

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРОБЛЕМА «СВОБОДЫ» ВО ВЗГЛЯДАХ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО (предопределенность событий мира и бунт против нее маленького человека)

А.Н. Павленко

Институт Философии РАН
ул. Гончарная, 12, Москва, Россия, 109240

В работе рассмотрено понимание Ф.М. Достоевским свободы человека. Показано, что свободу человека Достоевский сводил к свободе воли и считал «предопределенность событий мира» основным препятствием в ее реализации. В работе произведен также логический анализ затруднений, связанных с редукцией свободы человека к «свободе воли» и «свободе выбора». Продемонстрирована рецепция идей Достоевского о свободе в работе Ф. Кафки «Процесс».

Ключевые слова: Достоевский, логика, свобода, предопределенность, свобода выбора, свобода воли, Кафка

ФОРМУЛИРОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ

В предыдущей работе [5] нами было показано, как Достоевский дезавуирует притязания «гуманизма» в качестве проекта «светлого будущего человечества» и всего «возвышенного и благополучного», претендующего на роль *общечеловеческого мировоззрения*, показывая, как оно *разбивается* всего лишь об одно препятствие — *волю* (хотение) человека. Эту «волю» человека, в иерархии сущностей, Достоевский ставит, несомненно, выше и «рассудка», и «сознания».

Казалось бы, на этом и можно поставить точку: человеческая воля — главная среди его способностей, и всё тут. Но не таков Достоевский. Фёдор Михайлович показывает, что воля человека тоже не так абсолютна, как это может показаться на первый взгляд. Конечно, каждый человек волит и может, что называется, «выкинуть коленце», но и эта «воля», и это «коленце» сами ограничены. «Чем же?», — может спросить недоуменно его читатель. Ответ Достоевского однозначен — *предопределенностью*. И вот здесь завязывается новая интрига.

ТЕМА СВОБОДЫ И ВОЛИ ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Тема «свободы человека», наряду с сопряженной с ней темой «существования» человека, едва ли не самая главная в работах Фёдора Михайловича. Она начинается (завязывается) в «Бедных людях», еще только объявляя себя и обозначая первые нити напряжения самой проблемы, и уже в полный голос заявляет о себе в «Братьях Карамазовых». В этой работе Фёдор Михайлович дает, пожалуй, самое честное определение человеку: *человек не свободен*. Не в смысле наличия или отсутствия возможности «выбора товара в торговых рядах», а в *онтологическом смысле*. Дмитрий Карамазов осужден на каторгу не за что, он *безвинно осужден*. Это, думаю, прозвучало для либерального сознания XIX в. как гром среди ясного неба. Как же так, ведь подвергнута ревизии, и даже более того — фальсифицирована одна из основ гуманизма — «свобода».

Но есть и еще один фигурант в теме о «свободе человека» — это «предопределение». Фигурант гораздо более таинственный, чем все эти либеральные представления о «свободе человека». Вспомним, как сталкивается с ним (предопределением) Родион Раскольников, выслушав рассказ студента о жизненной ничемности старухи-процентщицы и смысловой оправданности ее убийства, который совпал с его собственным видением дела и который словно подталкивал его к уже собственному поступку:

«Станным всегда казалось ему это совпадение. Этот ничтожный, трактирный разговор имел для него влияние при дальнейшем развитии дела: как будто, действительно, было тут какое-то предопределение, указание...» [1. Т. VI. С. 88].

СТАНОВИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕК СВОБОДНЕЕ ОТ ТОГО, ЧТО СТАНОВИТСЯ РАЗУМНЕЕ?

Здесь следует обратить внимание на то, что, задавая такой вопрос, мы подразумеваем, что речь идет о человеке, как его называл Достоевский — «тронутом цивилизацией», то есть *человеке разумном*. Коли так, то заданный вопрос оказывается оправданным, а в его основе лежит предпосылка — «чем разумнее человек, тем он свободнее».

И понятно, что такая свобода, т.е. именно так понятая свобода разумного человека, связана непосредственно с благом для него, где имеется прямая зависимость: чем разумнее, тем свободнее, чем свободнее, тем он добрее (более благ).

Однако Достоевский, связывая разумность с «просвещенностью», скептически замечает: «О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас бы перестал делать пакости, тотчас бы стал добрым и благородным...» [1. Т. IV. С. 595].

