он характеризует как раздробленность психофизического, утрату человеком целостности, уходящую в эсхатологию, находящую в ней окончательное разрешение. Отказ от веры в действительность сверхчеловеческого Добра и отступничество от него он определяет как потерю человеком своего нравственного достоинства и отречение им от самого смысла своего бытия («зверочеловечество»). При этом психологически отступник, имеющий неестественную и естественную склонность ко злу, не признающий добро как должное, отталкивая призывы добродетели как чуждые и враждебные, отвергает нравственные требования любви, человечности как лишённые практической пользы, витального смысла и не осуществимые Его: «Я почти всегда рассасывается на видимость Я... становится единственной формой Я, ... симптомом порока» [11].

Само «Добро» Вл. Соловьев несколько платонически абсолютизирует, определяя его как действительное, совершенное единое, заключающее в себе все. По Вл. Соловьеву, разум развивает изначально присущую ему идею добра. Можно предположить, что именно разум развивает приобретенную и усвоенную им идею зла, греха активно может способствовать их эволюции, ведущей их к некоей эсхатологической точке мнимого торжества, за которой неизбежно должен следовать их конец, гибель, распад и упразднение на фоне «торжества добра», «воплощения божественной идеи» в мире.

Н. Бердяев, следующий во многом за Вл. Соловьевым, исходит в своих философских построениях из того, что «земной дух человечества, пошедшего по пути змия, загипнотизировал человека», «обольщен был человек», «не заметил безумия своего», «в природном порядке, в жизни человеческого рода все подчинено закону тления». Он указывает на трагедию, происходящую в глубинах бытия. Мир, заболевший от греха, подпавший закону тления и необходимости, он сравнивает с помещением больницы. Абсолютный центр и смысл бытия потеряны, подлинное бытие подменено «призрачной феноменальностью». Ложный критицизм, объективизм морали и науки, натуралистическое материалистическое созерцание, солипсизм и субъективный идеализм не спасает человека от иррационального и рационального зла, «от трагедии пустой свободы, от ужаса субъективного произвола в самом дорогом и святом». Бердяев, критикуя позитивистский подход, отмечает невозможность с его помощью понять происхождение и значение времени и пространства, законов логики и всех категорий, так как он «исходит не из первичного бытия», а из «вторичного больного уже сознания». В связи с этим Бердяев остро ставит эсхатологический вопрос «о смысле мировой истории, религиозном соединении судьбы личности и судьбы вселенной». Он указывает на острую необходимость «понять смысл истории мира», «провиденциальный план творения», «оправдать

Бога в существовании того зла, с которого началась история». Это невозможно сделать без рассуждения над темой «происхождения зла в мире, о предмирном грехопадении и об искуплении». Он оригинально подчеркивает то, что «страшное преступление», в котором «все и все участвовали» и «за него ответственные», произошло «вне времени, в вечности» («грехопадение совершилось предвечно и предмирно»). «Познание добра и зла отравило человека», породив в нем непонимание и неприятие страдания, с этим связанного, боязливость и страх человека перед Богом и самим собой и раскрывающейся перед ним бездной небытия, рабство злу и рабство добру. Бердяев вновь возвращает нас к проблеме добра. Он считает, что оно не имманентно Богу, так как Бог есть Сверхдобро. Желая «оправдать Бога», он, следуя Беме, связывает учение о свободе с понятием *Ungrund* (некое внебожественное, вневременное состояние, в котором возникла свобода), тем самым удаляясь от православного святоотеческого понимания ее природы.

В центр своей гносеологии Бердяев ставит «идею греха как источника всех категорий», которая дана нам «до всех категорий, до всякого рационализирования», «переживается вне времени и пространства, вне законов логики, вне этого мира». Конкретно-религиозным первоисточником для философии грехопадения он считает Библию, отмечая при этом, что в ее рассказе о грехопадении (мифологическом и символическом) «нет ясной грани, отделяющей то, что во времени, от того, что вне времени». Он связывает учение грехопадения первых людей с учением о «мировой душе», указывая на «не полную истину» библейского рассказа, не повествующего о том, как «отпала от бога мировая душа, носительница соборного единства творения». Это стало возможным по причине ее женственности и «пассивной восприимчивости как к добру, так и ко злу». Тайну этой «женственности» он определяет как «тайну греха», которая связана со свободой. Вследствие этого все и все свободно стали участниками и виновниками преступления богоотступничества, не исключая «даже былинки». Тайну свободы греха Н. Бердяев называет иррациональной. Основу совершенства добра он полагает «в свободе, в свободной любви к Богу, свободном соединении с Богом», связывая «этот характер совершенства и всякого добра» с эсхатологической неизбежностью мировой трагедии [14. С. 171].

Во многом следуя Вл. Соловьеву и остро полемизируя с И. Ильиным, Н. Бердяев актуализирует проблему относительного и несовершенного «злого добра», действующего через полицейско-административное принуждение, угрозу и насилие и не достигающего «злыми» средствами своих «благих» целей [15]. Он считал, что «есть фатум зла, т.е. фатальные его последствия, но не существует фатума добра. Зло подчинено необходимости, добро обращено к свободе и есть свобода». Отсюда его мысль, созвучная каппадокийцам, приходит к осознанию необходимости преображения мира не только Божественной волей («путем насильственного акта»), но при непосредственном свободном и творчески-активном человеческом участии («человек должен преобразить мир, преобразить с Богом, т.е. делать богочеловеческое дело»). Бердяев соглашается с тем, что существует свобода добра. Но существует и свобода зла, попущенная Богом [Там же]. Он разделяет «свободу, полученную от добра» и «свободу в принятии и осуществлении добра». Так же, как и в пра-

