

*History of Philosophy
История на философията*

НИКОЛАЙ ЛОСКИ И ФЬОДОР ДОСТОЕВСКИ: ВЪПРОСЪТ ЗА ТЕОДИЦЕЯТА

Нина Димитрова

Българска академия на науките

Резюме. В статията се съпоставят различни прочити на теодицеята у Достоевски („Братя Карамазови“) от страна на руски философи от поколението на Сребърния век. Фокусът на изследователския интерес е съсредоточен върху възгледите на Николай Лоски. Направен е кратък анализ на неговата философия – метафизическия персонализъм, като особено внимание е отделено на идеята за свръхвремето на субстанциалните дейци. Показано е как тази идея, заимствана от Лайбниц, има решаваща роля при обяснението на произхода на злото и смисъла на страданията на невинните. Направена е съпоставка между метафизическия персонализъм и християнския персонализъм и е посочена съществената разлика между тях. По такъв начин е изтъкнато и разминаването между подхода на Лоски и нагласите на Достоевски. Основната идея на статията е да покаже принципната невъзможност за *рационалното* решение на този проблем.

Keywords: Достоевски; теодицея; Николай Лоски; Лайбниц; метафизичен персонализъм; субстанциални дейци

Размисълът за човешките страдания и оправданието на Твореца пред наличието им в света е емблема на Достоевски. Паметните думи на Иван Карамазов за почителното връщане на билета впечатляват много по-силно, отколкото картината на бъдната всеобща хармония, рисувана в края на романа. Нещо повече, *връщане на билета* става фраза, с която е обозначаван всеки протест срещу незаслужените страдания, срещу несправедливостите в света, срещу несъизмеримостта между вина и наказание. Известно е как след прочита на романа бъдещият оберпрокурор на Светия синод Константин Победоносцев е бил разтревожен от силата на аргументите на Иван Карамазов и как Достоевски се е опитвал да го успокои с художественото си описание на финалната хармония. Художественото оправдаване на света обаче, твърди философът Николай Лоски (с чиито възгледи се занимава настоящата статия), е недостатъчно убедително за защитата на творението; към него трябва да се добави и философско оправдание, т.е. теодицея (вж. Lossky, 1951: 17).

Но вековечният „съдебен процес с Бога“ установява единствено неуспеха на философските опити за разрешаването му, както показва Кант в знаменитото си съчинение от 1791 г. Какъв е „неуспехът“ на *философските* опити за теодицея в периода на руската диаспора в Европа (т.е. в годините след славния Сребърен век), е предметът на предлаганата статия. Това е една от големите теми на руската философско-религиозна мисъл, но тук ще става дума единствено за сблъсъка на интерпретации по отношение на теодицеята при Достоевски¹⁾, доколкото личността и творчеството на писателя са основен импулс за философско-религиозния обрат, настъпил в началото на XX век в Русия. Именно след Достоевски темата за теодицеята става една от ключовите теми на руската мисъл, казва неин съвременен изследовател (Kantor, 2016).

Фокусът на вниманието е поставен специално върху схващанията на Николай Лоски по този въпрос, като изборът е мотивиран не само от сравнително по-слабото днешно познаване на философа в България, но и от убеждението, че неговият подход към изключително важната за Достоевски тема дава възможност да се покаже релефно невъзможността на теодицеята – каквато е тезата на предлаганата статия. Възгледите на Лоски ще бъдат разгледани в съпоставка с идеите на други руски философи от поколението на Сребърния век, чиито концепции се открояват ярко и специфично на фона на класическите решения в християнската мисъл.

Няколко думи за Николай Лоски – той принадлежи към руските последователи на философията на Лайбниц, който, както знаем, има специални заслуги за термина теодицея. Интуитивист в гносеологията и персоналист в метафизиката – така накратко можем да определим философския светоглед на Николай Лоски. Главните му дореволюционни книги са „Обосноваване на интуитивизма“, 1906, и „Светът като органично цяло“, 1917. Заедно с големия емиграционен поток от Русия след 1922 г. потегля и Лоски, става едно от видните философски лица на руската диаспора на Запад. Познат е и в България, публикувани са две негови статии в списанието на Димитър Михалчев „Философски преглед“. Радушният прием на философа у нас може да се обясни не само със солидарността към изгнаническата му съдба, но и с близостта на възгледите му до тези на главния редактор на списанието. При публикацията на статията „Различният смисъл на думата интуиция“ в първа книжка от 1931 г. в редакционна бележка е обяснено, че Николай Лоски, бивш професор в Петроградския университет, е „най-известният и най-значителният от съвременните руски философски писатели, които живеят в изгнание“ (вж. бележката към: Lossky, 1931: 1).