Ведь разум определяет *свободный выбор* между добром и злом (пакостями). Следовательно, чем разумнее человек, тем он свободнее. Получается, что «нет». Такая зависимость не проходит. Достоевский приводит пример «господина» в со-

бирательном смысле, который «...тотчас же изложит вам, велеречиво и ясно, как именно надо поступать по законам рассудка и истины... а ровно через четверть часа, без всякого внезапного, постороннего повода, а именно по чему-то такому внутреннему, что сильнее всех его интересов, — выкинет совершенно другое колено, то есть явно пойдет против того, об чем сам и говорил: и против законов рассудка, и против собственной выгоды, ну, одним словом, против всего...» [1. Т. IV. С. 596].

Получается, в результате, что воля человека —

«...главнее и выгоднее всех других выгод, и для которой человек, если понадобится, готов против всех законов пойти, то есть против рассудка, чести, покоя, благоденствия, — одним словом, против всех этих прекрасных и полезных вещей...» [Там же. С. 597].

Итак, перейдем к рассмотрению воли и ее связи со свободой.

СТАНОВИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕК СВОБОДНЕЕ ОТ ТОГО, ЧТО РЕАЛИЗУЕТ СВОЮ ВОЛЮ?

Пока, в самом общем виде, мы установили, что свобода не редуцируется к разуму и, образно выражаясь, «увеличение количества разума» не приводит однозначно к «увеличению количества свободы». Однако Достоевский, соглашаясь с этим, все-таки делает акцент на другом — на том, что органично вытекает из его критики гуманизма: *не разум (рассудок), но воля* или точнее — *свобода воли*, — вот что составляет сущность человека.

Фёдор Михайлович говорит о том, что могут существовать какие угодно нормы, правила, системы предписания, инструкции, наконец, интересы и выгоды, обязывающие его поступать соответствующим образом, однако человек, в силу своего хотения, то есть воли, волен поступить супротив всех этих предписаний: «О, чистое, невинное дитя! Да когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди *завнамо*, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, оставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто именно только не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая чуть не в потемках. Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды...» [1. Т. IV. С. 595].

Воля, воля, и еще раз воля — вот что для Достоевского указывает выход из «безвыходности двух стен»: 1) стены природной (принудительный характер природных законов) и 2) стены общественной.

«Невозможность — значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж нечего морщиться, принимай как есть.

Помилуйте, — закричат вам, — восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается, ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны ее принимать так, как она есть, а следовательно и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т.д. и т.д...

Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило» [1. Т. IV. С. 587—588].

И хотя прямо Достоевский термин «общественная стена» не употребляет, тем не менее он о ней говорит постоянно, упоминая о «привычках», «нормах» и «системах». Получается, что человек Достоевского «зажат» между этими стенами, словно в проулке, а сам этот проулок и есть его жизнь, его жизненные возможности, наконец, и сама возможность начхать на эти стены.

Пусть «по бокам» проулка — стены. Но сам-то проулок есть. Он существует. И свидетельством этого существования является сам человек, «человек волящий». Человек — это своеобразный «зазор бытия», некоторая неопределенность. Зачем он пришел в этот мир, если кругом — стены? Чтобы мучиться этим проклятым вопросом? Чтобы жить без целепознаваемых «начала» и «конца», чтобы, наконец, «плюнуть» на все и просто плыть по течению?

«...дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват, хотя опять-таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться выходит тебе не на кого; что предмета не находится, а, может быть, и никогда не найдется, что тут подмен, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда...» [1. Т. IV. С. 588].

Но *бытие словно дразнит человека*, давая ему понять, что плыть по течению не получится! Почему, спросим мы. Потому, говорит Достоевский, что: «...несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит» [Там же].

Значит, все-таки «внутри» человека есть что-то такое, что делает его «вне» стен и «вне» всяких «дважды два — четыре». Значит, человек это такая же загадка, как и сам этот мир. И можно вслед за Лейбницем, задавшим вопрос: «почему мир есть, а ни его нет?», переформулировать его в отношении человека «почему человек есть, а ни его нет?». Достоевский прекрасно отдавал себе отчет во всей сложности этого вопроса. Возможно, именно он и не давал ему покоя. Ведь только в тех вопросах и стоящих за ними (проблемах) мы продвигаемся вперед, которые не дают нам покоя ни днем, ни ночью, ни во сне, ни наяву. Думаю, что именно воля человека, в представлении Фёдора Михайловича, его «хотение», словно пружина, заключенная в нем, двигает его между стен все дальше и дальше, к тому, чтобы, наконец, избыть эту боль — боль познания, боль избавления от неизвестного и невозможного. Позднее ее назовут «витальной» или на иной манер — «жизненной силой».

