

## ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ В ЭТИКЕ КАНТА И ДОСТОЕВСКОГО

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема теодицеи и ее значение в философии Канта и Достоевского. Автор пытается показать, что проблема теодицеи у Канта и Достоевского возникает в контексте вопроса о моральном идеале и проблемы свободы и ответственности. И, несмотря на различие подходов и очевидно различное понимание рациональности и методов философствования, у двух мыслителей оказывается довольно много общих тем. В частности, одной из таких тем, возникающих как раз на пересечении двух проблемных дискурсов – соотношения абсолюта и свободы личности с одной стороны и проблемы совершенного морального идеала с другой, – и которая в равной мере интересовала и Канта и Достоевского, оказывается проблема своеволия, ее соотношение со свободой и автономией. Однако, несмотря на признание невозможности внешнего решения проблемы теодицеи, что как раз объединяет подходы обоих мыслителей, автор статьи, тем не менее, делает акцент на различном понимании Кантом и Достоевским самой свободы, а также пределов и логики морального сознания.

**Ключевые слова:** философия, этика, Кант, Достоевский, теодицея, свобода, абсолютность, автономия, идеал, мораль.

Предлагаем серьезно поразмыслить также и о том, что Бог не сотворил ни ада, ни особенной муки ради терзания тварей, т.е. ангелов и людей, ибо Он есть Бог нежелающий зла и даже его запрещающий; ради этого Он и допустил сердцу своему вочеловечиться, дабы избавить человека от вечной скорбной муки.

*«О тройственной жизни человека»<sup>1</sup>  
Яков Бёме*

**П**роблема существования зла издавна рассматривалась через призму существования и воплощения идеала. Чтобы опознать зло, определить его именно как зло, нужно уже обладать каким-то представлением о добре. Следовательно, встает вопрос о моральном идеале, о совершенном и абсолютном, безусловном добре, с помощью которого мы и отделяем, собственно говоря, зло от добра. Именно в таком контексте ставится вопрос о существовании зла — и вообще материи как вместилища некоей неподлинности — в философии Платона. Зло появляется тогда, когда человек отворачивается от мира идей, сходит с пути познания и обращается к мнимым вещам, суще-

ствующим не благодаря самим себе, а благодаря причастности к миру идеальному, являясь при этом лишь жалким подобием оригинала.

Мысль Платона, вновь актуализированная и переработанная в неоплатонизме, оказывается востребована христианством в Средние века. Однако при этом функциями морального идеала наделялось высшее существо, т.е. Бог. Естественным образом возникает вопрос и о причине зла, об ответственности Бога за свое творение и то, что в нем творится. Это было существенным и важным новшеством, поскольку проблема теодицеи никогда не была в центре внимания философской мысли в Античности.

Необходимо отметить, что проблема теодицеи релевантна только тем религиозно-философским учениям, которые совмещают представление о моральном идеале с верой в творца мира, т.е. наделяют Бога качествами совершенной моральной личности. Так, проблема теодицеи активно разрабатывалась и разрабатывается именно в рамках христианства, а в иудейской религиозной традиции она представлена сравнительно слабо. В иудаизме Бог олицетворяет собой скорее царя, неограниченного никакими человеческими представлениями о добре и зле. В христианстве же происходит постепенное совмещение представления о Боге как о всемогущем существе с одной стороны и представления о нем как об абсо-

<sup>1</sup> Бёме Я. О тройственной жизни человека. Уфа, 2011. С. 31.

лютом добре и идеале святости и совершенства с другой. К тому же в христианстве заметно возрастает роль сотериологии: если Христос пришел спасти нас, то он должен быть единосущен нам, а если он единосущен, то к нему вполне применимы человеческие понятия о добре и зле, и с этой точки зрения он выступает именно как идеальная, безгрешная личность, демонстрирует возможность не грешить, т.е. жить и поступать в соответствии с моральными принципами и идеалами. В данном ключе в рамках христианства осмысливается проблема вселенской значимости абсолютных моральных ценностей.