Лоски е твърде плодовит автор, негова е и една от най-добрите *истории на руската философия*. Идеите му най-общо представляват модифицирано и адаптирано лайбницианство – на мястото на монадите Лоски поставя *субстанциалните дейци* (субстанциальные деятели), които, създадени едновременно със създаването на света, продължават делото на Твореца. Субстанциалните дейци имат личностен характер – те всички са или актуални, или потенциални личности. По думите на фи-

лософа, поддържаното от него учение – *метафизическият персонализъм*, е „учението за това, че всички същества, от които се състои светът, са действителни или потенциални личности (като пример може да служи монадологията на Лайбниц, а в руската философия – метафизиката на Козлов, Лопатин, С. Алексеев (Асколдов), моята философска система. Според това учение даже електронът, протонът и т.н. е същество, което се развива, способно е да се издигне на по-висока степен на битието и накрая да стане личност. Привърженикът на персонализма трябва да разбира християнството като учение за любовта към всички без изключение твари и да съдейства за одухотворяването на цялата природа“ (Lossky, 1994: 100). (А следващите редове от книгата на Лоски „Бог и световното зло“ звучат напълно в духа на днешната дълбинна екология: „Нашата планета Земя е единно живо същество, чиито органи са не само океаните, сушата, атмосферата, но и цялата растителност, цялото царство на животните и всички човешки общества“ (Lossky, 1994b: 338). Руският философ винаги е настоявал за съзвучие на възгледите си с основните постулати на християнството. Но разликата между тях в много отношения е видна и за повърхностния поглед.)

Ако основното съществуващо в света са личностите (независимо актуални или в потенция), какъв е статусът на останалото? Според Лоски то, *неличностното*, т.е. абстрактните идеи и реалните процеси, са „прикрепени“ по някакъв начин към субстанциалните дейци: „На практика, несубстанциалните единства – такива като изсъхналото клонче на растението или такива като машината, кухненските съдове и т.н., са производни от дейността на потенциално-личните и действително-личните дейци: мъртвото клонче първоначално е било орган на живото растение, машината е построена от човека. При това всяко несубстанциално единство, даже машината, се състои от множество субстанциални дейци, молекули, атоми, които са потенциално-лично битие“ (Lossky, 1994a: 284).

Така всяко битие може да бъде смятано за живо битие, доколкото с думата „живот“ е обозначена центростремителната творческа активност, имаща характера на битие за себе си. *Панвитализъмът*, както Лоски нарича още своята концепция, означава и че скалата на битието се простира от електрона до човека, различаваща се по своята сложност и ценност, но не и по битие: „Човекът е способен да създава художествени творения, изпълнени в слово или мрамор; способен е да прави научни открития и т.н.; електронът може да извършва само еднообразните действия на отблъскване и привличане. Обаче даже и тези прости действия на електрона не са просто материални, а са психоидно-материални; това са безсъзнателно целеустремени прояви, образувачи опита, който подбужда дееца към по-сложен и по-съвършен живот“ (Lossky, 1994b: 338). Панвитализъмът е своеобразно изражение и на принципа на всеобщата еволюция, на която са подчинени всички същества, т.е. целият свят без изключение. Дарвиновата теория е разширена по обхвата на действието си и върху *неорганичния свят*, доколкото такъв всъщност няма. Философът онагледява по следния начин: според него човешкото

„аз“ е деец, който може би преди билиони години е водел живот на протон, после, обединявайки около себе си няколко електрона, е усвоил типа живот на кислорода, след това, усложнявайки още повече тялото си, се е издигнал до нов начин на живот, например на кристала на водата, после е преминал към битието на едноклетъчно животно и след ред *метаморфози* – руският философ предпочита тук термина на Лайбниц – се е покачил до начина на живот на кучето. И така нататък. Според замисъла си, т.е. ако е *нормална*, по виждането на Лоски, еволюцията би трябвало да доведе до Царството Божие, чиито членове се удостояват с *обожение*. На Царството Божие противостои психоматериалното царство (човешкият свят), където злото е реално, идещо от неправилната *употреба* на свободата (обяснение, валидно най-общо за християнската теодицея).

