

## СЛАБОСТЬ БОГА В ТЕОДИЦЕЕ «БРАТЬЕВ КАРАМАЗОВЫХ»

А. С. Спятницкая

*Русская христианская гуманитарная академия*

Поступила в редакцию 3 марта 2021 г.

**Аннотация:** в статье анализируется представление героев о Божественной власти в теодицеях романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Автор показывает, что на формирование обвинения Бога в несправедливом или недолжном отношении к человеку оказывает влияние собственное ощущение и желание власти формулирующего запрос теодицеи героя. Слабость Божества становится аргументом для упрека и в тоже время необходимым элементом для выстраивания отношений с Творцом на условиях человека.

**Ключевые слова:** теодицея, человек, власть, возмездие, личность, Бог.

**Abstract:** the article analyzes the idea of the heroes about Divine power in the theodicy of Dostoevsky's novel «The Brothers Karamazov». The author shows that the formation of the accusation of God in an unfair or inappropriate attitude towards man is influenced by the feeling and desire of the power of the hero formulating the request of theodicy. The weakness of the Divine becomes an argument for reproach and at the same time a necessary element for building relationships with the Creator on human terms.

**Key words:** theodicy, man, power, retribution, personality, God.

В романе Достоевского «Братья Карамазовы» представлено несколько вариантов теодицей. О страданиях рассуждают почти все его герои. С этой темой тем или иным образом связана защита и опровержение концепции возмездия, что и превращает физические и духовные муки в предмет божественного вопрошания. При этом отличительной особенностью теодицеи «Братьев Карамазовых» становится указание на тот или иной вариант Божественного бессилия, корнем или фоном которого предстает человеческая власть.

Так, через указание на неспособность Бога покарать настоящих грешников выстраивает свою интереснейшую концепцию теодицеи сластолюбец Федор Карамазов. В рассуждениях героя присутствует две противоречащие друг другу иерархии ценности. В одной высшей ценностью названа справедливость, или «правда» в устах Карамазова. В другой – свобода, честь и достоинство человека и связанное с ними этическое требование физической неприкосновенности.

Началом рассуждений Федора Карамазова является допущение существования ада, а вместе с тем и Бога. Герой позиционирует себя как рационально мыслящего и свободного в своем выборе вероисповедания человека. Следует отметить, что существование в божественном мире

ада может быть допущено не иначе, чем из требований справедливости – т. е. при переходе в другую ценностную оптику. Карамазов мыслит ад как место, где свершается справедливая кара грешников. Самого себя герой признает нечестивцем, который обязан понести наказание. И если Бог действительно справедлив, то он непременно должен испытать адские муки: «Невозможно же, думаю, чтобы черти меня крючьями позабыли стащить к себе, когда я помру» [1, с. 27–28]. Однако на следующем шаге рассуждений Карамазов уже отрицает верховенство справедливости и возвращается к утверждению ценности свободы и достоинства личности. «А я вот готов поверить в ад, только чтобы без потолка; выходит оно как будто деликатнее, просвещеннее, по-лютерански то есть» [там же, с. 28]. Федор Карамазов настаивает на том, что в аду должно быть запрещено физическое насилие из принципов гуманизма. Черти не имеют права, а потому и не могут потянуть крючьями сластолюбца. Карамазов не может пострадать по совести, поскольку он есть личность и самооценочность для просвещенных умов: «Если уж меня не потащат, то что ж тогда будет, где правда-то на свете?» [там же]. Постановка теодицеи звучит здесь весьма вовремя и формируется путем указания на невозможность сопротивления Бога этическим нормам «Просвещения и лютеранства». Всемогущий не реализует своей мощи и не наказывает грешников, как это должно быть, а подчиняется человеческим требованиям. Эта слабость Бога, одновременно сохраняя за ним статус морально действующего объекта, делает теодицею возможной.