вославленной религиозной традиции, у Бердяева добро не есть отвлеченное понятие, оно «есть сам Христос, Его Личность». Во имя этого добра и этой Личности, полноценно воплотившей его, «очень легко признаются» справедливыми, считаются «проявлением любви какие угодно истязания живого конкретного человека». Именно «во имя осуществления добра» признаются допустимыми средства, совершающие насилие над человеком и истребляющие его. Такое «злое добро» помогает нам приблизиться к более глубокому пониманию греха как некоей апостасии, раскрывающейся во всей своей силе и могуществе, которое способно выразить себя в явлениях духовно-нравственного, политического, социального, правового насилия и произвола. Отсюда «всякий моральный акт есть акт победы свободы над необходимостью, божественной человечности над природной бесчеловечностью». В связи с этим находится эсхатологическая проблема несовершенного юридически-законнического понимания идеи воздаяния и конца мира, насильственно-принудительный элемент в историко-культурном христианстве.

С. Франк предполагал, что поврежденная грехопадением «...личность человека как самостоятельного субъекта сознания и воли утрачивает свою связь с той глубочайшей своей основой, в которой она есть лоно божественного начала, – или эта связь ослабевает, ... и в известной мере является как чистая потенциальность, т.е. как бесформенность, хаос, чистая незавершенность, готовность ко всему» [16. С. 274]. Он исходил из того, что «из всех религиозных понятий грех есть наиболее очевидная, как бы бросающаяся в глаза реальность» [14. С. 291–292]. Для него не суть важно, как называть неискоренимую «кривизну» человека, укорененную в его метафизической природе – «грехом» или «моральным злом». Важно то, что грех вопреки нежеланию его замечать имеет некую метафизическую силу или реальность, и исконному существу христианского сознания присуще острое восприятие этой реальности.

Согласно Франку, грех имеет две области своего обнаружения: 1) он «ближайшим образом сознается как недолжное, неправильное в наших поступках, в нашем поведении, в нашем отношении к людям»; 2) более тонкое нравственное сознание указывает на то, что «грех коренится в нас... глубоко, – что даже при внешне правильном поведении, при воздержании от нравственно-недопустимых, дурных действий, мы можем быть повинны... – в неправильном состоянии или строе самой нашей души, нашей внутренней духовной жизни» [16. С. 304–305]. Он полагает первородный грех условием всех проявлений конкретной греховности и определяет его как некую недостаточность, дефективность, отсутствие надлежащей напряженности духовной силы. Говоря о грехе, С. Франк отмечает что, несмотря на его первопричинную слабость, он обнаруживает в действии огромную, могущественную силу. Это важно для понимания феномена отступничества как не только внешнего, но главным образом внутреннего явления душевно-духовной жизни человека. С. Франк указывает ряд тонких антиномичных моментов в понимании проблематики греха и свободы. Исходя из Сократовского утверждения «никто не грешит добровольно», он поясняет, что причина совершения греха не только интеллектуалистична, но заключена «в слабости волевого существа». «Он есть не выражение нашей свободы, а выражение нашей не-свободы – нашей плененности». Он соглашается с Кантом в том, что человек

творит зло умышленно, т.е. сознательно его желая («радикальное зло»), но не свободно, а вынужденно («под влиянием слепой страсти, порабащающей его, т.е. лишаящей его свободы»).

Далее С. Франк раскрывает внутренний механизм этого явления – при умышленном совершении злого действия «сама мысль, само сознание его насквозь пронизаны порабащающей его страстью» [16. С. 276, 284–285]. Постепенно С. Франк приходит к пониманию ложности идеи первоначальной свободы выбора греха («смещения источника греха со свободой воли как самоопределения»), антиномичности и рациональной неразрешимости проблематики греха и свободы в рамках только ортодоксии («само это учение как таковое содержит глубокую и правильную мысль... Но господствующее, популярное объяснение этого искажения... совершенно мнимом») [Там же. С. 285–286]. По замечанию прот. В. Зенковского, «к библейско-христианской позиции в этом вопросе Франк относится отрицательно. Глубочайшая идея христианской антропологии о „первородном грехе“ совершенно ему чужда, он ее не понимает и не вмещает ее». Отсюда и его отчасти Бемевские выражения относительно зарождения зла из «несказанной бездны, которая лежит как бы на пороге между Богом и «не-Богом»» [12. С. 468].

Утверждая некий аморализм природы (признавая при этом «надтреснутость» единства), ее принципиальное равнодушие к добру и злу, он логически приходит к дуалистической философской рефлексии (проблеме несогласованности идеи Бога как Святыни и потому как Спасителя с имманентным морально-духовным несовершенством космической жизни), возвращая нас к гностическим умозрениям и построениям [14. С. 331–332]. Но В.В. Зеньковский подметил, что «когда Франк подошел к теме зла, он, по существу, отступил перед ней: „Мы стоим здесь перед абсолютно неразрешимой тайной, ...теодицея в рациональной форме невозможна, и сама попытка ее построения не только логически, но и морально и духовно недопустима». По С. Франку, «объяснить зло – значило бы обосновать и тем самым оправдать зло... обосновать зло – что означило бы показать его внутреннюю необходимость или неизбежность – уже значило бы оправдать его». «Зло зарождается из несказанной бездны (!), которая лежит как бы на пороге меду Богом и „не-Богом“, – пишет В.В. Зеньковский [12. С. 467–468]. Таким образом, проблема греха и зла, замыкаясь в линиях метафизики всеединства, остается у С. Франка неразрешимой.