Именно с оглед на теодицеята ще разгледам другите следствия на изповядвания панвитализъм – от защитаваната оригенистка идея за *предсъществуването* на субстанциалните дейци (създадени в момента на Сътворението), т.е. от идеята за предсъществуването на *душите* (когато става дума за висшите субстанциални дейци), философът неизбежно стига и до *идеята за превъплъщението на душите*. Двете идеи не са идентични, но преходът от първата към втората е много лесен. На *идеята за превъплъщението на душите* Лоски посвещава различни свои трудове, в които обосновава значимостта на посочения принцип в различни области на философското знание, и особено по отношение на претенцията за безсмислеността на страданията. Разсъжденията му са проникнати от постоянния стремеж да покаже, че учението му безпротиворечиво се съгласува с основните положения на християнството. Всъщност разминаването е драстично, което става особено видно при съпоставка с *християнския персонализъм*. Една от многобройните възможности за сравнение предоставя излезлият през 1935 г. в Париж колективен труд „Преселението на душите. Проблемът за безсмъртието в окултизма и християнството“. Авторите са сред цвѐта на руската философия и богословие в емиграция: Н. Бердяев, С. Булгаков, Б. Вишеславцев, В. Зенковски, Г. Флоровски, С. Франк. Не съм наясно какъв е бил мотивът за написването на този сборник, каква е предисторията му, но съпоставката на текстовете в него с тези на Лоски (който впрочем посвещава специални коментари на сборника) релефно очертава разликата. Особено важна от гледната точка на настоящото изследване е статията на Семьон Франк – не само заради конкретната ѝ тема (религиозно-исторически очерк върху учението за преселението на душите), но и заради близостта, която съществува между двамата философи интуитивисти и метафизичи, обичайно смятани от историците за съмишленици. Накратко (аргументите му ще представя по-подробно в друг момент): Франк изхожда от християнския светоглед и доказва нехристиянската същност на резултатите от критикуваното учение – пълната деперсонализация на човешката душа (вж. Frank, 1935: 13).

На свой ред, Лоски оспорва тезата на Франк за уникалността, неповторимостта на човешката личност, свързана с *едно-единствено тяло*. Метафизическият персо-

нализъм на Лоски не е християнският персонализъм. Утвърждавайки „практическото“ значение на идеите за превъплъщението на душите (в обяснението на безсмислеността на страданията) така, както намира тези идеи у Лайбниц, Гьоте и т.н., Лоски все пак отбелязва техния хипотетичен характер: „Фактически, според защитаваната от мен теория на знанието, към областта на философията в точния смисъл на думата се отнасят само истините, които са напълно достоверно доказани; що се отнася до учението за превъплъщението, в него се съдържат такива подробности за възможната съдба на човека и другите същества след смъртта, които често имат характера само на догадки. Но тези догадки се опират на основните понятия от моя светоглед, отнасящи се към областта на философията и които аз смятам за доказани в другите мои книги и статии“ (Lossky, 1992: 12).

Защо теорията за превъплъщението – заимствана, разбира се, от избрания философски учител – Лайбниц, е мислена като толкова важен компонент на светогледа? Не на последно място поради решението, което тя предлага на проблема за теодицеята, както вече стана дума, един от неотменните за руската философско-религиозна мисъл. Развита на основата на метафизическия персонализъм, тази теория според Лоски успешно решава и други философски проблеми, но тук интересът ни е насочен към твърдението на философа, че страданията на всички същества, не само на човека, са смислени и в светлината на поддържаното от него учение имат целебен ефект; в крайна сметка злото бива преодоляно и всички същества рано или късно ще бъдат спасени (вж. Lossky, 1992: 84).

Следният пасаж от специално посветената на теодицеята книга за Бог и световното зло е твърде показателен за разбиранията на философа по отношение на оправданието на злото/страданията, затова ще го цитирам: „С разрушението на тялото му централният деец не се унищожава: като свръхвременно същество, той е вечен и след смъртта [на тялото] той започва да си търси нови съюзници, да си строи по такъв начин ново тяло и да си създава нов живот. Същото се отнася и за низшите субстанциални дейци, които, независимо от разлагането на тялото, т.е. обособяването им един от друг, не се унищожават: нали и всеки от тях е свръхвременно, т.е. вечно същество. Дейността им продължава: те влизат в нови съюзи, в нови отношения, всеки съобразно природата и опита от предишния си живот“ (Lossky, 1994b: 340).

И така – душата (висшият субстанциален деец) не само е неунищожима, но претърпява непрекъснато нови и нови превъплъщения. Според философа тази характерна например за будизма идея е в съзвучие с базисни за християнството постулати като идеята за Сътворението – защото в концепцията на руския философ субстанциалните дейци, т.е. душите, за разлика от източната духовност, макар съвечни на света, са създадени, сътворени едновременно с него. Изначално Бог не им е придал никакъв емпиричен характер, никаква конкретна специфика в естествено-научен смисъл. Напротив, няма нито едно събитие, нито един процес в света, които да не се случват благодарение на творческата активност на субстанциалните дейци. Своя облик светът дължи именно на дейността на тези дейци: „С други думи, Бог

не е творил кислорода, азота, водорода и т.н., той не е творил бактериите, дървените, въшките, тигрите, орлите, брезите, дъбовете и т.н.; не е творил слънцето, планетите и т.н.; всички тия видове живот са възникнали постепенно в процеса на развитието на света, в процеса на неговата свободна творческа еволюция“ (Lossky, 1937: 10). Изложеното тук е тълкувано като най-чист теизъм от руския мислител, който, подкрепян и от интимните си религиозни убеждения, смята философията си за християнска.