Именно в силе воли человеку «протягивается подсказка» его жизни. В этой воле Достоевский видит и ответ на «проклятый вопрос» — *зачем человек?* Эта сила пробивает своей энергией все: рассудок, разум, нормы, принципы, системы: «...именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же

можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно* (это уже моя идея)» [1. Т. IV. С. 601].

Именно в этом и заключается человеческая свобода, согласно Достоевскому, именно этим он — человек — и отличается от других животных. Человек обладает *свободой воли!* Он не зависит от инстинктов, т.е. заложенных самой природой механизмов удовлетворения потребностей, ни от природных законов, которым жестко подчинены атомы, молекулы и планетные системы. Более того, человек не зависит — именно как свободно воляющее существо — ни от законов логики, ни от аксиом математики. Он — выше всего этого! И эту высоту, высоту свободы, *дает ему не разум, а его воля.* Слова Фёдора Михайловича звучат как гимн человеческой воле: «Свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту... С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно-выгодного хотения? Человеку надо — одного только *самостоятельного хотения*, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела...» [Там же].

Самостоятельное хотение — вот что, подобно грушенькиной «луковичке», вытащит человека из тины необходимости, невозможности и предопределенности. Так думал Фёдор Михайлович Достоевский.

СВОБОДНА ЛИ ВОЛЯ ЧЕЛОВЕКА?

Конечно, для Фёдора Михайловича такого вопроса, в осмысленной форме, задано быть не могло. Ибо было очевидно — конечно, свободна! Более того, воля — это и есть основа человеческой свободы, что и было продемонстрировано выше.

Однако мы живем в другую эпоху: эпоху дотошного вопрошания даже там, где все кажется очевидным. Коли так, то не может избежать такого дотошного вопрошания и сам тот вопрос, который вынесен в подзаголовок.

Однажды я уже обращался к этой теме в размышлении «Предвыбор» [3]. Но обращался к ней по другому поводу и не в связи с анализом взглядов Ф.М. Достоевского. В этот раз я предполагаю разобрать эту тему подробнее и в связи с Достоевским, сохранив, однако, результат, зафиксированный в «Предвыборе».

Итак, когда мы задаем вопрос: «Свободна ли воля человека?», то очевидно, что нас интересует «свобода воли» именно как рациональная проблема, хотя я прекрасно отдаю себе отчет в том, что для Фёдора Михайловича было гораздо важнее «переживание и чувство свободы воли». Другими словами, для него было важнее то, как *переживается свобода воли конкретным человеком, а не как она рационально анализируется.*

Однако вернемся в рациональную сферу и еще раз сформулируем задачу: что значит «рациональная проблема»? Это означает, что нас будут интересовать два вспомогательных вопроса:

- 1) Как возможна воля (человека)?
- 2) Как возможна свобода воли (человека)?

Обратимся к ответу на первый вопрос. В самом общем виде мы можем дать несколько остенсивных определений понятия «воля»:

- 1) *Воля* может пониматься как то, что *я хочу*. Это моя, индивидуальная воля.
- 2) *Воля* может пониматься как то, что хочет осуществить через меня коллектив (микрोगруппа, сообщество). Это *воля коллектива*.
- 3) *Воля* может пониматься как то, что хочет осуществить через меня «родовое существо». В этом случае речь идет о «*воле нации*», «*воле народа*». Или более широко — воля человечества.
- 4) *Воля* — это то, что хочет осуществить через меня природа. В этом случае речь идет о «*воле к жизни*», иногда ее называют «*жизненной силой*».
- 5) *Воля* — это то, что хотят осуществить через меня Боги. В этом случае речь идет о «*божественной воле*».

Из этого краткого перечня возможных определений Ф.М. Достоевского, понятно, интересовало первое определение, на котором и строится его *экзистенциализм*. Несколько дополняя тему, можно было бы сказать, что каждое из этих определений допускает создание *собственной формы* экзистенциализма.

Итак, подытоживая сказанное, мы можем заключить, что по отношению к воле индивидуальной — отдельного и конкретного человека — все другие воли, по видимости, выступают как внешние ее ограничители. Однако легко показать, что индивидуальная воля не находится в противоречии с жизненной волей. Ведь понятно, что если природе — всему множеству ее живых существ — свойственно стремиться (волить) *жить*, то и такому подмножеству, как «человек», это стремление (воля) также должно быть присуще, равно как и любому индивиду, входящему в это подмножество. Впрочем, оставим эти комментарии.