«...пока этот мир стоит твердо и в мире с самим собою, не выступая из пределов своей природы, пока в нем ни одно существо не восстает против другого и не разрывает тех уз любви, которыми все связал Художник – Творческое Слово, до тех пор он соответствует своему названию и подлинно есть мир (космос) и красота несравненная, до тех пор ничего нельзя представить себе славнее и величественнее его. Но с прекращением мира... и мир (космос) перестает быть миром (космос)...», положительно утверждает В.И. Попов. Он указывает, что, по слову св. Григория Богослова, этот высший порядок может нарушиться, «когда в мире вещество возмутится само против себя и, готовя разрушение своим смятением, станет неукротимым...» [17]. Если предположить, что любовь является одним из важнейших онтологических основ мироздания, то проясняется вся трагичность отступничества от нее. Корень этих явлений лежит в нелюбви к добру и в любви ко злу.

Свящ. Павел Флоренский считал, что – «при наличности злой воли, воли извращенной и осатанелой, стремящейся ко злу ради зла, ищущей его как такового, – воли, отрицающей Бога ради отрицания и ненавидящей Его только за то, что Он – Любовь... при наличности «любви ко злу»... душа клянет самое прощение Божие, отрицает и не приемлет его», т.е. отрицает и не приемлет Высшее Добро. «Никогда люди, – говорит Паскаль, – не делают зла так много и так охотно, как тогда, когда делают его сознательно». П. Флоренский приводит слова Платона о том, что самое опаснейшее «глубочайшее невежество... если нет любви к тому, что мы почитаем добрым и прекрасным, но господствует к ним ненависть, если любим и боготворим то, что сами признаем порочным и несправедливым». Это состояние нередко становится «всегдашним противоречием познанию, мнению, рассудку, сим властям, назначенным человеку самой природою» [18. С. 215–216, 715–716].

Люди, заразившиеся подобным состоянием, по словам В.В. Розанова, «исключительно отвратительны». Их проступки есть «действительно злодейства в душе». Они имеют особый «вкус к злодейству», с которым может соперничать лишь «вкус к добродетели юноши и мужа, рыцаря и оруженосца» [11. С. 202]. Они отступают от добра, любви, человечности, отрицая их онтологическую сущность, перестают верить в них, следовать им. «Если зло состоит в отрицании добра, то само собою понятно, что для его происхождения необходимо, чтобы кто-либо отверг состояние добра, т.е. отверг тот самый порядок, который изначала был установлен Богом как вечный, разумный закон для жизни тварей. Но чтобы отвергнуть этот закон, нужно иметь разум и свободу, потому что кто производит замену одного состояния другим, тот обязательно должен руководиться в этом случае какими бы то ни было разумными соображениями, которые, с одной стороны – оправдывают для него эту замену, с другой – служат побудительными причинами к ее выполнению; иначе поступать невозможно и немислимо», считает Несмелов [6]. Это должно быть разумное существо, наделенное даром или правом выбора. Отсюда вопрос о выборе зла, ненависти, отступничестве от добра и любви в русской религиозной философии становится вопросом о свободе, воле, творчестве, спасении и победе над иррациональным и рациональным злом. Он приобретает значение первоценностного и первопричинного, абсолютного, вселенского и эсхатологического. По словам Г. Флоровского, «философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования не будет ли именно нашей особой философией? От самой красоты мы ждем „спасения“, от истины тоже» [7].

С.Н. Булгаков, приписывая первоначальному творению «потенциальную и актуализирующуюся софийность, первозданную в своей доброте», называет это состояние мира «безгрешной потенциальной софийностью» а саму землю именует «метафизической», на которой мог произрасти Эдем. Он отмечает некую незавершенность сотворенного, его эсхатологическую потенцию, имеющую совершиться в будущем. Грехопадение он называет «духовной и космической катастрофой», «сдвинувшей мир с его прямого пути». Причиной возникновения зла и греха Булгаков считал наличие некоей темной, немой основы мира *ничто*. Он наделяет ее возможностью актуализации и вмешательства в судьбы мира. Она вышла из своей потенциальности, актуализировалась, стала ощутимой, породив зло и грех. Отрицая актуальность

ничто как принципиальную основу мироздания. С.Н. Булгаков отмечает ее возможность «ворваться в осуществленное уже мироздание, прослоиться в нем как хаотизирующая сила». Мир в результате становится «хаокосмосом». Эта возможность зла и греха «была заранее дана в мироздании». Благость и Любовь «смирились» перед этим. Он использует материальное сравнение неразделенности материальных объектов от тени, которая появляется всегда при наличии света и не отделима от них. Божественная «любовь попускает вместе с тварной свободой» и «своеволие ничто». Актуализация ничто полагает начало развития этого ничто, которое остается в сути своей небытием. Отсюда в мире «изначальная тоска и злоба», отравленная небытием, «мировая скорбь», «вражда всех со всеми», «неискренность и фальшь (в самом глубоком, последнем смысле)» метафизического пессимизма, метафизическая и физическая смертность, тяга к греховному, тварному жизнеутверждению, доходящая до самоубийственности [20. С. 405–406, 407].