Но здесь кроется опасность: соединяя в Боге творца мира и моральный идеал, мы упираемся в, казалось бы, неразрешимый тупик теодицеи: если Бог благ и является безусловным, абсолютным добром, то как может быть наш мир столь несовершенным, полным страданий и несправедливости? Если для религии Ветхого завета проблемы теодицеи как таковой, фактически, не существовало, то в христианстве, как говорилось выше, ситуация меняется. Если Бог — абсолютное добро, то как возможно сосуществование добра со злом повсюду, а чаще — господство зла? Здесь выступает на первый план морально-философская составляющая проблемы теодицеи: природа добра и абсолютность моральных норм и ценностей. Ведь если существуют абсолютные нормы, абсолютные ценности, абсолютное добро, то они должны исходить от Бога и сам Бог в первую очередь должен их воплощать и утверждать, прежде всего, в себе самом и самим собой. На этом положении как раз основывается моральный абсолютизм в его религиозной форме.

Проблема теодицеи занимала важное место и в этике Канта, и в этике Достоевского, поскольку и тот и другой стояли на точке зрения морального абсолютизма и не могли не касаться вопроса о религиозной природе морального идеала. Конечно, их подходы к этой проблеме, равно как и их способы обоснования морали, весьма разнятся. Если у Достоевского Христос выступает одновременно и как моральный абсолют, выполняющий функцию критерия добра и зла, и как идеал морального совершенства, т.е. из идеи Бога выводится, по сути, вся этическая система, то у Канта идея Бога вводится в самом конце его этической системы, венчает ее и завершает. Если этика Достоевского исходит из бытия Бога, то у Канта она приходит к нему, как к необходимому для полноты морали убеждению, своеобразной «чистой вере разума».

Подобные различия между подходами Канта и Достоевского в осмыслении значения и функции идеи Бога в морали вытекают из фундаментальных

различий их этических систем. Если Кант исходит из деонтологической нормативной парадигмы и для его подхода характерно чисто негативное определение добра, то Достоевскому свойственно акцентирование в первую очередь ценностного аспекта морали и морального сознания. При этом Достоевский отчетливо формулирует положительный моральный идеал, образ абсолютного добра, в роли которого выступает Христос.

Противоречивое отношение Канта к религии и идеалу чистого разума диктовалось его общим подходом к морали. Обосновать абсолютную мораль невозможно. Любая попытка ее обоснования, включая дедукцию из религии и идеи Бога, означает ее редукцию к чужеродным и даже враждебным самой морали формам. Однако это вовсе не означает, что идея Бога не важна для моральной теории Канта. Во-первых, «для исполнения морального закона необходимо представление о “благости”, а для этого необходимо представление о “высшем благе”, а для представления о самом “высшем благе” необходимо представление о Боге»<sup>2</sup>.

Во-вторых, как пишет сам Кант, «высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако безукоризненным идеалом, понятием, которое завершает и увенчивает все человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть»<sup>3</sup>.

Но если Бог в системе кантовой этики выступает в качестве «безукоризненного идеала», то вопрос о теодицее становится важнейшей проблемой, поскольку моральный идеал — в рамках логики трансцендентального дискурса — ни в какой форме не может быть причастен к появлению и проявлению зла в этом мире.

Если мы принимаем идею Бога в нашу моральную систему как некий позитивный идеал, по отношению к которому мы определенным образом располагаем нашу иерархию ценностей и целей, то мы должны исключить из самой этой идеи возможность морального несовершенства. Иными словами, Бог должен быть абсолютно добр. Идея Бога подразумевает существо, обладающее, говоря языком Канта, святой волей. Только этому предполагаемому существу доступна вся полнота абсолютной свободы,

<sup>2</sup> Малер А. Трансцендентальная теология Канта [электронный ресурс] // [http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/transcendentalnaya\\_teologia\\_kanta.htm](http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/transcendentalnaya_teologia_kanta.htm).

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. С. 385.

недоступной нам, пленникам феноменального мира. При этом обладание абсолютной свободой уже предполагает наличие святости воли, абсолютная свобода Бога вытекает из его святой воли. Это и есть идея автономии, т.е. самозаконотворчества и самодостаточности. Бог абсолютно свободен, это единственное существо во Вселенной, которое обладает абсолютной свободой, но эта свобода вытекает из обладания святой волей и потому все, чего он хочет, есть добро. Его воля не может отклониться от добра, Он не может грешить (что, кстати, полностью стыкуется с христианской теологией). В этом отличие христианского автономного Бога Троицы от древнееврейского волюнтаристского и своевольного Иеговы.