Итак, исходя из сказанного, когда я говорю, что «я волю» — какой смысл я в это вкладываю? Это может быть и один из пяти ответов, и любая их комбинация.

Обратимся теперь к ответу на второй вспомогательный вопрос «Как возможна свобода воли человека?»

Начнем с отрицательного определения «свободы воли». Свобода воли — это *независимость воли* от внешних ей факторов. По видимости, такое определение кажется удовлетворительным. Можно, конечно, придать ему и положительную форму: «свобода воли» — *это способность индивида заявлять о своих интересах, побуждениях и стремлениях и реализовывать их*, руководствуясь ими и только ими. Однако даже в этом случае не удастся избежать оттенка отрицательности во фразе «руководствуясь ими и только ими», ибо и в этом случае происходит указание на различие (разграничение) класса элементов.

Но дело даже не в том, что крайне сложно дать положительное определение «свободы воли». Основные трудности мне видятся в другом.

Например, я могу задать вопрос: соглашаемся ли мы с тем, что все в этом мире имеет свою «назначенность»? Резонно спросить: а что такое «назначенность»?

Например, «камень» назначен быть камнем (а не водой, воздухом или еще чем-либо). «Кувшин» назначен быть кувшином (а не «стулом» или «ложкой»); «дерево» назначено быть деревом (а не животным, «млекопитающим»); «человек» назначен быть человеком, а не «кувшином» или «деревом».

Если мы соглашаемся с онтологическим существованием «назначенности», за которой угадывается парменидовское тождество, следовательно, у человека нет выбора (нет створа воления) — *хотеть ли ему быть человеком или нет*. Следовательно, по основному вопросу (в главном) *у человека нет свободной воли*. То есть у него нет свободы воли «*быть или не быть человеком*». Это очень сложный вопрос. И, думаю, Фёдор Михайлович догадывался, а может, и прямо видел эту ловушку, поэтому нашел неожиданный выход.

Если я настаиваю в определении воли человека на «назначенности быть человеком», делая акцент на «человеке», то Фёдор Михайлович нашел способ, как избежать этого затруднения, перенеся акцент с «человека» на «бытие», но это уже тема другого обсуждения (1), а поэтому не будем забегать вперед.

Другая трудность, которая подстерегает не только концепцию Ф.М. Достоевского, но и вообще всякий волюнтаризм, заключается в следующем.

Допустим, что *сущностью человека является его воля* («хотение», в терминологии Фёдора Михайловича), допустим даже, что эта воля является *свободной*, т.е. самоопределяется в актах (действиях) своего самоутверждения, не имея никаких по отношению к себе внешних причин. При всей очевидности допущенного рациональный, а не чувственный («переживательный») способ исследования (вообще всякого рассмотрения), позволяет задать вопрос, который ни Ф.М. Достоевскому, ни кому-либо еще не приходил в голову: что означает: «я так хочу!»? По видимости, кажется, что мое свободное «Я» *воли́т нечто* (именно то, чего оно хочет). Однако возникает вопрос: само воление (хотение) может ли воли́ться (хотеться)? Или оно предписано (в моей терминологии — «назначено») самому себе? Неожиданно, правда? Поясню.

Например, когда я говорю:

«Я хочу выпить кофе»

моя воля утверждает (заявляет) об удовлетворении моей жажды.

Другой пример, когда я говорю:

«Я хочу хотеть»

что́ я имею в виду?

Что́ утверждает моя воля в этом случае? По видимости она самоопределяется. И здесь бы можно увидеть даже тавтологию. Но не будем торопиться.

Вот пример еще одного утверждения:

«Я хочу не хотеть» (или «Я не хочу хотеть»)

Ведь если «я хочу не хотеть», значит «я не хочу хотеть», следовательно, «я хочу не хотеть» и т.д. В результате мы приходим к *парадоксу*.

Для меня здесь даже не столько важна сама фиксация парадокса, сколько сам факт *невозможности «не хотеть»* для «хотящего» волюнтариста. А это и означает, что воля человека назначена и, следовательно, *внутри самой себя не допускает никакой свободы*, т.е. «воля» не может «не воли́ть», если она есть (2). Или совсем кратко: волюнтарист, а значит и герой Фёдора Михайловича Достоевского, не может непротиворечиво сказать: «Вот, хочу не хотеть и все!». Это означает, что волюнтаризм — или несколько иначе — обоснование свободы человека с помощью «воли» сталкивается с очень серьезными трудностями, обойти которые не так-то просто.