Голос Карамазова слышится из уст еще одного персонажа романа – черта, явившегося из того самого ада. Его реплики убеждают читателя в том, что Федор Карамазов всё понимает верно: физического насилия в аду действительно нет – его отменили и заменили душевными муками. Здесь мы видим всё ту же логику: ад получает существование исходя из принципа справедливости, но устраивается он на основании ценностей индивидуализма. Свидетельства черта, однако, задают новое направление теодицеи. Муки совести способны испытывать только совестливые люди, а те, у кого ее вовсе нет, страдать не будут даже в аду. Таким образом, нравственно более высокий человек, будет страдать вечно только от своего несовершенства, а закоренелый преступник, никогда не испытывавший ничего подобного состраданию, не видящий в своих деяниях зла, не будет тронут даже в аду. «Древний огонек-то лучше был» [2, с. 357], – вздыхает черт. Защита ценности личности, таким образом, ухудшает положение людей, нравственно более ответственных, тогда как, исходя из доктрины возмездия, их посмертная доля должна была бы отличаться в лучшую сторону от жизни грешников.

Из речи черта читатель понимает, что «до реформ» применение физического насилия к нечестивцам казалось насельникам ада приемлемым и не вызывало вопросов. То есть Бог, как Создатель и рая и ада, меняет свои этические нормы, что с точки зрения теологии немислимо. Для представленной же философии героев Достоевского внесение временного элемента в отношение Бога и человека необходимо. Связано это

с желанием установить первоценностью в богочеловеческих отношениях не Бога, а человека. «Вздор» сделать адские муки исключительно нравственными, как уверяет черт, не прихоть Творца, а порождение тварного сознания: «Это тоже от вас завелось, от “смягчения ваших нравов”» [там же]. Бог, таким образом, снова оказывается лишь последователем и исполнителем человеческой воли, и это приводит к невозможности реализации принципа справедливости, а значит, и установлению нравственного порядка общежительства.

Обыгрывая тему консервативной России, с ее крепостным правом, и просвещенной Европы, черт представляет в невыгодном свете произошедший на небесах переворот в нравах. «То-то вот реформы-то на неприготовленную почву, да еще списанные с чужих учреждений, – один только вред!». Этика Просвещения, с ее уважением к рациональности и ценностью индивидуальной свободы, захватывает надземное пространство. Лучшие побуждения – прекращение насилия и признание человеческого достоинства – приводят к хаосу и торжеству нечестивых.

Черт, который не просто рассуждает, а говорит о доподлинно ему известном, свидетельствует, что достижения человеческой культуры – прежде всего новоевропейской – принимаются как истинные на небесах. Идеи свержения власти, социализации, демократизации захватывают не только Европу и Россию, но и ад, и рай. Там они реализуются в первую очередь, поскольку небесное царство – этический образчик для жизни на земле. Самовластие Бога в этой философии уже является признаком аморальности и тирании. И потому, если Бог хочет оставаться признанным людьми высшим моральным судьей, Он должен отказаться от своего всемогущества и признать высшую ценность – свободу и достоинство человеческой личности. Праведность и грешность, как показатели другой системы оценки, должны быть исключены из оснований для выстраивания богочеловеческих отношений. Отныне не Бог дает человеку заповеди и заключает с ним Завет, а человек диктует Богу условия, на которых Он признает Его богом.

Теодицея Достоевского указывает на невозможность одновременного признания власти Бога и ценности человеческой свободы. Неподконтрольная власть Бога, проекцией которой выступает монархическая власть, становится проблемой европейской культуры в XIX–XX вв. Захват и переустройство ада на основании человеческой этики, о которой говорят Федор Карамазов и черт, становятся предысторией философского осмысления богочеловеческих отношений Ницше и его последователями. Развитие тезиса необходимости отказа Бога от Своей власти завершает в радикальной христианской теологии, возвестившей реальность смерти Бога. «И потому Бог, который добровольно умер во Христе, сам положил конец жизни и развитию полностью чуждой человеку области потустороннего, уничтожив тем самым основу всякого угнетения и неприятия жизни и отменив всякую санкцию любого реакционного порядка, опирающегося на неподвижность и молчание как на авторитет некой иной реальности» [3, с. 94]. Так, человек XX в. принимает окончательную

отставку Бога. Указывая на мертвое Божественное тело, он одновременно свидетельствует о моральности Бога и освобождении человечества от его власти.