Кант придавал важное значение этому вопросу, даже написал отдельный, пусть и небольшой, трактат под названием «О неудаче всех философских попыток теодицеи». В нем он утверждает, что «под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно»<sup>4</sup>. При этом Кант разграничивает «нецелесообразное» на три вида: 1) явно нецелесообразное, то есть моральное зло, грех; 2) страдание или беда, физически нецелесообразное, то есть естественное зло; 3) несправедливость или «несоответствие между преступлением и возмездием».

В противовес этим «нецелесообразностям» мира, как Кант их называет, он выдвигает три основных свойства Бога: святость как законодателя, благодать как правителя и справедливость как судьи. Эти три свойства Бога, также выведенные, как мы видим, негативным путем, исходя из констатации несовершенства мира и негации их в Боге, составляют, по Канту, моральное понятие о Боге. Далее Кант последовательно расправляется со старыми версиями теодицеи (в том числе Лейбница) и отвергает их на том основании, что они противоречат морали: они стремятся объяснить не источник зла, а само зло, легитимизировать его. Они пытаются встроить зло в систему мироздания, вписать его туда, прописать ему место, не нарушая при этом стройности самого мироздания. Следовательно, они не освобождают Бога от ответственности. Именно поэтому Кант называет их «доктринальными» версиями теодицеи.

А свою версию теодицеи он называет «аутентичной» теодицеей. Суть ее очень проста, она сводится к «доказательству от противного»: Бога не надо оправдывать, он не нуждается в этом, поскольку само нали-

чие реального зла в этом мире говорит нам о том, что Бог добр, благ и справедлив. Идея Бога необходима нам как моральным существам, эта идея дедуцирована из автономной морали и долга, то есть сам практический разум предписывает нам принять эту идею как таковую, как идею высшего добра. Следовательно, это идея имеет отношение только к ноуменальному миру должного, где никакое зло невозможно в принципе. Эта идея, таким образом, также автономна, и, следовательно, она «аутентична» и «апоэтична» в том смысле, что сама себя описывает и определяет как нечто противоположное злу.

При этом исток зла у Канта, если опираться на «Религию в пределах только разума», предстает, также как и у Достоевского, непознаваемым, иррациональным. По сути, Канту приходится признать, что непознаваемая радикальная свобода, свобода выбора между добром и злом, является очевидным условием и истоком человеческого бытия. Как пишет Е. Черкасова, «самоволие (произвол) — или то, что Кант называет Willkur — становится начальным пунктом его спекуляций об основаниях добра и зла в человеческой природе, поскольку эта воля проявляет себя одновременно как источник моральной ответственности и источник морального разложения и деградации»<sup>5</sup>.

Кант, таким образом, углубляет понятие свободы, проблематизирует его. Более того, он проводит дилекцию между разумной волей (Wille) и т.н. *liberum arbitrium* или Willkur. И если первая является основой и деятельным центром чистого практического разума, и в этом смысле она ограничена категориями этого разума, то Willkur полагается Кантом как совершенно неограниченная (и рационально непостижимая), свободно — т.е. без каких либо ограничений — выбирающая между добром и злом. И в таком случае добрая воля, как предполагает Черкасова, является ничем иным, как союзом исполнительной (Willkur) и законодательной (Wille) способностей воления.

Однако при этом от Канта «ускользает ... осознание реальной власти Willkur. Очевидно, что Кант не осведомлен или специально упускает из виду возможность, что грубая, активная Willkur может проявляться в несправедливых поступках, диких желаниях и капризах. Он не считается с возможностью для Willkur откровенно игнорировать Wille, моральный закон и разум, хотя он чувствует, что Willkur должна

<sup>4</sup> Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Собр. соч. в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 138.

<sup>5</sup> «Arbitrary will — or what Kant calls Willkur — becomes the starting point of his speculations about very ground of good and evil in human nature because this will manifests itself simultaneously as a generator of moral personality and a vehicle of moral corruption and decline». (Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. N.Y.-Amsterdam, 2009. P. 31).