«СВОДИМА ЛИ „СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА“ К „СВОБОДЕ ВЫБОРА“? И ПРЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ

Герои Достоевского неоднократно оказываются в безвыходном положении. Происходящие с ними события видятся *им predeterminedными, не зависящими от их воли и свободы выбора*. Достоевский настаивает на том, что человек должен иметь право выбора: между глупым и умным, свободой и необходимостью, между добром и злом. Не прямо, но косвенно он говорит об этом в «Записках из подполья»: «Но повторяю вам в сотый раз, есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтобы иметь право пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного» [1. Т. IV. С. 604].

Почему это *право* выбора между «глупым» и «умным» так важно для Достоевского? Потому что это право «...сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» [1. Т. IV. С. 604].

По видимости, это действительно так, но само *право выбора*, т.е. право на выбор, может породить вопрос: не сводится ли свобода для разумного человека к «свободе выбора». В тексте «Записок из подполья» Фёдор Михайлович, опять же, по видимости, говорит о другом — о «свободе хотения», но и сама «свобода хотения» ставится им на развилке «умное — глупое». И Достоевский настаивает на том, что тот по-настоящему свободен (тогда он и личность, и индивидуальность), кто имеет право *желать* себе и глупого. Кажется, абсурд: как же может разумный человек желать себе глупости. Это невозможно! Нет, оказывается очень даже возможно. Ведь в случае, *если разумный человек будет искать себе только «умного», то получается predeterminedность разумного*. И где же здесь, в этой predeterminedности, свобода? Получается, что ей там не остается места! Именно поэтому Фёдор Михайлович и требует право *выбора*, выбора «глупого», каким бы «глупым» оно ни оказалось.

Конечно, Достоевский не обскурант и оговаривается, говоря, что:

«Хотение, конечно, может, если хочет, и сходить с рассудком, особенно, если не злоупотреблять, а пользоваться умеренно; это и полезно и даже иногда похвально» [1. Т. IV. С. 604].

Но, однако, это не меняет общей картины и сути дела:

«Но хотение очень часто и даже большею частью совершенно и упрямо разногласит с рассудком и ... и ... и знаете ли, что и это полезно и даже иногда очень похвально» [Там же].

Конечно, Достоевский не делает следующего хода в критике predeterminedности разумного, но мы его сделаем, памятуя о том, что мы не просто излагаем взгляды Достоевского, но продумываем самостоятельно уже продуманное им самим.

Итак, допустим, что некто станет утверждать — как именно разумное существо — что свобода человека сводится, по существу, к *свободе его выбора*. Здесь,

однако, возникают две возможности: 1) возможность в своем выборе *полагаться на хотение* (позиция Достоевского), когда хотение может совпадать с разумом, а может и нет; 2) возможность в выборе *полагаться на разум (рассудок)*, когда разум определяет, что — выбирать, а что — нет. В этом случае разум всегда совпадает с собой.

С позицией Достоевского мы уже разобрались, теперь рассмотрим сведение *свободы человека к разумной свободе выбора*.

Действительно, такой подход настолько естественен, что не только у современного «человека, тронутого образованием», но и у «человека, тронутого образованием» в эпоху Достоевского, может — и должен — вызвать вопрос: а, что, разве может быть как-то иначе? Разве может цивилизованный разумный человек полагаться в своем выборе на что-то иное, нежели разумное основание? Этот вопрос настолько важен, что я предлагаю задержаться на нем основательнее. В самом деле, *на что же может полагаться свободный разумный человек в своем выборе?* Конечно, на *разумное основание*. Если это действительно так, то перед нами неминуемо возникают затруднения.

Итак, представим, что разумный человек свободно выбирает между некоторыми «возможностями», которые мы обозначим как Ряд 1.

Ряд 1. А, Б, В, Г, Д...

Для того, чтобы выбрать одну из возможностей ряда 1, свободному *разумному человеку* необходимо *разумное основание*. Представим также возможные основания рядом 2:

Ряд 2. α, β, γ, δ...

Теперь, предположим, что свободный разумный человек выбирает возможность (Г), руководствуясь *разумным* основанием (β). Вот так:

Ряд 1. А, Б, В, Г, Д ...



Ряд 2. α, β, γ, δ ...