Односторонне следуя за отцами и учителями восточного христианства, С.Н. Булгаков отмечает то, что наши «прародители жили в детском неведении добра и зла» и «могли бы вовсе миновать опыт зла». Грехопадение следует считать актом свободы, чуждой всякого насилия и принудительности. Суть соблазна он определяет как предпочтение знания «послушанию, источнику истинного положительного ведения». Говоря философским языком, змей завлек их «на путь притязательной, себялюбивой множественности», он «звал их стать не на самом деле богами» (так как они осознавали, что Бог един), а стать «как боги», соблазнил возможностью «иметь все для себя, как бы от себя» (сущность искушения и грехопадения он понимал в Августиновском духе) [Там же. С. 408]. Все это оказалось реально осуществимым благодаря освобожденному ничто, «прорвавшемуся в мир, окружившего всякую тварь ледяным холодом одиночества, разъединило всеединое и центристремительную силу превратила в центробежную». Бытие стало отравленным, потеряло положительную силу бессмертия, утратило «софийность», но приобрело эсхатологическую потенцию и целеустремленность. Отсюда эсхатологическая задача, по С.Н. Булгакову, – «вновь возратить этой земле ее софийную силу в «жизни будущего века»» через «уже благую и радостную», но по своим масштабам «космическую катастрофу». Здесь С.Н. Булгаков, все более замыкаясь на софиологии, не соглашается с Вл. Соловьевым (приписывающим грехопадение то мировой душе, то Адаму) в том, что грехопадение могло совершиться в душе мира и в божественной Софии, в «Начале». Он поясняет, что грехопадение могло совершиться только «в *нижем* центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром – человеком». Далее у него следует разбор проблемы зла. Он пытается преодолеть соблазн ее манихейского, дуалистического решения. Следуя св. Василию Великому и каппадокийцам, он утверждает, что «зло, как таковое, не могло быть создано благим и любящим Творцом», «не может иметь в себе бытия или самостоятельного источника жизни». Оно – «*не есть*», которое не означает полное отсутствие. Отсюда у С.Н. Булгакова следует возвращение к проблематике «ничто», которое наделяется различными онтологическими и космическими атрибутами и потенцией – первовещества, из которого сотворен мир, «темной основы, пассивного, послушного начала, изнанки, а не лицевой стороны бытия», вызванной к бытию «тварной свободой», «косвенно получившей

жизнь», «силу вредить», ставшей злом, которое есть «паразит бытия». Оно приобретает свойства «многочастности», «многоликости», «многообразности». Оно получает экзистенциальный статус «космического начала», глубоко укореняется в антропологической природе, как «злая воля в человеке». С.Н. Булгаков описывает его и философскими терминами – «отторженность от всеединства, внесофийность, или антисофийность», «заклучение себя в невидимую, но непроницаемую оболочку *ничто*», прибавляя уже известные нам по православным источникам «самость и себялюбие», «происшедшее затемнение сознания» [20. С. 409, 487–489].

Для обоснования вышеперечисленных положений С.Н. Булгаков привлекает мощнейший аппарат суждений по данной проблематике, разработанный видными учителями и отцами Православной церкви (Климент Александрийский, Ориген, св. Афанасий Великий, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Дионисий Ареопагит, св. Максим Исповедник). После ознакомления с ним становится очевидным логическая несостыкованность стройных систем великих мыслителей с философскими построениями С.Н. Булгакова, замкнутых на неправославной софиологии, неправославном мистическом учении о «ничто» и пр. Эти взгляды привели отца Сергия к конфликту с Московской Патриархией и резкой критике со стороны видных религиозных мыслителей. Прот. Г. Флоровский отмечает влияние на о. Сергия Вл. Соловьева в учении о Софии («в нем он встречается и с Флоренским»), «Кантовского трансцендентализма в самой постановке религиозно-философской проблемы в „Свете Невечернем“», Шеллинга, неоплатоников. Несколько запоздалыми, вторичными и как бы оправдывающимися выглядят у С.Н. Булгакова критические замечания по поводу дуалистических и неоплатонических решений проблемы зла, так как не вполне четко обозначаются те тонкие, едва уловимые грани соприкосновения этих философских систем с христианской религиозно-философской трактовкой. Несмотря на это, обозначаются такие вопросы, как сопоставление всего существующего с происходящим или не происходящим из него злом (или благо производит зло и материю, в которой оно укоренилось, или существуют два начала, подчиненные одному высшему, одно из которых – злое производит материю со злой природой, и отсюда все неприятности). Отец Сергий отмечает, что конечной целью зла и сатаны является «полное воплощение в человека, антихриста», так как «победа над человеком является и победой над всем миром».

Конечной целью Творца мироздания, по отцу Сергию, Булгакову неизменно остается спасение всего творения, преображение и обожение, имеющее ярко выраженный оригенов апокатастасийный оттенок и софиологическую трактовку. На пути преодоления зла (в том, что оно «было вызвано к жизни, сказалась самоотверженная любовь Божия и безмерное божественное смирение») и возрастания, «осуществления в себе подобия Божия» С.Н. Булгаков отмечает необходимость найти человеку в себе свое существо только силою любви, «жертвуя своей ипостасью». Законом жизни для человека должны стать «мудрость цельности и цельность мудрости – *целомудрие*, которое есть одновременно и условие, и следствие любви», «путь чистой и достойной половой жизни (преодоление разнообразных форм „блуда, гетеризма и сексуальных эксцессов“ через брак или аскезу)» [Там же. С. 483–484, 491].

Для Л. Шестова «„миф“ о грехопадении... есть подлинное откровение, „величайшая тайна“». Он считал, что «библейская философия много глубже и проникновеннее современной философии» и что «сказание о грехопадении не придумано евреями, а досталось им одним из тех способов, о которых вы ничего не узнаете из новейших теорий познания». Не принимая Кантовскую «автономию разума» и называя ее «тиранией разума», он утверждает, что «все наводит на мысль, что либо в самом мироздании не все благополучно, либо наши подходы к истине поражены в самом корне каким-то пороком». «Человек, свободный от тех ограничений, которые выпали на нашу долю (в силу грехопадения), не подозревал бы того, что есть истина и ложь, есть добро и зло, он пребывал бы в истине и в добре». В противном случае человек обречен на вечный поиск Бога, моральную борьбу, которая может привести его к «свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин», к полной апостасии. Он приходит к выводу о том, что «именно в этической сфере... как раз и начинается уклонение от свободы (именно в этом, по Шестову, и состояло грехопадение), и надо искать корень тех извращений в разуме, которые затмили перед нами путь к подлинной реальности» и увели нас от нее [12. С. 371–374].

