

Харитонов Тимофей Ильич

Спиноза как Великий Инквизитор

Аннотация: Вопрос о связи Достоевского со Спинозой почти никогда раньше не обсуждался в исследовательской литературе. Тем не менее, достаточное четкое поле для сопоставления данных мыслителей обнаруживается в контексте проблемы теодицеи. Именно неразрешённая теодицея приводит Ивана Карамазова к отказу от свободы и моральной ответственности в пользу диктата Великого Инквизитора. Аналогичным образом конфликт между метафизическим и моральным совершенством мира, невозможность обосновать необходимость зла, не только как метафизической предпосылки для конечной гармонии, но и как явление морально совершенного миропорядка приводит Теодицею Лейбница к дефляции морали и квази-спинозистскому диктату необходимости. Как и Лейбниц, как и Иван Карамазов, Спиноза исходит из изначального гармонического устройства мира, но говорит лишь о метафизической гармонии, упраздняя категорию морали, как таковую. И Спиноза и Великий инквизитор предлагают отказаться от представления о добре и зле в пользу единственной категории “необходимо”. Но если для Спинозы эта необходимость суть явление чисто метафизическое, логически выводимое из сущности природы и Бога, то Великий инквизитор сам своим диктатом воплощает необходимость в социальное измерение, как элемент своей антихристианской утопии.

Ключевые слова: Достоевский, Спиноза, Лейбниц, Теодицея, Имморализм.

Связь Спинозы и Достоевского практически никогда раньше не обсуждалась в исследовательской литературе.¹ Рационалистическая философия Спинозы, его имморализм и детерминизм, чуть ли не математический способ рассуждения едва ли сочетаются с иррационалистической, местами даже мистической философией Достоевского. Тем не менее, полифоническая структура романов Достоевского вмещает в себя совершенно полярные точки зрения, выражающие целые цепочки мировоззрений бесконечно далёких от взглядов самого автора, и каждая подобная точка зрения должна также иметь за собой некоторое идейное основание в истории мысли. Таким образом можно говорить и о явной преемственности идей Спинозы у Достоевского, как, например, в случае богоборческих идей Аркадия Долгорукова, которые персонаж в черновиках романа формулирует со ссылками на Спинозу [7, С. 98]. И о неявной преемственности, или, скорее, даже об аналогичном ходе мысли, который возможен благодаря общности проблематики. В частности, такое общее поле для сопоставления обнаруживается в контексте проблемы теодицеи.

Ещё в ранних своих заметках Достоевский описывал замысел “Братьев Карамазовых”, как “Русский Кандид” [1, С. 193]. Но если “Кандид” Вольтера это сатирическая насмешка над теодицеей Лейбница, то в “Братьях Карамазовых” тема теодицеи раскрывается в гораздо более серьезном и даже трагическом измерении. Говоря о “будущей мировой гармонии”, в которой будут искуплены все страдания человечества [2, С. 223], Иван Карамазов очевидно ссылается именно на идеи Лейбница. Иван не приемлет такую гармонию и

¹ Единственная публикация по данному вопросу, которую мне удалось найти, это “Нравственно-философские искания Аркадия Долгорукого (Спиноза и Лейбниц в черновиках романа «Подросток»)” за авторством И. Д. Якубович [7]. В этой статье Якубович тоже указывает на отсутствие какой-либо литературы о Спинозе и Достоевском, при том что имя Спинозы неоднократно встречается в черновиках писателя.

возвращает Богу обратный билет, ведь какая бы истина не открылась в итоге, и как бы высоко мы ни выстроили здание человеческих судеб, в его основании, всё равно, будет лежать хотя бы одна слезинка ребёнка, атом неискупленного страдания. Иван считает, что корень зла, главная причина возникновения детских слёз, это человеческая свобода. Пусть даже Бог (вполне в духе Лейбница) допускает зло для того, чтобы позволить человеку свободно прийти к добродетели, никакая конечная добродетель, все равно, не снимет с человека ответственности за те страдания, что он уже причинил. Бремя этой ответственности никогда не позволит человеку насладиться вселенской гармонией. Свободный человек, человек морально ответственный, никогда уже не сможет быть счастлив в той картине мира, которую рисует Иван. Единственный способ избежать такой участи – отказаться от своей моральной ответственности и подчиниться Великому инквизитору, который уже самим фактом уничтожения тягостной нам свободы сделает нас счастливее. Именно поэтому Иван говорит о том, что люди добровольно примкнули к инквизитору, добровольно отдадут свою свободу к его ногам [2, С. 251].