Поскольку «этот человек» — *разумный*, то мы не можем не признать наличия очевидной связи, которую выразим логически строго в виде условного (импликативного) суждения

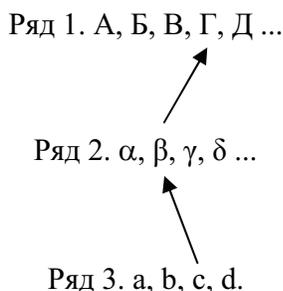
$$(\beta \rightarrow \Gamma). \quad [I]$$

Но такая условная связь носит *логически необходимый характер*. Следовательно, получается, что *человек*, опираясь на основание (β), *с логической необходимостью* выбрал возможность (Г). Результат оказывается нелепым: у разумно-свободного человека *выбор осуществляется не свободно, но с необходимостью*, да причем так, что свобода дезавуируется. Во-первых, просто с *необходимостью*,

поскольку из основания (β) с *логической необходимостью* следует (Γ), а во-вторых, с *фатальной необходимостью*, поскольку *основание выбора* (β) *само не выбирается*. Оно *предвыбрано* [5]. Думаю, именно этой предопределенности и пытался избежать Фёдор Михайлович.

Однако вполне может найтись человек, например, еще более «тронутый образованием» и еще более «либеральный», чем тот, который уже сделал свой выбор, который скажет: «Подождите, подождите, но вы в этой схеме раскрыли не всю правду, ведь, в действительности, существует еще один ряд — Ряд 3, который предопределяет основание (β) во втором ряду. Например, позицией (с)».

Да, последовав совету человека еще более «тронутого образованием», мы вынуждены признаться, что наша схема становится более сложной:



И в результате у нас получается более сложная зависимость:

$$(c \rightarrow \beta) \ \& \ (\beta \rightarrow \Gamma). \quad [II]$$

Однако, по закону транзитивности, мы можем уверенно заключить, что из [II] строго логически следует вывод:

$$((c \rightarrow \beta) \ \& \ (\beta \rightarrow \Gamma)) \rightarrow \vdash (c \rightarrow \Gamma). \quad [III]$$

Мы вынуждены признать, что добавление Ряда 3 не спасло ситуацию, поскольку теперь *предвыбранными оказались позиции Ряда 3*, а в нашем случае — позиция (с).

Здесь я мог бы помочь человеку «еще более тронутому образованием» и предложить внести в нашу схему еще большее количество рядов. Однако такое внесение *не изменит ситуацию в принципе*. На мой взгляд, существуют только две возможности преодоления этого затруднения.

1. Первая связана с бесконечным увеличением количества рядов. Она, очевидно, тупиковая и никуда не ведет.

2. Вторая связана с возможностью *остановиться на некотором шаге* (ряде) и *признать, что все последующие позиции во всех последующих рядах свободно и разумно выбраны, а тот ряд и та позиция, на которой мы остановились — нет*. Она *предвыбрана*. Причем этот «предвыбор» сам *не имеет никаких разумных выбранных оснований*.

Конечно, Фёдор Михайлович в своих работах такое затруднение «свободно выбирающего разума» в явном виде нигде не рассматривал, однако интуитивно

чувствовал возможность развития событий в этом направлении, когда совершенно справедливо и пронизательно подмечал, что, если разумный человек будет желать себе только «разумного», то получится *предопределенность разумного*. А что такое «предопределенность»? Это, когда все шаги — любые шаги — определены *заранее*. Другими словами, в *предопределенности нет никакой свободы, и уж тем более — свободы выбора*.

Именно против этой предопределенности и восстает «маленький человек» Достоевского. Уж слишком много неразумного в этом мире!

Дополнение

То, что у Достоевского вызывает недоумение и протест — воздействие на человека высших, неподвластных ему сил или попросту «предопределенность» его жизненной линии-судьбы — у Кафки, наоборот, становится в «Процессе» основной темой обсуждения. И дорогу к этой *теме* ему (Кафке), конечно же, указал Достоевский тем самым случаем, который впервые был им так ярко описан в «Записках из Мертвого дома». Речь идет о том самом молодом дворянине, которого обвинили в убийстве и который был безвинно осужден и, отсидев десять лет, был оправдан и отпущен на свободу. Но лучшие, лучшие годы его жизни были отданы каторге. Мы узнаем эту же тему в «Братьях Карамазовых». Митя Карамазов безвинно осуждается на каторгу. Осуждается во время *судебного процесса*.