В этической сфере «человек выдвигает в разуме не его творческие озарения, а его остановку не неизменном и необходимом». В результате «подлинное бытие ускользает от нашего сознания». Пламенно проповедуя религиозную философию, построенную на вере и Откровении, Л. Шестов эсхатологически предчувствовал, что «Страшный суд... есть величайшая реальность», и жизнеутверждал антисекуляризм [Там же. С. 375–377].

Вопрос свободы выбора человека по отношению к добру и злу с глубокой древности получил статус проклятого и запутанного. Например, «вопрос о взаимоотношении человеческой воли и божественной воли упирается в вопрос о взаимоотношении между Абсолютным бытием и бытием относительным, частным». Поэтому Левицкий считал, что прав Вл. Соловьев, когда он говорит: «Свобода воли – вопрос, который, при объективной логической постановке, сводится к общему вопросу об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным или о степени и способе зависимости частного бытия от всеобщего». С его точки зрения, «вопрос этот сразу же обнаруживает свой антиномический характер», поскольку «христианская религия утверждает как всемогущество и всеведение Божие, так и свободу человеческой воли». Отсюда становится очевидным, что «без последнего условия невозможно, по-видимому, признавать нравственную ответственность человека за его грехи». Следовательно, «сам смысл нравственности покоится на идее нравственной вменяемости человека». Но возникает вопрос: «как примирить всемогущество Божие и свободу человека?» [1].

В начале XX в. вопрос свободы воли широко обсуждался в контексте философской полемики, пытавшейся абстрагироваться от церковного догматизма и с учетом новейших достижений философской мысли определить природу, происхождение и сущность свободы. Эта загадка человеческой природы, упирающаяся в ряд антиномий, еще ждет своих внимательных исследователей. Ее разрешение не входит в задачу нашего исследования. Какова бы ни была природа свободы, ее истоки, метафизика, позитивные и негативные проявления, одно можно сказать уверенно – она мучает человека,

задает ему вопросы и требует их разрешения, т.е. действительно существует, побуждая его мыслить и действовать, делать выбор. «Интеллектуальная совесть христианских мыслителей, болевших этой проблемой, раздиралась мучительными противоречиями между тезисом и антитезисом, утверждением Божьего всемогущества при отрицании человеческой свободы... – утверждением человеческой свободы при ограничении Божьего всемогущества» [1]. Именно в этом выборе, согласно христиански ориентированным концептам и сигнификатам, и проявляется весь трагизм свободы, как свободы выбора зла, греха, становления на пути отступничества.

По словам С. Левицкого, «человек имеет свободу противиться истине – но тогда-то он и теряет свою положительную свободу, ибо начинает поклоняться лжи. Когда же наш разум возвышается до познания истины (хотя бы „низких истин“, то он обретает реальную положительную свободу, хотя бы это познание „приумножало скорбь“». Он же полагал, что «в силу радикальной испорченности нашей натуры мы выбираем нередко не лучшие, а худшие возможности», отвергая Сократический путь добра [Там же].

По Л. Шестову, неизбежно для нас возникает необходимость и возможность существования противоположного пути, «пути добра», – «...категорический императив, обязанность служить добру, как добру, то самое, что когда-то Левин после мучительных сомнений отверг как антижизненный, ложный принцип. Теперь же для гр. Толстого этот принцип дороже всего. „Служить добру“ – для него это не только бремя, а облегчение от бремени». Он же в своей работе «Добро в учении Толстого и Ницше» отмечал, что «Достоевский точно во всех своих сочинениях (исключая отчасти особенно рекомендуемых гр. Толстым „Записок из мертвого дома“) никогда не забывает учить добру» [22]. И действительно, некоторые из персонажей Ф.М. Достоевского являются истинными носителями добра и не отступают от его ценностей. Это Алексей Карамазов и старец Зосима («Братья Карамазовы»), студент Шатов («Бесы»), князь Мышкин («Идиот») и др.

Ф.М. Достоевский пророчески описал многочисленных отступников от духовного и бытийного добра. В «Сне смешного человека» вначале он дает развернутую и фантазмагорическую картину отступничества прошлого и будущего: «Они... полюбили ложь и познали красоту лжи», «атом лжи проник в их сердца и понравился им». Затем «сладострастие», «ревность», «жестокость», «кровь». Это разъединило их. Они «полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением». «Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности». Став «преступны», они «изобрели справедливость». Впоследствии это привело к поклонению ложным идеям и желаниям в храмах и сделало людей такими, что «каждый возлюбил себя больше всех», «стал столь ревнив к своей личности, что из всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других; и в том жизнь свою полагал». В результате «...святая кровь лилась на порогах храмов» [23. С. 393–395]. Здесь мы неизбежно сталкиваемся с двумя основными типами духовно-нравственной апостасии – господским и рабским. «Явилось рабство, явилось даже добровольное рабство: слабые подчинялись охотно сильнейшим, с тем только, чтоб те помогали им давить еще слабейших, чем они сами», писал о таком рабстве Ф.М. Достоевский [Там же. С. 394]. «Господская» апостасийная бесчеловечность и жестокость нередко предъявляет свои права

под благовидными предложениями, подкрепляет свои действия цитатами из Библии (Лк. 19, 27), провозглашает будущие высокие (в том числе метафизические и эсхатологические) цели и задачи, для выполнения которых без крови и слез не обойтись, утилитаристски оправдывая их. Внутри же себя она утверждает, что добро и человеколюбие не существенно, недействительно, бесполезно и бесперспективно, ограничено и не имеет будущего бессмертия. Не случайно Иван Карамазов торжественно заявлял, «что на всей земле нет решительно ничего такого, чтобы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество – не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие... для каждого частного лица..., не верующего ни в бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении». «Нет добродетели, если нет бессмертия» [24. С. 79–80]. На этой грани проявляется ненавистный для Достоевского тип «инквизитора» как врага Христового («Легенда о великом инквизиторе», «Дневник писателя»).