вмещать в себя эту возможность, если она действительно абсолютно и безусловно свободна»<sup>6</sup>. По Канту, несмотря на наличие Willkur, человек не может сознательно противостоять моральному закону, который имманентен ему, и поступать вопреки ему, иначе он был бы демоническим существом. Да и вообще само зло понимается Кантом весьма специфично, не как отрицание добра, а, скорее, как обуславливание морального: «различие между тем добр человек или зол, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму, а в субординации: который из указанных двух мотивов делает он условием другого. Следовательно, человек зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает нравственный порядок: он правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как высшее условие удовлетворения первого должен был бы быть принят во всеобщую максиму произволения как единственный мотив»<sup>7</sup>.

Иными словами, Кант признает наличие такого феномена как своеволие, но, в отличие от «подпольного человека» Достоевского и, противореча самому себе, отказывается признавать реальную возможность для своеволия выбрать зло как зло, отказывается признавать произвол ответственным за ужасные и дикие поступки, иногда свойственные человеческой природе, поскольку человек «не в состоянии уничтожить в себе силу самого морального закона и отрицать его обязательность»<sup>8</sup>. Тем не менее, Кант вполне очевидно связывает в понятии Willkur свободу и моральное зло, указывая на общность их непознаваемого источника.

У Достоевского проблема теодицеи ощущается еще острее. От разрешения этого вопроса в ту или иную сторону зависит вся антропология, эстетика и этика Достоевского. Христос выступает в этике Досто-

евского не только в качестве морального идеала<sup>9</sup>, как Бог у Канта, но и в качестве критерия добра и зла. По сути, Христос есть начальный и конечный пункт этики Достоевского. Это, впрочем, несколько не означает, что между религиозной этикой и этикой Достоевского можно поставить знак равенства. Безусловно, вся этика Достоевского дедуцируется из многомерного и многослойного образа Христа. Но если проанализировать способ обоснования морали Достоевским, то можно заметить, что вера и сама религия, которые, казалось бы, вторгаются в пространство морального сознания, на самом деле уже существенно детерминированы самой моралью. Именно поэтому в качестве морального идеала и идеала совершенства Достоевский вводит образ Христа, выражающего собой, по сути, не столько религиозные догматы, сколько идею благой, автономной моральной личности.

В знаменитом разговоре Алеши и Ивана Карамазовых в трактуре Достоевский формулирует свой вариант боговопросания о судьбе тысяч страдальцев, о причине страдания и при этом вопрос о теодицее связывается с сотериологией. До Достоевского проблема спасения человека и проблема теодицеи представлялись как смежные, но отдельные области христианского учения. Спасение достигается за счет обожения, за счет уподобления человеческой природы божественной. Но как может человек уподобиться Богу, как он может спастись, обладая своим человеческим знанием о страдании, о «неискупленном», по выражению Достоевского, страдании замученных детей? Возможно ли такое спасение с позиции христианского же миропонимания?

«Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»<sup>10</sup>, — заявляет Иван Але-

<sup>9</sup> Имеется в виду письмо Достоевского Фонвизиной от 1854 г.: «...Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной...». (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 28. Кн. 1. С. 176).

<sup>10</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: в 2-х т. М., 1958. Т. 1. С. 313.

<sup>6</sup> «Kant appears to be unaware of, intentionally overlooks the possibility that uncultivated, dynamic Willkur may manifest itself in unruly actions, wild desires, and caprices. He does not account for Willkur's ability blatantly to ignore Wille, moral law, and reason, though he senses that Willkur must be capable of doing so if it is absolutely and unconditionally free». (Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. N.Y.-Amsterdam, 2009. P. 38).

<sup>7</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 37-38.

<sup>8</sup> Протопопов И.А. Свобода и понятие зла в «Религии в пределах только разума» Канта. СПб, 2010. С. 11.

ше. И практически тут же переходит в наступление, описывая страдания и муки детей: «Слушай, если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? (...) Для чего они-то попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию? (...) Солидарность в грехе между людьми я понимаю... но не с детками же солидарность в грехе»<sup>11</sup>.