Божественная слабость как причина человеческих мук представлена и в легенде о Великом инквизиторе. Христос обвиняется в том, что освободил человека, вывел его из состояния рабства и сделал своим другом. «Вместо того чтобы овладеть свободой людей, ты увеличил им ее еще больше» [1, с. 288]. Отказ Христа подчиняться и властвовать вменяется Ему в осуждение: ибо Он, наделив свободой выбора, оставил немощного человека погибать. «Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее» [там же, с. 290]. Любящий должен восполнять слабости любимого существа: если он голоден, то любящий должен его накормить, если он не может обходиться без чуда и авторитета, то показать ему чудо и подкрепить волю силой авторитета. Человеку необходимо ощущать присутствие высшей власти и, повелеваясь ей, успокаивать свою совесть и находить смысл существования. Только власть над человеком, по представлению Великого инквизитора, является выражением любви к нему.

Отметим, что осуждение Божественных действий Великим инквизитором происходит в попытке представления миропорядка, где каждый человек получит необходимое для своего тела и души вспоможение и, в конечном итоге, сможет обрести счастье. Все теодицеи героев Достоевского выстраиваются из наиболее общего обзора жизни в мире. Единственным вариантом разрешения такого рода теодицеи является модель всеобщего порядка, в котором присутствуют и справедливость, и счастье. Однако представить ее оказывается совершенно невозможным. Именно поэтому, на наш взгляд, ответ Христа Великому инквизитору дается из другой сферы – не интеллектуальной, а сферы личного участия.

Молчание Христа на обращение инквизитора показывает его полное отречение от всякой власти – даже власти правдивого слова. Его совершенное смирение и кротость являют собой другую этику отношений. Тихий поцелуй демонстрирует наличие любви к человеку и утверждение ценности той свободы, от которой хочет отречься слабое человеческое существо. Христос разрушает диалектику господина и раба, на которой держится теодицея инквизитора, Федора Карамазова и черта, и раскрывает перед человеком сферу личных взаимоотношений Я и Ты. Идея Достоевского противопоставить одно другому позже будет философски развита у Николая Бердяева. Мыслитель протестовал против идеи мировой гармонии, ради которой можно отказаться от достоинства личности [4, с. 101]. Однако он видел в личности человека и Бога не автономного и замкнутого на себе субъекта, а обращенность к Другому. Рассматривая проблему теодицеи в этом ракурсе, Бердяев подчеркивал: «В известном смысле у Бога меньше власти, чем у полицейского, солдата или банкира. И нужно перестать говорить о Боге, как говорят о Божьем Промысле, как говорят об управлении государствами этого мира» [5, с. 55]. Бессилие

Бога положительно оценивается Бердяевым как добровольный отказ ради свободы человека в желании получить ответ от него.

В разговоре Ивана с Алешей «о слезинке ребенка» мы вновь встречаемся с указанием на слабость Бога как неспособность соединить справедливость и счастье в обустройстве всеобщего мира. Теодицея Ивана Карамазова выстраивается путем сопоставления власти Бога и власти человека. Рассуждение героя представляет собой мысленный эксперимент. В речи Ивана демонстрируется последовательность из временных скачков: от настоящего к будущему, от будущего к прошедшему, от настоящего к будущему и т. д. Жертвы из его рассказов одновременно оказываются в прошлом, где они претерпевают страдания, и в будущем, где они прощают мучителей и наслаждаются миром и богообщением. Бог встречается с человеком только в будущем. Его присутствие в прошлом и настоящем сведено к минимуму. Рассказ Ивана кинематографичен, поскольку смысловой эффект создается не рассмотрением отдельной ситуации, а в монтажном соединении одной сцены с последующим описываемым событием. Здесь оказывается полностью нарушена философская логика движения времени, которая была представлена еще Августином: «Всё прошлое вытеснено будущим, всё будущее следует за прошлым, и всё прошлое и будущее создано Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит. Кто удержал бы человеческое сердце: пусть постоит неподвижно и увидит, как недвижимая пребывающая вечность, не знающая ни прошедшего, ни будущего, указывает времени быть прошедшим и будущим» [6]. Вечность в словах Ивана не является чем-то принципиально отличным от времени. Она есть его часть. Это изменение делает и самого Творца субъектом истории.