Доколкото предмет на интерес в настоящата статия е отношението към теодицеята с оглед на постановката ѝ у Достоевски, ще коментирам синхронно различни текстове у Лоски, като се опитам синтетично да представя основните черти на неговата концепция. И така, за руския философ теодицеята е *наука*, която обяснява произхода на злото и показва, че не Бог е творецът на злото (Lossky, 1994: 110). Що се отнася до Достоевски, не е излишно да отбележа може би, че за разлика от огромното мнозинство руски философи от поколението на Сребърния век, които още в младостта си се занимават с различни аспекти от творчеството му и виждат в него възможност да изразят себе си, Николай Лоски написва монографията си за писателя – „Достоевски и неговото християнско светоразбиране“, доста по-късно, през 1953 г. Тя е едно от забележителните съчинения в неспирния поток изследвания върху *философията* на Достоевски.

Конкретно по интересуващия ни въпрос: Лоски причислява писателя към кръга от мислители, споделящи представата за всеобщото възраждане, апокатастасиса. В творчеството му нямало философски разработена теодицея и много от нейните проблеми оставали нерешени до края. Разбира се, изострената чувствителност на писателя по отношение на невинно страдащите, особено децата, е във фокуса на вниманието и на Лоски. Той цитира писмо на Достоевски до Любимов (от 10. 05. 1879), за да посочи как писателят е смятал този въпрос за неразрешим за земния човешки ум. Ще рискувам със следната схема, за да представя как философът анализира постановката и решението на Достоевски относно страданията на невинните: може би нашият земен (или евклидов) ум наистина не може да изработи удовлетворителен отговор на теодицеята, но в Царството Божие, постигнали пълното разбиране на световния смисъл, ние радостно ще си разкажем един на друг всичко, което е било – както гласи епилогът на романа „Братя Карамазови“. Говорейки от името на Достоевски, Лоски се позовава на известните увлечения на писателя от геометрията на Риман (чрез популяризацията ѝ от Хелмхолц). Известни са множество свидетелства, че важни решения от сферата на нравствената философия Достоевски свързва с възможностите, които предлага теорията за множествеността на световите. В едно скорошно свое изследване Константин Баршт казва: „Изхождайки от представата за това, че с духовната си ипостас човекът е вкоренен в петото или n-тото измерение, Достоевски е предположил, че нравственото състояние на човека влияе върху свойствата на пространството, степента на неговата кривина (сливането или разминаването

на успоредните линии). Тая идея за свойствата на времето и пространството като зависими от нравствения статус на хората, Достоевски е реализирал на нивото на хронотопа на художествения свят в романа „Братя Карамазови“ и в идеологическите разработки на героите на романа...“ (Barsht, 2019: 137).

Тук не мога да коментирам как изкривяването на пространството, промяната в неговите характеристики може да даде отговор на въпроса за смисъла на понасяните страдания, т.е. надеждата на Достоевски, че неевклидовата геометрия би могла да реши въпроса, като знаем колко радикално и безкомпромисно е поставен той у него. Нека се върнем към опитите за обяснението на тези страдания у Николай Лоски и да видим какво приложение имат идеите за превъплъщението на душите спрямо най-оголения нерв у Достоевски – страданието на *децата*, най-важният и нерешим въпрос, както признава и философът. Според Лев Шестов Достоевски говори за децата, но това е за „опростяване“ на тезата, която гласи, че никаква хармония, никакви идеи, никаква любов или прошка, с една дума, нищо от това, което от най-стари времена до днес ни говорят мъдреците, не могат да оправдаят безсмислицата и нелепостта в съдбата на отделния човек (вж. Shestov, 1903: 25). Невинността на Йов е също необяснима, казва и френският философ Марсел Конш; не бива да обвързваме „дете“ с „невинно“, но е напълно неприемливо да свеждаме възмущението или ужаса си до решението на въпроса дали едно дете е виновно, за да е заслужило страданията си. Могат ли страданията на децата да служат на някаква цел, която ни убягва, ала е знайна за Бога, пита се философът и отговаря: „Не, защото са напълно невъзмездими. Кант разграничава относителното зло, което може да бъде средство, но не и цел, от абсолютното зло, което не може да бъде нито средство, нито цел. Всъщност целта оправдава средствата само ако тези средства не предполагат отрицанието на ценността, която тя представлява. Позволено е да вършим зло, ако следствието от него ще бъде по-голямо добро, или по-скоро ако нашето въздържане би причинило още по-голямо зло. Ала може ли да има по-голямо зло от незаслуженото страдание на едно дете? Онзи, комуто се е наложило поне веднъж да го „измери“, знае, че тогава се е озовал пред абсолютното зло“ (Conche, 2019: 13).