Именно «суд» и «процесс» становятся у Кафки доминантными узловыми точками, вокруг которых разворачиваются события. Но, что добавляет Кафка? *Он делает «суд» и «процесс» более абстрактными*. Если у Достоевского суд и процесс осуществляются «вокруг» семьи Карамазовых и, прежде всего, вокруг Дмитрия Карамазова, то у Кафки мы видим уже иную картину. Развивая тему предопределенности человека у Достоевского, Кафка намеренно нанизывает события в жизни Иозефа К. на стержень, основу которого составляет *судебный процесс*. Более того, будучи юридически хорошо образованным, Кафка значительно расширяет диапазон «процесса». У Достоевского везде фигурирует *процесс уголовный*. Кафка же придает *процессу поистине вселенский масштаб*. Все начинается буднично: Иозеф К. разбужен дома посетившими его служителями сысканого ведомства, но заканчивается «процесс» над Иозефом К. ни где-нибудь, но именно в «Соборе».

Интрига завязывается с самого начала — никто из «сотрудников» процесса не говорит Иозефу К., в чем его вина. По видимости, возникает ситуация абсурда: вины нет, но все его обвиняют. Утверждается принцип: «Есть процесс — значит, есть и вина» или используя парафраз известной русской поговорки: «Процесса без вины не бывает». Кафка лишь намекает:

«Кто-то, по-видимому, оклеветал Иозефа К., потому что, не сделав ничего дурного, он попал под арест» [2. С. 243].

Однако преследования этих сотрудников заставляют героя самому «погрузиться» в процесс и почти поверить в свою вину. Процесс надвигается на Иозе-

фа К. как непреодолимая предопределенность. Служитель процесса — Франц — объясняет Иозефу К.:

«Чего вы хотите? Неужто вы думаете, что ваш огромный, страшный процесс закончится скорее, если вы станете спорить с нами, с вашей охраной, о всяких документах, об ордерах на арест?» [2. С. 247].

Ведь в арестах «ошибок не бывает». Верховные чины (судьи) знают, что делают. Более того, резюмирует Кафка:

«Наше ведомство — насколько оно мне знакомо, хотя мне там знакомы только низшие чины, — никогда, по моим сведениям, само среди населения виновных не ищет: вина, как сказано в законе, сама притягивает к себе правосудие, и тогда властям приходится посылать нас, то есть стражу. Таков закон» [Там же].

Так и есть: «вина сама притягивает к себе правосудие».

Получается, что человек уже сам виновен, и есть подозрение, что виновен именно как «человек». Любой человек, каким бы порядочным он не был, может быть оклеветан, а значит — «виновен», то есть обвинен. И тем самым *притянет к себе правосудие*, то есть «процесс». Опять могут сказать — абсурд! Нет, никакого абсурда нет. Просто Кафка срывает «исподнее» с *европейской христианизированной цивилизации*. Так и есть. Согласно библейской мифологии: все люди, уже по рождению — *грешники*. И хоть в своей жизни они ничего дурного не сделали, — *все равно они грешники*, то есть «виновны» уже *по одному только тому, что родились*. И грех этот «первородный», который будто бы идет от самого мифического Адама.

Так и есть: вся история, согласно христианству (шире — иудаизму) есть отпадение от христианского (иудейского) бога и, следовательно, *процесс* жизни людей должен закончиться «божьим судом».

Все верно, начиная, может быть, с Тертуллиана, *отношения человека с библейским богом рассматриваются как отношения участников судебного процесса*: истца и ответчика, прокурора и адвоката, судьи и подсудимого.

В этой атмосфере «суда божьего», с ее индульгенциями (с лат. «прощениями»), кардиналами (с лат. «стерегущими у врат — главными», прокурорами (с лат. — «надсмотрщиками») и адвокатами («защитниками»), с *институтом «исповедания»* (в процессе которого *грешник обязан изложить пастырю свои грехи* (вину) и *каяться в них*), с институтом «отпущения грехов» (вины), со всем этим и многим другим, «судебный процесс» вошел в жизнь европейского человека и до неузнаваемости изменил ее.

Кафка сам намекает на это, когда говорит:

«Ступени и ранги суда бесконечны и неизвестны даже посвященным» [2. С. 336].

И чуть ниже:

«Главное — не привлекать внимания! Держаться спокойно, как бы тебе это не претило! Попытаться понять, что суд — этот грандиозный механизм — всегда находится, так сказать, в неустойчивом равновесии» [2. С. 338].

Именно такого европейского человека и описывает Кафка. Сначала Иозеф К. пытается бунтовать, но потом смиряется: *ведь сама жизнь есть процесс*, процесс приготовления к суду и смерти. Художник, пишущий портреты судей, замечает Иозефу К.:

«Да ведь все на свете имеет отношение к суду» [2. С. 362].