Предусматриваемое онтологическое равноправие вечности и времени, Бога и человека позволяет Ивану сопоставить его этические и властные возможности с характеристиками Творца. Карамазов – единственный, кто находится в настоящем времени. А значит, единственный, кто находится в центре исторического движения и влияет на ход событий. Отсюда он изменяет предуготовленное ему, всем людям и даже Богу будущее, где всё разрешится и сольется в единый голос. Он возвращает билет на вход в будущую гармонию и, оставаясь за границей всеобщего примирения, разрушает ее, поскольку без него общее примирение не может состояться.

Из-за отказа Ивана будущих миров становится не один, уготовленный Богом, а два. Творцом и единственным правителем первого выступает Бог. Иван же становится творцом нового мира, в котором будущая гармония невозможна. Герой Достоевского фактически ставит себя в позицию второго бога и распорядителя человеческими судьбами. Его творение при этом представляется нравственно более совершенным.

Поступок Ивана позволяет понять, что настоящее, из которого он смотрит на бег времен и событий и распоряжается им, в большей степени может быть названо вечностью, чем сфера Божественного пребывания. Бог является насельником и затворником Своего времени. Он не вла-

стен над прошлым, поскольку не может отменить страданий невинных. Иван ясно заявляет, что факт мучений детей – онтологический факт: «Зачем мне ад для мучителей, что он может поправить, когда те уже замучены?» [2, с. 276]. Здесь Иван опирается на логику, воспроизведенную еще Аристотелем: «Ибо о прошедшем не принимают решений, [их принимают только] о будущем и о том, что может быть, а прошедшее не может стать не бывшим, и потому прав Агафон: “Ведь только одного и богу не дано: не бывшим сделать то, что было сделано”» [7]. Представляя же второй вариант будущего, где воля Ивана остается независимой от Божественного желания и идет Ему наперекор, герой демонстрирует свою победу над Господом. Однако, поскольку факт страданий не упразднен, воля Ивана также не может быть названа верховной. Высшая позиция властной иерархии остается не занятой ни им, ни Богом. Ее должен занять тот, кто будет способен отменить страдание или простить его.

Ограниченность власти Бога в конечном итоге и разрешает проблему теодицеи Ивана Карамазова. Если Бог не может повлиять ни на прошлое, ни на будущее, то не стоит Его и винить. Именно поэтому Иван говорит Алеше: «Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю» [2, с. 277]. Однако ссылка на нее является принципиально значимой для обозначения темы всего рассказа. Одновременное присутствие и снятие этого аргумента позволяет нам говорить о том, что само обвинение Бога Иваном и Федором Карамазовыми является не целью, а средством их самоутверждения в качестве честных и нравственно более совершенных субъектов.

### Литература

1. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М. : Худ. лит., 1972. – Т. 1. – 368 с.
2. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М. : Худ. лит., 1972. – Т. 2. – 536 с.
3. *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Т. Альтицер. – М. 2010. – 384 с.
4. *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ : Астрель : Полиграфиздат, 2010. – 361 с.
5. *Бердяев Н. А.* Истина и откровение / Н. А. Бердяев. – СПб. : РХГУ, 1996. – 384 с.
6. *Августин Аврелий.* Исповедь. Кн. XI / Августин Аврелий. – URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/ispoved/#0\\_188](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/#0_188)
7. *Аристотель.* Никомахова этика. Кн. VI / Аристотель. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/philosna/document/HASHaf6d0a1123d606a3238bae?ed=1>

*Русская христианская гуманитарная академия*

*Святницкая А. С., аспирант кафедры философии, религиоведения и педагогики*

*E-mail: Anastasiya\_2705@mail.ru*

*Russian Christian Academy for Humanities*

*Spyatnitskaya A. S., Post-graduate Student of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy*

*E-mail: Anastasiya\_2705@mail.ru*