И здесь же Достоевский словами Ивана обсуждает проблему, восходящую к Августиновой «Исповеди»: «Иной шутник скажет, пожалуй, что все равно дитя вырастет и успеет нагрешить, но вот же он не вырос, его восьмилетнего затравили собаками»<sup>12</sup>. Августин полагал, что младенец даже в самом раннем возрасте, когда кричит, требуя есть, грешит, так как изъясляет свою самостоятельность, свой эгоизм ставит выше обстоятельств. Очевидная абсурдность данной позиции решительно отвергается Иваном, и в данном случае Достоевский на его стороне. Таким образом, трудно согласиться с В.К. Кантором, который увидел в решении проблемы теодицеи Достоевским влияние Августина. Скорее наоборот, Достоевский как бы отталкивается от «Исповеди» Августина, превосходя ее, что признает и сам В.К. Кантор: «... Достоевский гораздо жестче решает проблему теодицеи, чем Августин, ибо прозревает и те времена, где зло искренно объявляет себя добром, подменяя собой Божественный замысел о человечестве. Августин сказал, что в грехе виноват человек, Достоевский показал, до какого уровня зла человек способен опуститься»<sup>13</sup>.

При этом, формулируя сразу массу вопросов, касающихся проблемы теодицеи, Достоевский так и не отвечает прямо ни на один из них, недвусмысленно давая понять, что найти рациональный ответ, который удовлетворил бы вопрошающего морального субъекта, невозможно.

Иван судит чисто рациональными категориями. Он, так же как и Кант, хочет ограничить свое знание только тем, что он знает точно и определенно. Об этом и говорит его рассуждение о мировой гармонии, которая, даже если восторжествует в конце времен, не убедит его в необходимости страдания, подлинного, мучительного страдания детей, которые не запятнаны никаким грехом. На первый взгляд, это вполне состоятельная, даже честная моральная позиция. Однако именно Иван произносит сакраментальную

формулу, ставшую роковой: «Если Бога нет, то все позволено». И в этом его позиция принципиально отличается от позиции Канта, который ограничивал чистый разум и полагал пределы рациональности прежде всего для того, чтобы доказать возможность ответственности человека и, следовательно, свободы, что невозможно без осознания прежде всего собственных границ, своих пределов.

Кант, полагая пределы умопостижимого бытия, нигде не говорил, что за этим пределом ничего не существует, что там небытие. Там — инобытие и даже сверхбытие. Иван же отвергает веру перед лицом голой фактичности зла. Он возмущен злом, но его рациональная или, скорее, псевдо-рациональная рефлексия не проникает глубже внешней формы зла, рационально-эмпирического факта его наличия. Его «евклидов» ум констатирует сам факт наличия зла, но не идет дальше этого, как бы замирает, загнипнотизированный этим злом. Как пишет Я.Э. Голосовкер, Иван «вообще не мог верить, потому что он хотел знать — знать то, что знанию недоступно (Кант!), чего доказать нельзя (так утверждают Зосима и Кант!), однако в чем убедиться можно (Зосима)»<sup>14</sup>.

В то же время ответ Достоевского на вопрос о теодицеи состоит именно в признании принципиальной непостижимости зла. Как позднее было показано замечательным русским философом С. Франком, «всякое “решение” проблемы теодицеи есть, таким образом, сознательно или бессознательно отрицание зла как зла — неосуществимая и неправомерная попытка воспринять или понять зло как “добро”, мнимо увидеть “смысл” того, самое существо чего есть бессмысленность»<sup>15</sup>.

Попытка если не ответить на вопрос о зле, то выразить всю непостижимость его истоков предпринимается Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе». При чем происходит как бы смена ракурса: фокус нашего внимания смещается с теодицеи к антроподицеи. Человек, по Достоевскому, оказывается запертым в мире относительном, тварном. Однако благодаря свободе, понимаемой как способности познавать и выбирать между добром и злом, человек оказывается соединен с божественным бытием. Это единственный путь, по которому человек может пробиться к трансцендентной Истине.

Как отмечает Евлампиев<sup>16</sup>, Достоевский ограничивает мир на относительный и абсолютный.

<sup>11</sup> Там же. С. 323-324.

<sup>12</sup> Там же. С. 324.

<sup>13</sup> Кантор В.К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 102.

<sup>14</sup> Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М., 1963. С. 72.

<sup>15</sup> Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007. С. 472.

<sup>16</sup> Евлампиев И.И. Антропология Достоевского [электронный ресурс] // [http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk\\_i2.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm).