У Достоевского множество исторически достоверных литературных примеров злодеев-отступников. Среди них такие персонажи, как Ставрогин (лидер – идейный вдохновитель), Верховенский (организатор), Федька (религиозно-философствующий преступник-исполнитель), Иван Карамазов (философствующий идеолог), Смердяков (философствующий убийца и самоубийца), Свидригайлов (философствующий негодяй).

Смердяков говорит об отступничестве как о этической норме: «...никакого опять-таки, по-моему, не было бы греха и в том, если бы отказаться... от Христова примерно имени и от собственного крещения своего, чтобы спасти тем самым свою жизнь для добрых дел, коими в течение лет и искупить малодушие... я вполне уполномочен в том собственным рассудком, ибо никакого тут греха и не будет» [Там же. С. 145].

Среди героев Достоевского выделяется религиозный тип с изменчивой ориентацией (Шатов, Кириллов, Лебедев). Этот тип в творчестве Ф.М. Достоевского отчасти становится применим к характеристике русского народа – «...развратен простолюдин и не может уже отказать себе во смрадном грехе, но все же знает, что проклят богом его смрадный грех и поступает он худо, греша. Так что неустанно еще верует народ наш в правду, бога признает, умирительно плачет» [Там же. С. 334, 354].

Русские религиозные философы в основном согласны в том, что подлинный путь добра – это путь творческий, благодатный, этико-эсхатологический, чуждый мертвому законничеству и моральному доктринерству.

Выводы:

- в попытке осмысления проблематики возникновения и развития зла, греха и свободы русская религиозно-философская мысль исходит из иудео-христианского концептуального дискурса;

- русская религиозно-философская традиция испытала на этом пути несколько сильных влияний: 1) восточно-христианской религиозно-философской традиции (александрийской (Климент, Ориген, Афанасий Великий, Ди-

дим Слепец); ариопагитической (Дионисий или Псевдодионисий Ареопагит, Максим Исповедник); каппадокийской (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский); сирийско-египетской аскезы (Макарий Египетский, Исаак Сирий и др.); 2) иудейской пантеистическо-неоплатонической мистики (Каббала); 3) западно-европейской (в частности, немецкой) мистической традиции (М. Экхарт, Э. Сведенборг; Я. Беме); 3) теософии (синтез: герметизм, гностицизм, пантеизм, неоплатонизм, восточный религиозно-мистический синкретизм); 4) западно-европейской философской мысли (Спиноза, Паскаль, Кант, Гегель, Шеллинг, Фихте, Руссо, Шопенгауэр, Ницше и др.);

– в процессе этих сложных взаимодействий русская религиозно-философская мысль подтвердила изначальную поврежденность мира и человека и эсхатологическую эволюцию этой поврежденности, но отошла от иудео-христианского концептуализма в понимании проблемы происхождения зла, греха и свободы (проблематика «ничто», «ангранда»; софиология; метафизика свободной воли и греха; аскетика; полемика с детерминизмом и др.);

– в результате русская религиозно-философская мысль пришла к пониманию рациональной неразрешимости проблемы зла, греха и свободы, но основательно подтвердила необходимость и важность изучения данной проблематики для этики и духовно-нравственной жизни человека;

– особенно глубоким и интересным является этико-эсхатологическое направление русской религиозно-философской мысли, которое в основном коррелируется с восточно-христианской религиозно-философской традицией (Климент, Ориген, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Дидим Слепец, Исаак Сирий) и ориентировано на осмысление универсальных проблем судеб мира и человека, спасения и гибели, добра и зла.

Литература

1. *Левцкий С.А.* Трагедия свободы. М.: Канон, 1995. 512 с. URL: <https://religion.wikireading.ru/143303> (дата обращения: 05.01.2018).
2. *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/6 (дата обращения: 05.01.2018).
3. *Несмелов В.И.* Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Наука о человеке. Казань: Центральная типография, 1905. Т. I. URL: http://www.odinblago.ru/nauka_o_cheloveke1/ (дата обращения: 05.01.2018).
4. *Несмелов В.И.* Происхождение в мире зла и условия возможности спасения // Наука о человеке. Казань: Центральная типография, 1906. Т. II. URL: http://www.odinblago.ru/nauka_o_cheloveke2/ (дата обращения: 05.01.2018).
5. *Добросельский П.В.* О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении // Очерки православной антропологии. М.: Благовест, 2008. 491 с.
6. *Несмелов В.И.* Догматическая система св. Григория Нисского. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Nesmelov_Viktor/dogmaticheskaja-sistema-svjatogo-grigorija-nisskogo/4_4 (дата обращения: 05.01.2018).
7. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/07.html> (дата обращения: 05.01.2018).
8. *Соина О.С.* От этики непротивления – к философии права (современная версия старого спора) // Человек. 1999. № 4–5. URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/SOINA1.HTM> (дата обращения: 05.01.2018).
9. *Соловьев Вл.* Оправдание добра. М., 2012. 656 с.
10. *Соловьев Вл.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 347 с.
11. *Розанов В.В.* Опавшие листья. М.: АСТ: Астель, 2011. 383 с.

12. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Ростов н/Д : Феникс, 1999. Т. II. 544 с.
13. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В.В. Целищева. М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с. URL: <https://studfiles.net/preview/6131759/> (дата обращения: 05.01.2018).
14. Бердяев Н.А. Философия свободы. М. : АСТ МОСКВА, 2010. 319 с.
15. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра // Путь. № 4. URL: <http://www.odinblago.ru/path/4/6/> (дата обращения: 05.01.2018).
16. Франк С. Реальность и человек. М., 2007. 382 с.
17. Попов В.И. Христианская любовь, как истинное основание и цель человеческой жизни // Христианское чтение. 1906. № 11. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Popov-VI/hristianskaya-lyubov.pdf> (дата обращения: 05.01.2018).
18. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М. : Академический проект : Гаудеамус, 2012. 905 с.
19. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. Девятая тетралогия. Законы, или О законодательстве. М. : АЛЬФА-КНИГА, 2013. Кн. третья. 1311 с.
20. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 2001. 672 с. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/svet/> (дата обращения: 05.01.2018).
21. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. URL: http://www.odinblago.ru/etika_erosa/7#7 (дата обращения: 05.01.2018).
22. Шестов Л. Добро в учении графа Л.Н. Толстого и Фридриха Ницше. URL: <http://www.vehi.net/t/shestov/dobro.html> (дата обращения: 05.01.2018).
23. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома. Рассказы. Сон смешного человека. Фантастический рассказ. М. : Советская Россия, 1983. 416 с.
24. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. I–III. Часть первая. Книга первая // Собрание сочинений: в 15 т. Л. : Наука, 1991. Т. 9. 697 с.
25. Walls J.L. The Oxford Handbook of Eschatology. Oxford University Press, 2007. 744 p.
26. Langston D. Medieval Theories of Conscience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/conscience-medieval/> (accessed: 05.01.2018).
27. Parry R. Ancient Ethical Theory // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/> (accessed: 05.01.2018).

Vsevolod V. Akhmatov, Tomsk Polytechnic University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: maryatirsa@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2021. 59. pp. 121–137.

DOI: 10.17223/1998863X/59/12

THE PROBLEM OF EVIL, SIN AND FREEDOM IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL TRADITION

Keywords: sin; evil; freedom; good, morality; life; death; salvation; Sophia; Ungrund; eschatology.

The relevance of the presented research is determined by the fact that eschatological premonitions in Russian religious and philosophical thought reveal the future of the problem of good and evil. The problematic of the phenomena of evil, sin and freedom, studied in the context of religious and philosophical discourse, contributes to a more in-depth analysis of the ontological causes of social conflicts and violence phenomena, since it draws our attention to the spiritual and moral phenomenon of free apostasy from spiritual and existential good. The church legal concepts and definitions of evil, sin and freedom, too concentrated on the external ascetic forms of morality, do not give a complete picture and do not reveal the full depth and multidimensionality of this phenomenon. The phenomena of evil, sin and freedom, if they are not reduced only to the manifestations of church normative ethics and the signs that qualify the rejection of its attitudes, are a deep and multifaceted phenomenon of an individual's spiritual and moral life, which has a direct impact on culture and society. Existing in the context of Judeo-Christian discourse, this phenomenon can be characterized not only by external and internal apostasy from traditional spirituality. It often becomes a dangerous and hypocritical form of apostasy from all existential good, love, humanity in general, that is, it acquires a certain global significance. The general directions in the approaches of Russian religious philosophers to the topic of eschatology are revealed. The aim of the work is to show the importance and relevance of spiritual and moral issues, issues of choosing good and evil for deepening modern philosophical discourse in the direction of preventing interreligious and social conflicts, and phenomena of violence,

extremism and terrorism. The article examines the problem of evil, sin and freedom in the context of Russian religious and philosophical thought. Various views of Russian religious philosophers on the main issues related to this problem are presented. The spiritual, moral and eschatological aspects of Russian religious and philosophical thought, general directions in the approaches of Russian religious philosophers to the themes of evil, sin and freedom are revealed. The comparability and incomparability of the ideas of Russian religious thinkers with Eastern Christian traditionalism are revealed. Russian religious and philosophical thought came to an understanding of the insolubility of the problem of evil not only in the context of the church ascetic world outlook; it thoroughly confirmed the necessity and importance of a person's spiritual and moral life. The eschatological direction of Russian religious and philosophical thought is mainly correlated with the Eastern Christian cultural tradition and is focused on understanding the universal problems of the fate of the world and man, salvation and death, life and death, good and evil. Having found itself outside the church-legal, religious-philosophical understanding, this phenomenon acquired large-scale development prospects, rebelling against the spiritual and moral foundations of human life. It has become not only an external, but also an internal characteristic of a person. This is confirmed by the extraordinary development of the phenomena of violence, extremism and terrorism. These processes again turn our attention not to the external forms of evil, but to its deepest essence. Hence, it becomes necessary to transfer the analysis of the problems of evil, sin and freedom from the church-legal, cultural-historical and prophetic sphere to the spiritual, moral and ethical sphere.