Таким образом, Иван совершает переход от свободолюбивой теодицеи Лейбница в сторону мира необходимости, сминающей человека, отнимающей у него моральную ответственность и свободу. Буквально в шаге от благоустроенной гармонии Лейбница обнаруживается пропасть имморализма и несвободы. Но эта пропасть присутствовала там и до Достоевского, и наиболее явно она обнаруживается в полемике Лейбница со Спинозой. По-видимому, именно на эту самую пропасть указывал Стивен Надлер, говоря об имморалистическом “вызове Спинозизма” для мыслителей Нового Времени [5, 233].

Как и Лейбниц, как и Иван Карамазов, Спиноза исходит из идеальности обусловленного Богом мироустройства. Но если Спиноза говорит о нашем мире, как совершенном лишь в метафизическом смысле, а категорию морали попросту упраздняет, то Лейбниц (именно в полемике со Спинозой) вводит различие между моральным и метафизическим совершенством. То добро (и зло), которое есть в нашем мире, есть результат не просто метафизической необходимости для Бога создать что-то достойное его совершенства (как это происходит у Спинозы), но и его свободный моральный выбор – свободное предпочтение из других менее морально совершенных возможных миров. А значит и слезинка ребёнка — это не просто метафизически обусловленный компромисс, но продукт божественной совершенной морали.

Бог Лейбница — это идеальный математик, который обустроивает мироздание сообразно с наиболее простыми, и от этого наиболее универсальными законами. Так, например, он создаёт универсальный закон распределения дождя, благодаря которому большая часть планеты довольствуется влагой и имеет возможность вести хозяйство. Но этот же закон неизбежно предполагает и наличие засухи в других регионах планеты. Бог Лейбница совсем не хочет смертей от голода, болезней, войн за ресурсы, но только антецедентно, а консеквентно он, всё же, желает создать наиболее универсальный закон распределения дождя и таким образом допускает и причиняемое им страдание [5, С. 100]. Едва ли хоть один пострадавший от засухи человек посчитает рассуждение Лейбницевского Бога достаточно убедительным, ведь мораль, о которой говорит Лейбнице слишком удалена от реальной драмы человеческого существования. Вселенская гармония Лейбница мыслима только в отношении общих правил, и от этого оказывается совершенно безразличной к конкретному злу, с которым сталкивается живой человек. Именно здесь перед вселенской

гармонией Лейбница разверзается пропасть имморализма, здесь Бог Лейбница проявляет себя, как сила упраздняющая любые человеческие представления о добре и зле, и подчиняющая его своим безликим законам. Здесь теодицея Лейбница стоит буквально в шаге Спинозизма.

На несостоятельность Лейбнического разделения морального и метафизического совершенства указывали и критики Лейбница, Вольфганг Лессинг и Моисей Мендельсон, упрекая его, что интересно, именно в скрытом Спинозизме [4, С. 239]. Невозможность обоснования действительного зла, как предпосылки для вселенской гармонии, приводит систему Лейбница к дефляции моральных понятий, к сколь угодно гармонично устроенному, но именно по Спинозовски морально-нейтральному мироустройству. Именно поэтому морально-нейтральная вселенная Спинозы, его природа, к которой не применимы понятия “добро” и “зло”, но применимы только “большее” или “меньшее совершенство” [6, С. 212], хотя и не совместима сама по себе с проблемой теодицеи, тем не менее, позволяет увязать гармоничное устройство мира со страданием, в нём происходящем. Такой же ход проделывает и Иван Карамазов, отказываясь от теодицеи Лейбница в пользу диктата Великого Инквизитора.

Иван говорит прямо: «Для чего познавать это чёртово добро и зло, когда это столько стоит? Да весь мир познания не стоит тогда этих слёзок ребёночка к „боженьке“» [2, С. 220-221]. Только отдав свою свободу совести Великому Инквизитору, подчинившись его диктату, мы сможем снять с себя бремя ответственности за чужое страдание. Именно поэтому и сам Инквизитор называет себя “страдальцем”, ведь теперь только он один ответственен за все ужасы бытия, а люди, подчинившиеся ему, будут счастливы, как младенцы не знающие добра и зла. И у Спинозы и у Ивана в его утопии понятия “хорошо” и “плохо” заменяются на “необходимо”. Но если Иван в данном случае говорит о нормативном проекте, то для Спинозы такое мироустройство это просто неизбежный вывод из его дедуктивной системы аргументации: если мир идеален, значит он не может развиваться иначе, чем он развивается; значит свободы воли не может быть, а значит и добро и зло это пустые понятия, выражающие наши личные бесполезные переживания касательно необходимого устройства миропорядка. Избавившись от этих “аффектов” мы, с точки зрения Спинозы, станем только счастливее.