Однако это разделение не носит непреодолимого характера. Относительный мир не отделен «железным занавесом» от мира горнего. В каждом человеке присутствует абсолютное и относительное измерение, просто в ком-то больше абсолютного, в ком-то — относительного. «Две бездны и две правды у автора (Достоевского — Г.М.) здесь — понятия тождественные, так как “бездна веры” и есть “правда вечная”, или “тамошняя”, а “бездна неверия” и есть “правда земная”, или “здешняя”, т.е. перед нами опять-таки уже по-иному костюмированные, давно нам знакомые герои — Тезис и Антитезис, только уже как мир трансцендентный — потусторонний и как мир имманентный — посюсторонний. <...> Здесь утверждается двоемирие, как существование противоположностей, одновременно и в их раздельности и в их единстве: оба мира соприкасаются, оба созерцаемы в один и тот же момент, один мир переходит в другой»<sup>17</sup>.

Ошибка Инквизитора, также как и Ивана Карамазова, прежде всего в том, что он отрицает наличие в людях, своих подданных, абсолютного начала. Он не допускает никакого соединения относительного с абсолютным, полагая что это две различные, не пересекающиеся друг с другом реальности. Инквизитор оправдывает свои действия состраданием и жалостью к слабым и слабовольным людям, которые не могут вынести бремя свободы. Он взваливает на себя это бремя, и именно поэтому Христос все время молчит, а напоследок целует инквизитора, признавая тяжесть его ноши, отчасти подобной ноше самого Христа. Однако, как пишет Бердяев, комментируя позицию Инквизитора, «религия социализма прежде всего ставит своей целью побороть свободу, свободу человеческого духа, которая рождает иррациональность жизни и неисчислимы страдания жизни. Она хочет рационализировать жизнь без остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить со свободой»<sup>18</sup>.

И если Христос пришел даровать свободу тем, кому она нужна, кто готов ее взять — и в каком-то смысле он пришел к «сверхчеловекам» — то инквизитор отнимает у людей свободу в обмен на душевное спокойствие и, таким образом, ограждая их от страданий, отнимает у них единственную возможность стать полноценными людьми.

Деление мира на относительное измерение и абсолютное восходит еще к Платону и прослеживается во всем христианском богословии. При этом важней-

шим вопросом всегда являлось как раз взаимодействие двух реальностей — несовершенного, полного страданий и зла дольнего мира и божественного, совершенного мира абсолютного Добра. Та же проблема, как мы видим, возникает и у Достоевского, и у Канта. Однако если у Платона два мира оказываются соединены за счет своеобразной формы априоризма в виде припоминания душой абсолютного бытия, частью которого она когда-то была, то у Канта, чья философия оказалась лишена поддержки мифа, абсолютное и относительное, феноменальное и ноуменальное, должное и сущее оказываются непреодолимо разделены. Безусловно, человек Канта все-таки имеет какую-то связь с миром ноуменальным, откуда у него понятия о Боге, свободе и бессмертии. Однако он не является полноправной частью ноуменального мира, как у Достоевского. Если у Канта эта связь предстает скорее в виде статичного и пассивного знания, завершенного монолога ноуменального мира по отношению к человеку, то у Достоевского это уже скорее активное познание, диалогическое понимание и живая коммуникация с абсолютным (напоминающая, одновременно, и диалог «Я» и «Ты» у М. Бубера и онтокоммуникацию Г.С. Батищева). Связь эта с высшим миром является извечной печатью человека и освободиться от нее, ампутировать ее можно только ценой отказа от своей человеческой сущности.

В силу данного обстоятельства этика Достоевского, хоть и признает радикальный конфликт добра и зла в идеальном плане, что диктуется ее притязанием на абсолютизм, намного меньше склонна к рассмотрению реального мира с точки зрения жесткой дихотомии «черного» и «белого», чем этика Канта. В пределах «тленного» бытия добро постоянно перемешивается со злом и не факт, что во зле мы не найдем крупинку добра и наоборот. Следовательно, исходя из существования некоего абсолютного и идеального добра, такая концепция морали рассматривает любое проявление добра в этом мире как нечто далеко не универсальное и не абсолютно доброе. Разрешается поступать в соответствии с принципом минимизации зла, поскольку, минимизируя зло, мы все-таки в какой-то степени приближаемся к идеалу добра. Т.е. неразрешимая, например, для кантовской этики ситуация, когда нужно выбирать между двумя «долгами», выглядит для этики Достоевского менее проблематично, поскольку более-менее удастся выстроить иерархию «долгов».