Так стоит ли бунтовать? Все равно, рано или поздно, «два человека в сюртуках и цилиндрах» придут за тобой и поведут на суд.

Но что же тогда отличает Достоевского от Кафки? В чем они не согласны? Герой Кафки — Иозеф К. — рационален, он везде ищет разумное обоснование происходящему. Ищет и не находит. Герой Достоевского, напротив, нерационален, он — волюнтарист. Именно здесь, думается, и пролегает водораздел между среднестатистическим европейцем и великороссом. Именно *воля* спасла и спасает русского человека в минуты особых испытаний. Рациональный бунт против «процесса» заканчивается тотчас после обнаружения рациональных затруднений. *Волевой бунт против «процесса» не заканчивается никогда или заканчивается с исчерпанием воли.*

Но ведь воля (свобода воли), как я уже отмечал, есть, в том числе, и «воля к жизни». Именно этот оптимизм и двигал Достоевского всю его жизнь, о чем он и говорит в «Преступлении и наказании»:

«Оттого так и не любят *живого* процесса жизни: не надо *живой души!* Живая душа жизнь потребует, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна!» [1. Т. VI. С. 330].

Что же мы видим в сухом остатке? Достоевский оказывает влияние на Франца Кафку. Он дает ему тему «предопределенности», которую Кафка развивает на основе лучше всего ему знакомой области — Кафка, как известно, был профессиональный юрист — области *правосудия*, то есть *судебного процесса*. Он демонстрирует — как «организм суда» подчиняет себе жизнь человека от ее начала и до ее конца: «Все есть *процесс* и человек не властен над ним!».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Смотрите по этому поводу «Шестую лекцию» в работе [6].
- (2) Не путать с «волевым» или «безвольным» человеком.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Достоевский Ф.М. Полное собрание художественных произведений в 12 т. Рига: Издательство «Жизнь и культура», 1928.
- [2] Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М.: Изд-во политической литературы, 1991.
- [3] Павленко А.Н. Предвыбор // Человек. М.: Наука, 1993. № 4. С. 46—60.
- [4] Павленко А.Н. Онтологическая пропись, рациональность и законность // Мир человека: нормативное измерение-3. Рациональность и легитимность. Саратов: СГЮА, 2013. С. 113—119.
- [5] Павленко А.Н. Достоевский Ф.М. и рождение русского экзистенциализма. Человек из «подполья» // Вестник славянских культур. 2015. № 1 (35). С. 11—25.
- [6] Павленко А.Н. Лекции о Достоевском. СПб.: Алетейя, 2016.

THE PROBLEM OF “FREEDOM” IN DOSTOEVSKY’S VIEWS (the predefiniteness of the world events and rebellion against it of miserable man)

A.N. Pavlenko

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences
Goncharnaja st., 12, Moscow, Russia, 109240

This paper considers Dostoyevsky’s understanding of human freedom. It is shown that Dostoyevsky reduced the freedom of Human being to a freedom of will and thought that “the predefiniteness of the world events” is the main obstacles in its implementation. The work promoted a logical analysis of the difficulties associated with the reduction of human freedom to the “freedom of will” and to the “freedom of choice”. Has been demonstrated the reception of Dostoyevsky’s ideas by F. Kafka in “Process” also.

Key words: Dostoyevsky, logic, freedom, predefiniteness, freedom of choice, freedom of will, Kafka

REFERENCES

- [1] Dostoevskij F.M. Polnoe sobranie hudozhestvennyh proizvedenij v 12 t. Riga, Izdatel'stvo “Zhizn' i kul'tura”, 1928.
- [2] Kafka F. Amerika. Process. Iz dnevnikov. M.: Izd-vo Politicheskoy literatury, 1991.
- [3] Pavlenko A.N. Predvybor. Chelovek. M., Nauka, 1993. № 4. S. 46—60.
- [4] Pavlenko A.N. Ontologicheskaja Propis', racional'nost' i zakonnost'. *Mir cheloveka: normativnoe izmerenie-3. Racional'nost' i legitimnost'*. Saratov, SGJuA, 2013, S. 113—119.
- [5] Pavlenko A.N. Dostoevskij F.M. i rozhdenie russkogo jekzistencializma. Chelovek iz «pod-pol'ja». *Vestnik slavjanskih kul'tur*. 2015. № 1 (35). S. 11—25.
- [6] Pavlenko Andrej. Lekcii o Dostoevskom. SPb., Aletejja, 2016.