Проблема морального выбора (в смысле выбора между добром и злом) просто не стоит перед человеком в мире Спинозы, вопрос моральной ответственности тоже, если не исчезает совсем, то, по крайней мере, преобразуется до такой степени, что проблема слезы ребёнка теряет смысл. Такие страсти только отвлекают сводный ум, познавший необходимость. И пусть Спиноза не доходит до описания людей, как “вновь ведомых, как стадо” “миллионов счастливых младенцев”, его представление о достижении счастья через избавление от мук совести и морального выбора, вопросов любви, жалости, альтруизма совпадает во многих отношениях с представлением Инквизитора о счастье, которое он несёт людям, отбирая у них свободу. Интенции Спинозы и его реальные политические воззрения безусловно гораздо выше и благородней, чем у Великого Инквизитора, но сама логика изгнания морали и свободы из мира, сама идея счастья в мире необходимости уже неизбежно предполагает сближение этих радикальных мировоззрений. На нормативных основаниях без всякой метафизической подоплёки Великий Инквизитор строит такое

общество, которое 2 века до этого уже описал Спиноза, но как результат (квази-)позитивных логических изысканий.

Само собой, такое сходство не может быть случайным. Причина такого воспроизведения Спинозизма в обществе Великого инквизитора кроется, прежде всего, в том, что проблематика романа Достоевского во многом соответствует умонастроению мыслителей 17-ого столетия. В статье «Leibniz's Theodicy as a critique of Spinoza and Bayle — and blueprint for the philosophy wars of the 18th century» историк философии Джонатан Израэль объясняет интерес мыслителей Нового времени к вопросам теодицеи через необходимость защитить моральность устоявшегося миропорядка, который рушится под натиском мыслителей радикального просвещения (таких как Спиноза), отрицающих объективность традиционных ценностей и их представлению о морали, как о социальной конвенции. Весь проект Теодицеи Лейбница для Израэля представляется всего лишь развёрнутым ответом на имморалистическую картину мира Спинозы [4, С. 243].

Со схожего рода дефляцией морали боролся и Достоевский. В письме к Н.А. Любимову 1879 года Достоевский описывает идеологию Ивана Карамазова, как “изображение крайнего богохульства и зерна идеи разрушения нашего времени в России”, “отрицание не Бога, а смысла Его создания” [3, С. 63]. Пусть и несколько в другом отношении и из совершенно безобидных побуждений, Спиноза занимается тем же самым – отрицанием не бога, но морального, телеологического, духовного смысла мироустройства, которое защищают Лейбниц и Достоевский. Именно поэтому радикализм мысли Спинозы простирается далеко за пределы философии Нового Времени. И те идеи, которые в 17ом веке служили просвещению человека, освобождению его от догматического рабства чужих ценностей и понятий, в 19ом и 20м веке послужили основой ужасов вольнодумства и социального утопизма, которые так пророчески точно изобразил Достоевский.

Таким образом, обличаемое Иваном Карамазовым, безразличие гармонично устроенного миропорядка Лейбница к действительной человеческой драме, обнажает под теодицеей некоторую почву имморализма, на которой становится возможным сопоставление Спинозы и Великого Инквизитора. Отталкиваясь именно от теодицеи Лейбница, Великий Инквизитор на нормативных основаниях воспроизводит Спинозовский мир квази-теологической безликой необходимости как элемент своей социальной утопии. И такого рода воспроизведение есть не просто аналогия, а скорее следствие общей для Достоевского и мыслителей Нового Времени проблематики – поиска объективных оснований морали, защиты традиционной общественной морали от конвенционализма и социального утопизма.

Библиография

1. Гроссман Л.П. «Русский Кандид» (К вопросу о влиянии Вольтера на Достоевского) // В. Е. №5. 1914. С. 192-203.
2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений в 15-ти томах. Л., "Наука", 1991. Том 9-10.
3. Достоевский Ф. М. Письма. 782. Н. А. Любимову. 10 мая 1879. Старая Русса // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 30 томах. СПб.: Наука, 1988. Т. 30. С. 63-65.
4. Израэль Д. Leibniz's Theodicy as a critique of Spinoza and Bayle — and blueprint for the philosophy wars of the 18th century // New Essays on Leibniz's Theodicy. Oxford University Press, 2014. P. 233-245.
5. Надлер С. The best of all possible worlds: a story of philosophers, God, and evil in the age of reason. — Princeton University Press, 2010.
6. Спиноза Б. Этика. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001.
7. Якубович И. Д. Нравственно-философские искания Аркадия Долгорукого (Спиноза и Лейбниц в черновиках романа «Подросток») // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 13. С. 98–105.