Подводя итог, можно сказать, что Достоевский и Кант были весьма близки в понимании значения, места и роли вопроса о теодицеи для морали в целом. Два варианта морального абсолютизма, предложенные Кантом и Достоевским, хоть и се-

<sup>17</sup> Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М., 1963. С. 80.

<sup>18</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ, 2007. С. 97.

резно различаются между собой, предполагают идею Бога как необходимый для морали идеал совершенства. При этом центральным пунктом их теодицеи становится сложное и многомерное понятие свободы, подчеркивается ее иррациональность и непостижимость источника зла, а старые версии теодицеи, стремившиеся объяснить зло, подвергаются критике и отвергаются.

В то же время, необходимо выделить основную разделительную линию между подходами двух мыслителей, а именно различное понимание условий и значения свободы. У Канта в силу эпистемологических оснований его философской системы свобода оказывается амбивалентной, раздвоенной между ноуменальным и феноменальным, затемненной природной склонностью человека ко злу, но в то же время

не абсолютной, то есть человек в силу свойств практического разума, даже несмотря на постулирование Кантом *Willkur*, оказывается неспособен выбрать зло именно как зло, как отрицание добра в качестве утверждения своего самоволия, а высшая, позитивная форма свободы — автономия — фактически совпадает с самим моральным законом. У Достоевского же свобода предстает как абсолютная категория, имманентная человеческому сознанию, и претендующая на то, чтобы установить мост между божественным и человеческим. Как ни парадоксально, но абсолютная свобода у Достоевского становится возможна именно за счет автономии воли, понимаемой однако не в формальном смысле, как у Канта, а в виде экзистенциальной личной субъектности, ориентиром для которой выступает совершенная личность — Бог.

### Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. М.: АСТ, 2007.
2. Бёме Я. О тройственной жизни человека. Уфа, 2011.
3. Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М., 1963.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1973.
5. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. В 2 т. М., 1958.
6. Евлампиев И.И. Антропология Достоевского [электронный ресурс] // [http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk\\_i2.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm)
7. Кант И. Собр. соч. в 8-и т. М., 1994.
8. Кантор В.К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. № 4.
9. Малер А. Трансцендентальная теология Канта [электронный ресурс] // [http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/transcendentalnaya\\_teologia\\_kanta.htm](http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/transcendentalnaya_teologia_kanta.htm).
10. Протопопов И.А. Свобода и понятие зла в «Религии в пределах только разума» Канта. СПб., 2010.
11. Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007.
12. Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. N.Y.-Amsterdam, 2009.

### References (transliteration):

1. Berdyaev N.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo. M.: AST, 2007.
2. Beme Ya. O troystvennoy zhizni cheloveka. Ufa, 2011.
3. Golosovker Ya.E. Dostoevskiy i Kant. M., 1963.
4. Dostoevskiy F.M. Poln. sobr. soch. v 30 t. L.: Nauka, 1973.
5. Dostoevskiy F.M. Brat'ya Karamazovy. V 2-kh t. M., 1958.
6. Evlampiev I.I. Antropologiya Dostoevskogo [elektronnyy resurs] // [http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk\\_i2.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm).
7. Kant I. Sobr. soch. v 8-i t. M., 1994.
8. Kantor V.K. Ispoved' i teoditsey a v tvorchestve Dostoevskogo (retseptsiya Avreliya Avgustina) // Voprosy filosofii. 2011. № 4.
9. Maler A. Transsendental'naya teologiya Kanta [elektronnyy resurs] // [http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/transcendentalnaya\\_teologia\\_kanta.htm](http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/transcendentalnaya_teologia_kanta.htm).
10. Protopopov I.A. Svoboda i ponyatie zla v «Religii v predelakh tol'ko razuma» Kanta. SPb., 2010.
11. Frank S.L. Nepostizhimoe. M., 2007.
12. Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. N.Y.-Amsterdam, 2009.