Лоски обаче не е на това мнение. Ако злото наистина причиняваше страдания на абсолютно невинните (особено на децата), то това устройство на света не би било справедливо, казва той, но продължава, че в действителност няма такава несправедливост. Склонни сме да мислим, че детето е същество напълно невинно, нечастно към злото. Но това съвсем не е така, твърди Лоски, и предлага едно според него удовлетворително за разума и чувството за справедливост обяснение: съобразно учението за превъплъщението всеки субстанциален деец след смъртта, т.е. след раздялата със своето тяло, си избира среда и условия, благоприятни за бъдещия му живот. Те трябва да му създадат такова тяло, което да съответства на наклонностите, страстите, вкусовете, изработени в предишния му живот: „Това значи, че съществуването, което се стреми да се vyplъти като човек, само си избира според наклонно-

стите си това семейство, в което да се случи неговото зачатие и живот като зародиш. Затова, ако родителите на човека са алкохолици, развратници и т.н., той сам си е виновен за това, че си е избрал такива баща и майка; той сам е нравствено отговорен за това, че е *приел* лошо наследство, а родителите му са нравствено отговорни за това, че са *предали* на своето потомство лошо наследство“ (Lossky, 1994b: 364). Е, отгук нататък вече е ясно какво е обяснението, респективно оправданието за страданията – те са въздаяние за сторено от душата зло, макар и в предишно нейно прераждане. Всяка душа е създадена чиста и невинна; насочеността към злото е неин избор, така че случващото се с нея е по нейна вина. Докато сме в земното, т.е. психоматериалното царство, никой от нас – нито децата, нито светците, са напълно безгрешни, категоричен е философът.

Точно в този аспект от коментарите върху Достоевски искам да направя съпоставката с изразените от Семьон Франк възгледи в споменатия по-рано парижки сборник, които релефно очертават разликата между *християнския персонализъм* и *метафизическия персонализъм* на Лоски: „Известно е какво е карма. Това е съдбата на човешката душа в новия земен живот, определена от делата ѝ в предишния; иманентното възмездие – награда или наказание, изпитвано от душата в новото възплъщение, е в резултат на това, което е било извършено от нея в предишния живот. Кармата е преди всичко индуската форма на теодицея. Правдата винаги възтържествува на земята – само че не в дадения откъслек от живота на възплътената душа, а в следващото ѝ земно възплъщение; страданията и радостите само привидно могат да бъдат незаслужени – те винаги са заслужени в предшестващия живот. (...) Би могло да ни се стори, че имаме пълна аналогия с християнското учение за наградата и наказанието на небето. Но в учението за кармата има и други черти, рязко отличаващи я от християнския светоглед. Преди всичко – съдържащият се в него мотив за пълната деперсонализация на човешката душа“ (Frank, 1935: 13). Убедително е показана невъзможността за синтез между креационизма и учението за превъзплъщението; синтез, какъвто се опитва да изгради Лоски.

Интересно сходство намираме между изказаните от него схващания за привидната безгрешност на невинните/децата и тези на Василий Розанов, автор на обширна студия върху *Легенда за Великия Инквизитор* на Достоевски. Следва да се отбележи, че сред различните предложения за религиозен обрат в началото на XX век в Русия Розанов става емблематичен с нападките си срещу християнството заради приписвания му чисто спиритуален характер и negliжирането, потискането на човешката телесност²⁾.

И така, по отношение на въпроса за страданията на децата у Достоевски, Розанов смята, че категоричният протест срещу тяхната допустимост в действителност е проява именно на божеското у човека – на чувството му на справедливост, на съзнанието за достойнство (вж. Rozanov, 1991: 128). Да се опонира на мотивите, довели до този протест, е невъзможно; изобщо, теодицеята е една от най-трудните задачи в богословието и философията (венецът на онтотеологията в точния смисъл,