References

1. Levitsky, S.A. (1995) *Tragediya svobody* [The Tragedy of Freedom]. Moscow: Kanon. [Online] Available from: <https://religion.wikirea-ding.ru/143303> (Accessed: 5th January 2018).
2. Lossky, V.I. (n.d.) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. [Online] Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogosloviya-vostochnoj-tserkvi/6 (Accessed: 5th January 2018).
3. Nesmelov, V.I. (1905) *Nauka o cheloveke* [Science of Man]. Vol. 1. Kazan: Tsentral'naya tipograpfiya. [Online] Available from: http://www.odin-blogo.ru/nauka_o_cheloveke1/ (Accessed: January 2018).
4. Nesmelov, V.I. (1906) *Nauka o cheloveke* [Science of Man]. Vol. 2. Kazan: Tsentral'naya tipograpfiya. [Online] Available from: http://www.odin-blogo.ru/nauka_o_cheloveke2/ (Accessed: 5th January 2018).
5. Dobroselsky, P.V. (2008) *O proiskhozhdenii cheloveka, pervorodnom grekhe i iskusstvennom zarozhdenii* [On the origin of man, original sin and artificial birth]. Moscow: Blagovest.
6. Nesmelov, V.I. (n.d.) *Dogmaticheskaya sistema sv. Grigoriya Nisskogo* [The dogmatic system of St. Gregory of Nyssa]. [Online] Available from: http://azbyka.ru/otechnik/Nesmelov_Viktor/dogmaticheskaya-sistema-svjatogo-grigoriya-nisskogo/4_4 (Accessed: 5th January 2018).
7. Florovsky, G. (n.d.) *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. [Online] Available from: <http://www.vchi.net/florovsky/puti/07.html> (Accessed: 5th January 2018).
8. Soina, O.S. (1999) *Ot etiki neprotivleniya – k filosofii prava (sovremennaya versiya starogo spora)* [From ethics of non-resistance to philosophy of law (modern version of the old dispute)]. Che-lovek. 4–5. [Online] Available from: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/SOINA1.HTM> (Accessed: 5th January 2018).
9. Soloviev, V.I. (2012) *Opravdanie dobra* [Justifying Good]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, Algoritm.
10. Soloviev, V.I. (2007) *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii, so vklucheniem kratkoy povesti ob Antikhriste i s prilozheniyami* [Three conversations about war, progress and the end of world history, with the inclusion of a short story about the Antichrist and with appendices]. Moscow: AST: AST Moskva: Khranitel'.
11. Rozanov, V.V. (2011) *Opavshie list'ya* [Fallen leaves]. Moscow: AST: Astel'.
12. Zenkovsky, V.V. (1999) *Istoriya russkoy filosofii*: v 2 t. [History of Russian Philosophy: In 2 vols]. Vol. 2. Rostov on Don: Feniks.
13. McIntyre, A. (2000) *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue: Studies in the Theory of Morality]. Translated from English by V.V. Tselishchev. Moscow: Akademicheskii Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga. [Online] Available from: <https://studfiles.net/preview/6131759/> (Accessed: 5th January 2018).
14. Berdyaev, N.A. (2010) *Filosofiya svobody* [Philosophy of Freedom]. Moscow: AST MOSKVA.

15. Berdyaev, N.A. (n.d.) *Koshmar zlogo dobra* [A nightmare of evil good]. Put'. 4. [Online] Available from: <http://www.odinblago.ru/path/4/6/> (Accessed: 5th January 2018).
16. Frank, S. (2007) *Real'nost' i chelovek* [Reality and Man]. Moscow: Respublika.
17. Popov, V.I. (1906) *Khristianskaya lyubov', kak istinnoe osnovanie i tsel' chelovecheskoy zhizni* [Christian love as the true foundation and goal of human life]. Khristianskoe chtenie. 11. [Online] Available from: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Popov-VI/hristianskaya-lyubov.pdf> (Accessed: 5th January 2018).
18. Florensky, P. (2012) *Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [Pillar and the statement of truth. The experience of Orthodox theodicy in twelve or twenty letters]. Moscow: Akademicheskii Proekt: Gaudeamus.
19. Plato. (2013) *Polnoe sobranie sochineniy v odnom tome. Devyataya tetralogiya. Zakony, ili o zakonodatel'stve* [Complete Works in One Volume. Ninth Tetralogy. Laws, or about Legislation]. Translated from Ancient Greek. Moscow: AL'FA-KNIGA.
20. Bulgakov, S.N. (2001) *Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya* [Non-evening light. Contemplation and speculation]. Moscow: Folio, AST. [Online] Available from: <http://www.vehi.net/bulgakov/svet/> (Accessed: 5th January 2018).
21. Vysheslavtsev, B.P. (n.d.) *Etika preobrazhennogo erosa* [Ethics of the Transformed Eros]. [Online] Available from: http://www.odinblago.ru/eti-ka_erosa/7#7 (Accessed: 5th January 2018).
22. Shestov, L. (n.d.) *Dobro v uchenii grafa L.N. Tolstogo i Fridrikha Nitshe* [Goodness in the teachings of Count L.N. Tolstoy and Friedrich Nietzsche]. [Online] Available from: <http://www.vehi.net/shestov/dobro.html> (Accessed: 5th January 2018).
23. Dostoevsky, F.M. (1983) *Zapiski iz mertvogo doma. Rasskazy. Son smeshnogo cheloveka. Fan-tasticheskiy rasskaz* [The House of the Dead. Stories. The Dream of a Ridiculous Man. A Fantastic Story]. Moscow: Sovetskaya Rossiya.
24. Dostoevsky, F.M. (1991) *Sobranie sochineniy: v 15 t.* [Collected Works. In 15 vols]. Vol. 9. Leningrad: Nauka.
25. Walls, J.L. (2007) *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford University Press.
26. Langston, D. (2015) Medieval Theories of Conscience. In: Zalta, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/conscience-medieval/> (Accessed: 5th January 2018).
27. Parry, R. (2014) Ancient Ethical Theory. In: Zalta, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/> (Accessed: 5th January 2018).