както посочва Рикьор (Ricoeur, 1996: 182). Розанов обаче, също както Лоски, предлага сравнително лесно и логично решение. За разлика от най-популярния може би опит за теодицея – че страданията ще бъдат *изкупени* в бъдещата хармония, Розанов по аналогичен начин лансира представата, че тези страдания не са незаслужени, т.е. разколебава самата идея за невинността на децата, понесли мъченията. Невинността им е само привидна. Защо? Правя този паралел с Лоски, защото се натъкваме на твърде сходна *рационална* схема на обяснение въпреки значителна отдалеченост на изходните светогледни позиции у двамата. Накратко, Василий Розанов се мотивира с наследствеността на греховната човешка природа. Извършилият поради свободната си воля зло дело човек нанася непоправим ущърб върху душата си, подлага я на извращение. Причиненото зло върху душевността на човека не остава без последствия за по-нататъшните поколения. Става въпрос за *генетично предаване на душевни съдържания*, а не за влошаване на условията на живот, определящи и за по-нататъшните поколения. Розанов казва: „В акта на *раждането*, без съмнение, се предава от раждащия на раждания не само неговата организация, но и това, което служи за неин закон и консолидиращ център, т.е. самата *душа*. Наследствеността на характерите, на особените дарования или упоритите наклонности е достатъчно общоизвестен сега факт, за да се съмняваме в това“ (Rozanov, 1991: 130). Идеята има следното продължение: наследяването се отнася до такива части от душевното съдържание на родителя (части, по които може да се възстанови цялата душевност), които в случая на тежко и ненаказано престъпление се оказват фатални за наследника. Следващият цитат от студията на руския философ дава ясна представа за разбиранията му: „По такъв начин непорочността на децата и респективно тяхната невинност е явление само привидно: у тях вече се съдържа *порочността на бащите* и с нея – тяхната *виновност*; само че тя не се проявява, не се изразява в някакви разрушителни действия, т.е. не води до нова вина, но *старата вина*, доколкото не е получила възмездие, *е вече налична у тях*. Тяхното страдание е тъкмо такова възмездие. (...) Ето, минават поколения, и възмездието се появява – в страданието, което е очевидно непонятно и нарушава законите на правдата. А всъщност именно то ги изпълнява. (...) Ние носим у себе си маса престъпност, а с нея – страшна виновност, която още с нищо не е изкупена; и макар да не я знаем, да не я усещаме у себе си отчетливо, тя ни тежи дълбоко, изпълва душата ни с необясним мрак“ (Rozanov, 1991: 131).

Такава мисъл, казва Розанов, не е хрумвала на Достоевски – той е смятал, че страданието на децата е нещо абсолютно, те са дошли на света без всяка предишна вина и това именно прави толкова трудно решим у него въпросът за теодицеята.

И при Лоски, и при Розанов теодицеята, в крайна сметка, се състои в убеждението, че невинните са привидно невинни и непорочни, като и в двата случая обяснението се крие в наследяването на греха (независимо как).

Теодицеята е една от ключовите теми в творчеството на Бердяев; той ѝ посвещава и специално изследване, 1927, в което показва как нито гностиците (към които

има особени симпатии именно поради чувствителността им по отношение на зло-то), нито църковните им противници са успели да решат проблема. Размишлението си за теодицеята Бердяев определя не като богословско, а като философско или философско-религиозно (Berdyayev, 1927: 52). Руският философ е в непрекъснатата полемика с рационалистичната теодицея, с теодицеята въобще, доколкото оправдаването на страданията противоречи на човешката съвест. Бог е неизяснима тайна и това е най-дълбокото Му определение – тази идея е ключът към разбирането на схващанията на Бердяев в търсеното отношение. Христос като жертва, Христос, носещ върху Себе Си страданията човешки, е единствената възможна теодицея и антроподицея, която опонира на рационалистичния оптимизъм, представен от философа по следния начин: „Нали Бог в своя замисъл за света и човека е знаел всички последствия от свободата на твартата, цялото зло и страдание, включително вечните адски мъки. И ръката на Твореца не е трепнала, не е спряла в творческото си дело пред откриващата се докрай перспектива за временните и вечните адски мъки, породени от Неговия замисъл. В замисъла Божии за творението на света вечните адски мъки са влизали по силата на Божието всезнание. Но и най-обикновеният човек би се спрял пред творческо дело, което би застрашило дори едно само същество с вечни адски мъки. Такова просто и сякаш напълно разумно размишление говори за някакво странно човешко извращение на идеята за Бога. То говори още и за немоцта и безплодието на рационалната метафизика, тълкуваща последните тайни на битието. Битието е живот, животът е мистерия, а не метафизическа категория“ (Berdyayev, 1927: 51).

(Тази статия на Бердяев предизвиква широк отзвук и скоро в подкрепа на нейната теза в списание „Путь“ се появява и текст на Борис Вышеславцев. По аналогичен начин е отхвърляна рационалистичната теодицея; акцентът е върху *трагизма* на живота в цялата му пълнота. Оптимизмът на Лайбницовата „Теодицея“ е не само пошлост, но и жестокост, категоричен е философът: „Фактически вместо „Теодицея“ имаме страшно нравствено обвинение срещу Божеството, действащо по принципа „целта оправдава средствата“, строящо Царството Божие върху грехове, сълзи и страдания. Ако така стои работата в този „най-добър от всички светове“, то остава ни само заедно с Иван Карамазов да не приемаме никакви светове, ни лоши, ни добри“ (Vysheslavcev, 1928: 20).)

В „Мирогледът на Достоевски“ – книгата, писана в размирните години след революцията и публикувана в Берлин през 1923 г., Бердяев тълкува Достоевски като раздвоен между безкомпромисната позиция за абсолютността на детските страдания и увереността в крайната хармония, точно тази, чиято цена не приема Иван Карамазов. Думите на философа са следните: „Достоевски е наполовина с Иван Карамазов. Чрез неговата диалектика той ни води към Христос. Светът може да бъде приет и историческият процес с неговите неизброими страдания може да бъде оправдан, ако има божествен Смисъл, скрит от „евклидовия ум“, ако има Изкупител, ако животът в този свят е изкупление и ако окончателната

световна хармония се постига в Царството Божие, а не в царството на тоя свят“ (Berdyayev, 1992: 131 – 132).

Това е прочитът на Бердяев, който изобличава рационалната теодицея като невъзможна и безсмислена процедура. Но дали финалната картина, нарисувана от Достоевски, успява да заглуши собствените му терзания относно страданията на невинните, ако той е, както казва Бердяев, само наполовина със своя герой? Търсенето на „неевклидов“ отговор не е ли просто опит да се каже, че нямаме отговор – че не можем да намерим отговор на този „най-проклет“ от всички въпроси? Че сме безпомощни в многообразните си опити, защото „Болката на детето си остава скандал. Опитвали са се да изкарат Бог по-слаб, за да Го оневинят. Стремели са се да ограничат могъществото Му, за да е мъдър и добър (...) Напразен труд: ако Бог е знаел какво прави, създаденото не Го извинява – дори цялото творение спрямо безпочвено страдание на едно дете е нищо.

Изглежда, че има само един изход: да превърнем в решение самото отсъствие на решение и радикалната невъзможност то да бъде намерено, тоест да признаем, че сме изправени пред тайнство“ (Conche, 2019: 22).

БЕЛЕЖКИ/NOTES

1. Бердяев посочва теодицеята за основен сюжет у Достоевски: „Има само едно вековечно възражение срещу Бога – съществуването на злото в света. Тази тема е основна за Достоевски. И цялото му творчество е отговор на това възражение“ (Berdyayev, 1992: 86).
2. Оценката на Лев Шестов, който е имал особено привличане към Розанов: „Неговото несравнимо литературно дарование в ръцете му бе само оръдие за борба с вечния и страшен враг – при това враг, с когото примирението, компромисът, даже временното примирие са невъзможни. Който не е с него, той е против него. Този враг Розанов виждаше в християнството. Или по-точно: този враг Розанов наричаше християнство“ (Shestov, 1930: 97).

ЛИТЕРАТУРА

- Баршт, К. (2019). „Братя Карамазовы“ Достоевского: неевклидова геометрия и вопрос о преодолении зла. *Вопросы философии*, 5, 134 – 144.
- Бердяев, Н. (1927). Из размышлений о теодицее. *Путь*, 7, 50 – 62.
- Бердяев, Н. (1992). *Мирогледът на Достоевски*. Превод Иван Цветков. София: Св. Климент Охридски.
- Франк, С. (1935). Учение о переселении душ (Религиозно-исторический очерк). *Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве*. Paris: IMCA Press, 7 – 33.
- Кантор, В. (2016). Шестов трактует Достоевского, или отрицание теодицеи. – <http://gefter.ru/archive/19414>.

- Конш, М. (2019). Страданието на децата като абсолютно зло. Превод Тони Николов. *Християнство и култура*, 7, 10 – 26
- Лоски, Н. (1931). Различният смисъл на думата интуиция. *Философски преглед*, I, с. 1 – 9.
- Лосский, Н. (1937). О сотворении мира Богом. *Путь*, 54, 3 – 22.
- Лосский, Н. (1951). Зло и добро в произведениях Достоевского. *Вестник русского христианского движения*, I, 17 – 23.
- Лосский, Н. (1992). *Учение о перевоплощении. Интуитивизм*. Москва: Прогресс.
- Лосский, Н. (1994). *Бог и мировое зло (Достоевский и его христианское миропонимание)*. Москва: Республика.
- Лосский, Н. (1994а). Ценность и бытие. В: Лосский, Н. *Бог и мировое зло*. Москва: Республика.
- Лосский, Н. (1994б). Бог и мировое зло. В: Лосский, Н. *Бог и мировое зло*. Москва: Республика.
- Рикьор, П. 1996 *Прочити* (Злото). София: Св. Климент Охридски.
- Розанов, В. (1991). О легенде „Великий инквизитор“. В: Селиверстов, Ю. (ред.). *О Великом Инквизиторе. О Достоевском и последующие*. Москва: Молодая гвардия.
- Вышеславцев, Б. (1928). Трагическая теодицея. *Путь*, 9, 14 – 32.
- Шестов, Л. (1930). В.В. Розанов. *Путь*, 22, 97 – 103.
- Шестов, Л. (1903). *Достоевский и Ницше. Философия трагедии*. Санкт Петербург: Стасюлевич.

REFERENCES

- Barsht, K. (2019). “The Brothers Karamazov” by F.M. Dostoevsky: non-Euclidean geometry and the question of overcoming an evil. *Voprosy filosofii*, 5, 134 – 144.
- Berdyaev, N. (1927). From reflexions on theodicy. *Put’*, 7, 50 – 62.
- Berdyaev, N. (1992). *Dostoevsky’s worldview*. Sofia: Sofia University press.
- Conche, M. (2019). Children’s suffering as absolute evil. *Hristianstvo i kultura*, 7, 27 – 46.
- Frank, S. (1935). The doctrine of migration of souls. Religious-historical sketch. *Pereselenie dush. Problema bessmertiya v okkul’tizme i hristianstve*. Paris: IMCA Press, 7 – 33.
- Kantor, V. (2016). Shestov interprets Dostoevsky, or denial of theodicy. – <http://gefter.ru/archive/19414>.
- Lossky, N. (1931). The different meaning of the word intuition. *Filosofski pregled*, I, 1 – 9.
- Lossky, N. (1937). About the creation of the world by God. *Put’*, 54, 3 – 22.
- Lossky, N. (1951). Evil and good in Dostoevsky’s writings. *Vestnik russkogo hristianskogo dvizheniya*, I, 17 – 23.

- Lossky, N. (1992). *The doctrine of reincarnation. Intuitivism*. Moscow: Progress.
- Lossky, N. (1994). *Dostoevsky and his Christian Understanding of the World*. In: Lossky, N. *God and Suffering*. Moscow: Respublika.
- Lossky, N. (1994a). On Axiology. In: Lossky, N. *God and Suffering*. Moscow: Respublika.
- Lossky, N. (1994b). God and Suffering. In: Lossky, N. *God and Suffering*. Moscow: Respublika.
- Ricœur, P. (1996). *Evil: A Challenge to Philosophy and Theology*. Sofia: Sofia University press.
- Rozanov, V. (1991). On the legend of “The Grand inquisitor”. In: Seliverstov, Yu (Ed.). *O Velikom Inkvizitore. O Dostoevskom i posleduiushtie*. Moskva: Molodaya gvardia.
- Shestov, L. (1903). *Dostoevsky and Nietzsche: The Philosophy of tragedy*. Saint Petersburg: Stasjulevich.
- Shestov, L. (1930). V.V. Rozanov. *Put’*, 22, 97 – 103.
- Vysheslavcev, B. (1928). A tragic theodicy. *Put’*, 9, 14 – 32.

NIKOLAI LOSSKY AND FEDOR DOSTOEVSKY: THE PROBLEM OF THEODICY

Abstract. The article compares various interpretations of Dostoevsky's theodicy (“The Karamazov Brothers”) by Russian philosophers of the Silver Age generation. The focus of the research interest is focused on the views of Nikolai Lossky. A brief analysis of his philosophy – metaphysical personalism – is made, with particular attention being paid to the idea of the over-time of substantive agents. It is shown how this idea, borrowed from Leibniz, plays a decisive role in explaining the origin of evil and the meaning of the suffering of the innocent. A comparison is made between metaphysical personalism and Christian personalism, and the essential difference between them is indicated. Thus, the discrepancy between Lossky's approach and Dostoevsky's attitudes was also highlighted. The main idea of the article is to show the fundamental inability of *rational* solution of this problem.

Keywords: Dostoevsky; theodicy; Nikolai Lossky; Leibniz; metaphysical personalism; substantive agents

✉ **Prof. Nina Dimitrova, DSc.**

Researcher iD: AAM-6992-2020

ORCID iD: 0000-0002-4441-4665

Institute of Philosophy and Sociology

Bulgarian Academy of Sciences

4, Serdika St.

1000 Sofia, Bulgaria

E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg