

УДК 82+821.161.1+2-1

ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2

DOI 10.22455/2619-0311-2019-4-140-159

Адриано Дель Аста

Между эстетизмом и утилитаризмом. Принципы новой логики у Достоевского

Adriano Dell'Asta

Between Aestheticism and Utilitarianism. The Principles of a New Logic in Dostoevsky

Об авторе: Адриано Дель Аста, профессор Католического Университета Св. Сердца (Милан-Брешия, Италия).

E-mail: adriano.dellasta@unicatt.it

Аннотация: В статье рассматривается эстетическая концепция Достоевского сквозь призму знаменитого вопроса из романа «Идиот» – «Спасет ли мир красота?». Автор статьи хочет показать, как фигура Христа играет центральную роль в художественно-литературной концепции Достоевского, поскольку она является ключевой для примирения эстетической позиции, предполагающей, что искусство находит оправдание в своем собственном существовании, и утилитаристской, заявляющей, что искусство должно прямо и непосредственно служить обществу. Данная статья показывает, что для Достоевского примирение возможно благодаря образу Христа, причем обоим этим позициям необязательно лишаться ряда своих специфических черт – напротив, они могут соединиться во всей своей полноте и уникальности.

Ключевые слова:

Для цитирования: Дель Аста А. Между эстетизмом и утилитаризмом. Принципы новой логики у Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 4. С. 140-159

DOI 10.22455/2619-0311-2019-4-140-159

About the author: Adriano Dell'Asta, Associate Professor, Catholic University of the Sacred Heart (Milan-Brescia, Italy).

E-mail: adriano.dellasta@unicatt.it

Abstract: The article expresses Dostoevsky's aesthetic conception through the famous question in his novel, *The Idiot*, 'Will beauty save the world?' The author wants to show how the figure of Christ plays a central role in Dostoevsky's artistic-literary conception because it is the key to conciliation between the aesthetic position, which thinks that art finds its justification in its own essence, and the utilitarian one, which advocates that art should have a direct and immediate utility to the service of society. Throughout the article it will be shown that for Dostoevsky, by virtue of the figure of Christ, reconciliation is possible without the two positions having to give up some of their specificities, but keeping both together with all the richness and peculiarities of each one.

Key words: Dostoevsky, aestheticism, utilitarianism, Dostoevsky's philosophy, Dostoevsky's Theology.

For citation: Dell'Asta A. Between Aestheticism and Utilitarianism. The Principles of a New Logic in Dostoevsky. *Dostoevsky and World Culture*. Philological journal, 2019, № 4, pp. 140-159

DOI 10.22455/2619-0311-2019-4-140-159

«Одни говорят и учат, что искусство служит само себе целью и в самой сущности своей должно находить себе оправдание» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 74], пишет Достоевский в одном из своих ранних¹ и вместе с тем центральных текстов, к которому мы еще неоднократно вернемся. «Утилитаристы требуют от искусства прямой, немедленной, непосредственной пользы, соображающейся с обстоятельствами, подчиняющейся им, и даже до такой степени, что если в данное время общество занято разрешением, например, такого-то вопроса, то искусство, по учению некоторых утилитаристов, и цели не может задать себе иной, как разрешение этого же вопро-

¹ Как мы только что убедились, речь идет о тексте, который вошел в «Серию статей о литературе» (так звучало точное название серии), опубликованную в журнале «Время» в 1861 году. «Время» – первый из журналов, издававшихся совместными усилиями братьев Федора и Михаила Достоевских; он имел значительный успех (количество подписчиков превысило 4000 человек – значительное число по тем временам), выходил ежемесячно, в общей сложности было издано 28 номеров, с января 1861 по май 1863, после чего был закрыт цензурой из-за статьи, вышедшей в апрельском номере и посвященной польскому восстанию, состоявшемуся в том же 1963 году. Ему на смену пришел другой журнал, со слегка измененным названием – «Эпоха»; он был значительно менее успешным.

са» – продолжает Достоевский чуть ниже [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 76-77].

Эти две позиции – сторонников искусства ради искусства или чистого искусства с одной стороны и сторонников ангажированного искусства с другой или, проще говоря, эстетизма и утилитаризма – предстают как диаметрально противоположные и непримиримые: одна переносит в мир, полностью оторванный от реальной жизни, вплоть до «добровольно вырвать из-под себя всю почву, на которой все стоят и которою все живут, и, следовательно, улетать всё выше и выше в надзвездия, а там, разумеется, как-нибудь испариться, потому что ведь больше-то ничего не оставалось и делать» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 75]; другая же рассматривает художественность как «дело пустое, третьестепенное, почти ненужное» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 79]. Исходя из только что прочитанного, между этими позициями нет никакой видимой возможности для примирения. И все же мы увидим: по мнению Достоевского, примирение не просто возможно, а возможно наиболее неожиданным образом, когда обе позиции, не утрачивая своих специфических черт, сосуществуют, сохраняют свое богатство и особенность.

1. Правда ли, что красота спасет мир?

Дабы с самого начала дать некоторое представление о новой логике, с помощью которой Достоевский стремится вырваться из тупикового противопоставления эстетизма и утилитаризма, можно обратиться к его знаменитой формуле, согласно которой «красота спасет мир»: безграничная польза искусства заключена именно в его чистоте. Но давайте пока что остановимся на идее мира, спасенного красотой.

Действительно, учитывая общеизвестность этого высказывания, решение именно с него начать статью, посвященную эстетике у Достоевского, кажется почти неизбежным. Но, чтобы не поддаться риску скатывания в «мелодраматичную» и приторную банальность², следует тут же уточнить: несмотря на присущую этой формуле романтичность, сентиментальность и исключительную привязанность к личности самого писателя, ей, тем не менее, присущ реализм. Он, с одной стороны, рождается из исторической подосновы, намного

² На этот счет стоит обратить внимание на уничижительную критику со стороны Чеслава Милоша [Miłosz, 1991, с. 328].

более широкой, чем связь с одним-единственным человеком, и, с другой, обладает теоретическим измерением, важность которого сложно упустить из виду.

Чтобы распознать историческую подоснову этого популярного афоризма, достаточно напомнить, что, согласно традиции, зафиксированной в древних хрониках, князь Владимир обратился в христианство (и положил начало тому, что затем назовется святой Русью), потому что был поражен рассказом своих послов о том, что они увидели во время божественной литургии в Константинополе: невиданную доселе красоту, такой силы, что не хватает слов, чтобы ее выразить; «и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми <...>. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького» [Повесть..., 1978, с. 123-125]. С этого первоначального впечатления, намного более древнего, чем образ, созданный воображением писателя XIX века, начинается культура, центральной для которой безусловно является тема союза – таинственная и вместе с тем захватывающая – человека с Богом и Его красотой, которую невозможно описать, но возможно эстетически пережить.

Что касается теоретического измерения, которое поддерживает допущение, что красота способна спасти мир, следует напомнить, что оно не только ясным образом связано с тем, что мы только что прочли о красоте богочеловеческого союза, но также вписывается в рамки традиционной доктрины, которая на Западе была выражена Фомой Аквинским в учении о трансцендентальных свойствах бытия. Согласно этому учению (вернемся на Восток и воспользуемся выражением Флоренского) истина, благо и красота формируют «идеальное триединство». По выражению Соловьева (которое, помимо всего, отсылает к Достоевскому), им присуще столь неделимое единство, что «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир» [Соловьёв, 1966-1969, с. 203].

Таким образом, отношение Достоевского к красоте следует поместить в этот двойной контекст.

Прежде всего, красота вызывает чисто человеческий интерес – как то, что способно изменить жизнь (как было в случае с обращением Владимира) и стать одной из ее фундаментальных характеристик.

Как говорит все тот же Достоевский в тексте, процитированном нами в начале:

Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, – неразлучна с человеком, и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете. Человек жаждет ее, находит и принимает красоту *без всяких условий*, а так, потому только, что она красота, и с благоговением преклоняется перед нею, не спрашивая, к чему она полезна и что можно на нее купить? И, может быть, в этом-то и заключается величайшая тайна художественного творчества, что образ красоты, созданный им, становится тотчас кумиром, *без всяких условий*. А почему он становится кумиром? Потому что потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, то есть когда *наиболее живет*, потому что человек наиболее живет именно в то время, когда чего-нибудь ищет и добивается; тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 94].

Вот как Достоевский видит связь между нуждой в красоте и человечеством в отрывке, где он скрепляет идею о глубоко человеческой ценности свободы если не прямо и буквально с темой спасения, то, по крайней мере, с идеей о ее примиряющей силе и ее способности даровать человеку победу над хаосом, без которой невозможно оставаться в реальности и жить упорядоченной, ясной и достойной человека жизнью. Несколько строками ниже все тот же Достоевский добавляет: «красота присуща всему здоровому, то есть наиболее живущему, и есть необходимая потребность организма человеческого. Она есть гармония; в ней залог успокоения; она воплощает человеку и человечеству его идеалы» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 94].

От связи между нуждой в красоте и человеческой нуждой в гармонии, ясности и человеческой полноте, несложно перейти к связи между красотой и спасением, в частности по той причине, что одним из постоянных элементов у Достоевского является тождество между красотой и Христом³ – то тождество, которое поражало князя Вла-

³ Позволим себе заметить, что изложение связи между красотой и Христом можно найти в нашем эссе (которое здесь частично использовано) [Dell'Asta, 1997]

димира и к разработке которого писатель постоянно возвращается в своих дневниках, письмах и литературных произведениях. Христос является воплощением «красоты идеала» [Достоевский, 1972-1990, т. 20, с. 193], которая приводит в движение все человечество – мы читаем об этом в наброске статьи 1865 года; он «идеал Красоты» [Достоевский, 1972-1990, т. 29₂, с. 85], уточняется в одном из писем 1876 года; так «мир спасает Красота Христова» [Тарасова, с. 212-213], как сказано в одной из подготовительных записей к «Бесам». Конечно, можно еще долго приводить примеры, но эта связь настолько прочна и очевидна, что здесь скорее следует подчеркнуть две другие особенности: взаимозаменяемость красоты и Христа также подразумевает союз красоты, христианства и спасения (поскольку Христос очевидным образом толкуется как спаситель), а также моральную ценность этой связи. Так афоризм, согласно которому «красота спасет мир», прежде чем предстать в похожей форме в подготовительных записях к «Подростку» («что же спасет мир? – Красота» [Достоевский, 1972-1990, т. 16, с. 43]), появляется в набросках к «Бесам» в виде утверждения, согласно которому «христианство компетентно даже спасти весь мир» [Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 188]. Все это для Достоевского представляет моральную ценность. В одной из записей 1881 года мы читаем, что «нравственно только то, что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете» [Достоевский, 1972-1990, т. 27, с. 57], а в записи 1875-1876 годов читаем, что «люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимости, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех, перед которой все бы распростёрлись и успокоились» [Достоевский, 1972-1990, т. 24, с. 159]. В этой цитате очевидно возвращение к образу коленопреклонения перед красотой, который присутствовал еще в тексте 1861 года.

Следовательно, красота спасет мир, и совершит это отнюдь не мечтательно или романтически, а вполне историческим, конкретным образом, который, вновь парадоксально связан с силой литературы и, следовательно, с силой искусства. Мы читаем об этом в другой записи от 1875-1876 годов: «Прекрасное в идеале недостижимо по чрезвычайной силе и глубине запроса. Отдельными явлениями. Оставайтесь правдивыми. Идеал дал Христос. Литература красоты одна лишь спасет» [Достоевский, 1972-1990, т. 24, с. 167]. Вовсе не случайно и в этой записи, сделанной во вполне зрелом возрасте, рядом с идеей красоты, недостижимой в идеале, а значит требующей воплощенно-

сти (здесь уже ясно подразумевается воплощенность Христа), вновь звучит идея искусства как «творчество, воплощающее». Та же идея, что поднималась в статье 1861 года, но здесь она уже явным образом представлена как «литература красоты».

Итак, вновь, пускай и в другой форме, мы сталкиваемся с тем афоризмом, с которого начали, с идеей того, что красота спасет мир, что чистое искусство будет тем, что даст максимальную пользу. Однако здесь добавляется еще одно важное уточнение, а именно что красота, сама по себе недостижимая как идеал, укоренена в единичных, уникальных явлениях: лишь уникальность способна по-настоящему дать нам действенный, жизненный идеал, способна воплощать «человеку и человечеству его идеалы». Такая уникальность (в конечном итоге это Христос) является уникальной личной, конкретной реальностью, в которой неповторимым образом раскрывается универсальное значение истории.

Попутно заметим, что великим вызовом современной культуры является доминирующая в ней неспособность понимать и принимать то, что уникальное явление может иметь универсальное значение. Рассмотрение этой проблемы отдалило бы нас от нашей темы, и все же нам важно, что полагание Христа в качестве основания для преодоления противопоставления между особым и уникальным с одной стороны и универсальным и многообразным с другой помогает распознать начало новой логики – той логики, которая преодолевает и другое интересующее нас противопоставление, между эстетизмом и утилитаризмом. Но чтобы лучше усвоить характерные черты этого начала и чтобы понять, что же делает его вероятным и действенным, рассмотрим, какое влияние оно оказывает на вопрос о красоте и о ее тождестве Христу.

2. Вера и/или религия?

Связь между красотой и Христом присутствует не только в процитированных отрывках, но и в другом, определенно более известном тексте. Речь идет об известнейшем письме 1854 года, в котором Достоевский, описывая госпоже Фонвизиной черты веры, которые позволили ему выдержать страшный опыт каторги, определяет ее так:

я сложил в 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, 1972-1990, т. 28₁, с. 176].

Как мы знаем, на протяжении последующих лет данная формулировка была подвергнута нескончаемому потоку обвинений в иррационализме, который неизбежно присущ противопоставлению между Христом и истиной, а значит и между верой и разумом; более того, говорят, будто это письмо раскрывает фидеизм, если не иррационализм, свойственный восточно-христианской традиции, в этом смысле противоположной западному рационализму⁴.

В том, что касается первого обвинения, позволю себе обратиться к уточнениям, сделанным в недавнем исследовании Антония Ламбрехтса [Ламбрехтс, 2017, с. 198], который показал, что «похожий парадокс встречается в проповеди святителя Димитрия Ростовского (1651-1709), сочинения которого Достоевский читал, по его собственному свидетельству, находясь в заточении в Петропавловской крепости, то есть в 1849 году». Действительно, в этой проповеди, относящейся к 19 ноября 1705 года, мы читаем: «Если бы меня кто спросил, “чего больше желаешь: Царства ли Небесного или только одного Бога?” – Я отказался бы от Царства Небесного, а ухватился бы за Бога. Ибо что такое для меня Небо? Не лучше ли его Сам Создатель Неба – Бог? А некто из Богомысленных мужей так выразился: “Для меня лучше быть во аде с Богом, нежели на Небе без Бога”» [Сочинения святого Димитрия..., т. 2, с. 840-841]. Достоевский в письме написал: «я предпочел бы остаться с Христом вне истины». Здесь интересно то, что, как показал отец Ламбрехтс, это утверждение, по всей видимости, столь восточно-христианское, было использовано

без указания источника, из «Жития святой Лютгарды», написанного в XIII веке доминиканцем Фомой из Кантимпре (Thomas Cantimpraensis, Thomas de Cantimpré, 1201-1272) и опубликованного на латыни в 1701 году в известной серии «Acta Sanctorum» общества

⁴ Для ознакомления с философской интерпретацией Достоевского следует обратиться к фундаментальному исследованию Серджо Дживоне [Givone, 1984]. Из более свежих исследований см.: [Scanlan, 2002].

болландистов. Святая Лютгарда родилась в 1182 году в городе Тонгерен в северной Бельгии и вступила в бенедиктинский монастырь св. Екатерины в Сент-Трюйдене в двенадцать лет. После двадцати лет жизни в этом монастыре, отказавшись быть избранной настоятельницей своей общины и пожелав придерживаться более строгой аскетической жизни, она решила пойти в цистерцианский монастырь в Херкенроде, который располагался неподалеку от того города, но ее духовный отец посоветовал ей вступить в монастырь в Аквирии, который также принадлежал цистерцианскому ордену, но располагался в франкоговорящем Валлонском Брабанте. Святая Лютгарда притворилась, что не владеет французским и не может его выучить, однако Крестине Удивительной (1150-1224), другой известной монахини того времени, удалось ее убедить, сказав, что важнее оставаться с Христом, поскольку она сама предпочитает «быть в аду с Богом, чем на небесах с ангелами без Бога»⁵ [Ламбрехтс, 2017, с. 200-201].

Продолжая анализ, отец Ламбрехтс раскрывает, что эта идея имеет продолжительную традицию на Западе, вплоть до «латинских отцов IV-V веков», святителя Амвросия и блаженного Августина, но сейчас нам интересно не это (в том числе и потому, что речь идет о явлении, о котором Достоевский никоим образом не мог подозревать); нам интересно и важно, что позиция, которую обычно представляют как типичную для Востока, на самом деле имеет длительное, глубокое укоренение не только в традиции неразделенной Церкви, но и в Западной традиции после разделения: действительно, противопоставление между Востоком и Западом может найти решение не в превосходстве одного над другим, а в раскрытии как в одной, так и в другой исключительной любви ко Христу: любви, являющейся не проектом или недостижимым идеалом, а фактом.

Внимательный анализ письма Достоевского, его контекста и его текста, подталкивает нас и к ряду других размышлений, связанных с тем, нет ли в утверждении Достоевского так называемого фидеизма или даже иррационализма. Если присмотреться, его позиция не только не свойственна Восточному христианству, но и не может восприниматься как настоящее противопоставление между верой и разумом, в силу того простого факта, что Достоевский, прежде чем заявить, что

⁵ «Potius vellem in inferno esse cum Deo, quam in coelo cum angelis sine Deo» (*Vita sanctae Lutgardis*, 242A).

в случае необходимости выбирать он предпочел бы «остаться с Христом вне истины», определил Христа как то, выше чего нет «ничего <...> разумнее» [Достоевский, 1972-1990, т. 28₁, с. 176]. Таки образом, смысл его утверждения следует искать в ином направлении, отличном от простого противопоставления между истиной и Христом, или между разумом и верой, рационализмом и иррационализмом: потому что не видно, каким образом *разумный* Христос может противоречить разуму. На самом деле для Достоевского, который в Восточной Церкви усвоил, что Христос есть «свет разума» (как поется в рождественский период), настоящей альтернативой вере в Христа является вовсе не разум, а атеизм – атеизм который он толкует особым образом. Речь идет не просто об отрицании Бога, а о сведении Бога к Его идее. Именно в этом смысле Достоевский высказывается об атеистическом социализме: он, по его мнению, атеистический именно в том смысле, что отстаивает идеи Христа, лишены Христа. Используя выражение из «Подростка», можно сказать, что такой социализм настаивает на так называемых «женевских идеях», то есть на идеях «добродетели без Христа» [Достоевский, 1972-1990, т. 13, с. 173]. Если читать письмо к госпоже Фонвизиной в свете такого понимания атеизма, его содержание тотчас проясняется: настоящей альтернативой, выдвинутой утверждением Достоевского, является не альтернатива между истиной без Христа, с одной стороны, и иррациональными Христом или верой, с другой, а скорее между идеей истины или истиной, сведенной к идее (и как таковой вечно оспариваемой и редуцируемой), с одной стороны, и воплощенной Истиной (тем, чем на самом деле является Христос), с другой стороны: не одна из множества идей об истине, но и не просто истина, потому что Христос – это именно воплощенная истина⁶. Поэтому для Достоевского совершенно недопустим отказ от того, что он выразил в одной из заметок к «Бесам»: «Многие думают, что достаточно верить в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть» [Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 187-188]. И если человек может ожидать лучшего мира, где господствует не «раздор», не «дисгармония» или «противостояние», а «гармония», «ясность» и,

⁶ Попутно отметим, что к тому же выводу приходит о. Ламбрехтс в комментарии к фразе из святого Димитрия Ростовского, соответствующей «Житию святой Лютгарды»: «То, что поначалу могла показаться простым противопоставлением между верой и разумом, иррациональной привязанностью к вере, некой формой фидеизма, на самом деле оказывается радикальным предпочтением самой личности Христа, его присутствия, спасительного даже в аду, предпочтением его человеколюбия» [Ламбрехтс, 2017, с. 202].

в конечном итоге, идеалы, достойные человека, то к осуществлению такого мира следует стремиться не противопоставлением и столкновением абстрактных идей, а присутствием иной реальности – как мы читаем об этом в записи 1876-1877 годов: «идея любви к человечеству есть одна из самых непонятнейших идей для человека как идея. <...> Одна из самых непонятнейших идей для человека как идея, она явилась раз лишь в форме воплотившегося Бога» [Достоевский, 1972-1990, т. 24, с. 311].

3. Логика примирения

Принцип другой логики, на которой зиждется концепция мира Достоевского, постепенно уточняется не как характеристика некоей идеи (восточной или западной – как мы убедились, здесь это несущественно) и не как характеристика идеи более убедительной, нежели другие, будь то даже наивысшая, с виду неоспоримая идея – такая как идея любви или любой другой добродетели. Совсем наоборот, определяющее значение здесь имеет присутствие личной реальности: она не эксклюзивна и, следовательно, не тяготеет к уничтожению других идей, она также не стремится к уничтожению содержащихся в них идеальных элементов – во имя некоего общего минимального знаменателя, приемлемого для всех. Этот новый принцип раскрывает себя скорее как потенциал, являющийся инклюзивным по отношению к реальности. И речь идет о столь великом инклюзивном потенциале, что разум обретает в Христе не личного соперника, а свет, при котором может лучше и правильней работать. Новизна и превосходство этого принципа проявляется в способности к универсальному примирению, лишенному каких-либо исключений и обособлений, в способности показать, что лишь в единстве возможно сохранять множественные разнообразия. Действительно, именно этой идеей завершается первая из статей, посвященная вопросу искусства, которую мы процитировали в самом начале нашего выступления – там, где, говоря о величии Пушкина, Достоевский утверждает, что оно связано с тем фактом, что «Мы поняли в нем, что русский идеал – всецелость, всепримиримость, всечеловечность» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 69]⁷.

⁷ В этой связи также см. с. 55, где говорится о том, что «в русском характере замечается резкое отличие от европейского, резкая особенность, что в нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 55].

На самом деле, кажется, что эта первая статья лишь косвенно (чтобы не сказать поверхностно) затрагивает вопрос об искусстве. Возникает ощущение, что центральная проблема в ней – это отношения между Россией и Европой, которые, в свою очередь, представлены серией противопоставлений и недопониманий, по всей видимости, делающих их непримиримыми, в точности как казались непримиримыми Восток и Запад, Христос и истина, вера и разум в только что рассмотренных нами вопросах. Среди этих недопониманий и вытекающих из них противопоставлений мы встречаем упрек, обращенный к немцам: он состоит в том, что они не способны понять Россию и ее инаковость просто потому, что не способны усвоить, что «нельзя всего мерить на свой аршин» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 43]. Также находим похожий упрек в адрес французов – в связи с ними Достоевский приводит повесть, которая так же не позволяет осознать русской инаковости; такая «повесть, конечно истинная, взятая из русских нравов, под названием “Petroucha”», имеет «два преимущества [заявляет Достоевский с тяжелой иронией. – Д.А.]: во-первых, что она верно характеризует русский быт, а во-вторых, что она в то же время верно характеризует и быт Сандвичевых островов» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 44]. В этой связи Достоевский, дабы преодолеть непонимание русской инаковости, не ограничивается упреком и высмеиванием чужой ограниченности, но смещает разговор и обращается с упреком к самим русским. Он упрекает их за неспособность понимать себя и оставаться верными собственной идентичности; «мы и сами-то для себя загадка» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 46], для начала утверждает Достоевский, и затем продолжает, задаваясь вопросом: «Чем заявили мы себя особенным, оригинальным? Мы, напротив, даже как-то боялись сознаться в наших оригинальностях, прятали их не только перед ними [иностранцами. – Д.А.], но даже перед собою» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 46]. Таким образом, там, где доселе присутствовало непреодолимое противопоставление русской инаковости и других идентичностей, Достоевский хвалит вместе и инаковость и идентичность. Так для утверждения собственной инаковости необходимо обладать конкретной идентичностью, необходимо знать ее и уметь демонстрировать [см.: Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 47]⁸. Тем не менее, это не оборачивается поддержанием (пускай даже на другом

8 Достоевский обличает пустоголовость некоторых своих соотечественников, которые знают «всю подноготную о Пальмерстоне и о всех мелких дрязгах во Франции» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 47], но при этом более не способны и не желают сказать пару связанных слов по-русски.

уровне) старого противопоставления между Россией и Европой, которые в таком случае остались бы противопоставленными в силу наконец усвоенного различия между их идентичностями; на самом деле, говорит Достоевский, в России началась новая эра, так, что

давно уже есть нейтральная почва, на которой всё сливается в одно цельное, стройное, единодушное, сливаются все сословия, мирно, согласно, братски – и *les boyards*, которых, впрочем, у нас никогда не было в том смысле, как у вас на западе, т. е. в смысле победителей и побежденных, и *les serfs*, которых опять тоже не было, в смысле настоящих *serf*'ов, так, как вы понимаете это словечко. И всё это сливается так легко, так натурально, мирно – главное: мирно, и этим именно мы от вас и отличаемся, потому что вы каждый шаг свой добывали с бою, каждое свое право, каждую свою привилегию. Если и есть несогласия, то они только внешние, временные, случайные, легко устранимые и не имеющие корней в почве нашей, и мы очень хорошо это понимаем [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 49-50].

Не будем сейчас останавливаться на триумфалистском, в высшей мере спорном тоне, с которым Достоевский выражает конъюнктурные суждения о добродетели народа и нации. То, что решительно более интересно и что не зависит ни от каких исторических конъюнктур, это примененный здесь критерий – преодоление абстрактной диалектики раба и господина (*крепостных* и *бояр*), побуждающей всегда рассматривать другого как врага и строить отношение с ним на основании противоречия и борьбы. Перечитаем, сколь рьяно Достоевский подчеркивает доминирование принципа разделения и борьбы на Западе: «потому что вы каждый шаг свой добывали с бою, каждое свое право, каждую свою привилегию». Этому он, опять-таки, противопоставляет принцип «всеобщего духовного примирения» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 50], основание которого, вовсе неслучайно повторяет Достоевский, это «христианская связь» [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 54]. На этом основании и согласно с этим принципом универсального примирения мы можем уловить новизну той логики, которую Достоевский предлагает в качестве способной преодолеть кажущееся неискоренимым противоречие между эстетизмом и утилитаризмом.

На самом деле речь больше не идет о таком преодолении противоположных позиций, при котором сохраняется разделенность и одной

навязывается логика другой. Речь и не о стремлении к примирению, при котором каждая из двух позиций утрачивает свои характерные черты. Вместо этого звучит призыв к тому, чтобы по-новому открыть собственную идентичность, уже не в контексте борьбы и раздора, а в таком контексте, где лишь путем отказа от сопротивления другому возможно глубочайшим образом утверждать собственную идентичность. В этом смысле Достоевский приглашает приверженцев чистого искусства прекратить нападки на тех, кто стоит на позициях утилитаризма, поскольку, отрицая принципиальным образом возможность существования настоящего искусства там, где оно может становиться полезным,

сторонники чистого искусства идут против самих себя, против своих же принципов, а именно – уничтожают свободу в выборе вдохновения. А за эту свободу они-то бы и должны стоять. С другой стороны, утилитаристы, не посягая явно на художественность, в то же время совершенно не признают ее необходимости. «Была бы видна идея, была бы только видна цель, для которой произведение написано, – и довольно, а художественность дело пустое, третьестепенное, почти ненужное». Вот как думают утилитаристы. А так как произведение нехудожественное никогда и ни под каким видом не достигает своей цели; мало того: более вредит делу, чем приносит пользы, то, стало быть, утилитаристы, не признавая художественности, сами же более всех вредят делу, а следственно, идут прямо против самих себя, потому что они ищут не вреда, а пользы [Достоевский, 1972-1990, т. 18, с. 79].

Следовательно, когда Достоевский заявляет, что мир будет спасен красотой, для него это является вовсе не приторной или романтической формулой (которую следовало бы отбросить во имя здравого, разумного реализма), а предложением новой логики, польза от которой проистекает из высшей меры искусства и в которой человек находит модель универсального примирения, которая воплощается в образах и не замыкается на уровне чистой идеи.

Неслучайно, подтверждение этому мы находим не в теоретических размышлениях Достоевского, а воплощенным в его романах. Мы остановимся на двух примерах, относящихся к двум великим романам, первому и последнему: «Преступлению и наказанию» и «Братьям Карамазовым».

4. Логика в действии

В свете только что изложенного нами принципа примирения становится очевидным, что роман «Преступление и наказание», несмотря на свойственное ему обличение рационализма и формализма, не следует считать простым отрицанием разума и истины или же отказом от них. Напротив, он явным образом является триумфом «Божьей правды, земного закона», «закона правды и человеческой природы» [Достоевский, 1972-1990, т. 28₂, с. 137], как говорит Достоевский в письме Каткову, которое является одним из первых свидетельств о готовящемся произведении. Но этот триумф вовсе не пропускает через окно только что выставленные за дверь юридизм и формализм. Он также не сводится к возвращению юридизма, слегка припудренного любовью и чувствами. Он просто ведет нас к преодолению абстрактного противопоставления между законом и нарушением закона, между законом и свободой. Это становится ясным, если внимательно присмотреться к движениям двух персонажей, которые в «Преступлении и наказании» представляют закон и его нарушение⁹, следовательно Порфирий и нарушитель Раскольников. Первый, Порфирий, намного глубже, чем закон, который противостоит нарушению; защищая закон и приводя его к триумфу, он признает причины нарушения, но делает это во имя чего-то другого, чего-то глубоко отличного и от первого, и от второго. Второй, Раскольников, хоть и является нарушителем, подчиняется закону, но отнюдь не только во имя него самого, а и во имя чего-то другого или, лучше сказать, кого-то Другого, открывшегося ему. Это происходит, когда Его сила и Его способность менять реальность (способность настоящего нарушения) были явлены Соней, хотя до этого они уже были выявлены, почти незаметно, все тем же Порфирием: незаметно, потому что почти никто не обращает внимания, что первым человеком, прочитавшим отрывок из Евангелия, который станет освободительным для Раскольникова и направит его в тюрьму, была не Соня, а именно Порфирий. Но не будем забегать наперед.

Прежде всего, Порфирий, следовательно, который расследует преступление и гениальным образом сразу восстанавливает ход событий, непрестанно полемизирует с тем, что 2+2 равняется 4 и с тем законом, из которого это следует. Это становится очевидным, как только

⁹ Мы развили эту тему в одном из наших эссе, на который позволим себе привести ссылку [Dell'Asta, 2012].

мы перечитываем его высказывания. Прежде всего, он, который в качестве представителя закона должен быть крайне внимателен к юридическим формальностям, выявляет всю их ограниченность, в том числе там, где есть стремление защитить закон, привести его к триумфу: «Да что ж по форме! Форма, знаете во многих случаях, вздор-с. Иной раз только по-дружески поговоришь, ан и выгоднее» [Достоевский, 1972-1990, т. 6, с. 260]. Так Порфирий, после нападки на форму с позиции защитника формы, представляет нам конечную причину, благодаря которой он, защитник закона, не становится его рабом: люди никогда не исчерпывались одной лишь формой.

А между тем ведь это так-с, с иным субъектом особенно, потому люди многообразны-с, и над всем одна практика-с. Вы вот изволили теперича говорить: улики; да ведь оно, положим, улики-с, да ведь улики-то, батюшка, о двух концах, большею-то частью-с, а ведь я следователь, стало быть, слабый человек, каюсь: хотелось бы следствие, так сказать, математически ясно представить, хотелось бы такую уличку достать, чтоб на дважды два – четыре походило! На прямое и бесспорное доказательство походило бы! А ведь засади его не вовремя – хотя бы я был и уверен, что это он, – так ведь я, пожалуй, сам у себя средства отниму к дальнейшему его обличению. <...> Но ведь вот что при этом, добрейший Родион Романович, наблюдать следует: ведь общего-то случая-с, того самого, на который все юридические формы и правила применены и с которого они рассчитаны и в книжки записаны, вовсе не существует-с по тому самому, что всякое дело, всякое, хоть, например, преступление, как только оно случится в действительности, тотчас же и обращается в совершенно частный случай-с; да иногда ведь в какой: так-таки ни на что прежнее не похожий-с [Достоевский, 1972-1990, т. 6, с. 260-261].

Человек глубже всякой формы, его реакции всегда превышают то, что можно ожидать, человек уникален и непредсказуем, бесконечен и не поддается редукции, потому что все то, что существует в реальности, «как только оно случится в действительности, тотчас же и обращается в совершенно частный случай-с»: во имя этого совершенно особенного, конкретного факта Порфирий преодолевает формальность закона, не противопоставляя ему ничего абстрактного – в частности, не противопоставляя ему банальное безразличие

к закону. Вместо этого он просто призывает к конкретике жизни, бесконечной и не поддающейся редукции; жизни (скажем наперед), которая сильнее смерти – как смерти, вызванной нарушением закона, так и смерти, являющейся санкцией за такое нарушение. Это жизнь, о которой он уже высказался в разговоре с Раскольниковым, когда упомянул Бога, веру в Бога и веру в жизнь, которая сильнее смерти. Ее предвестником является евангельское повествование о Лазаре:

– И-и-и в Бога веруете? Извините, что так любопытствую.

– Верую, – повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.

– И-и в воскресение Лазаря веруете?

– Ве-верую. Зачем вам все это?

– Буквально веруете?

– Буквально.

– Вот как-с... так полюбопытствовал. Извините-с

[Достоевский, 1972-1990, т. 6, с. 201].

В этом случае Раскольников, все еще охваченный манией преступления и необходимостью защищаться от закона, не смог до конца понять, о чем ему так настойчиво говорил Порфирий; как и в нашем случае, он ничего не приметил. Раскольников поймет это лишь поздней, когда окажется лицом к лицу с другим преступником, на сей раз будучи совершенно беззащитным, поскольку не будет искать никакой защиты со стороны закона. Но именно поэтому он оказался способен выйти за пределы царства абстрактных противопоставлений.

Действительно, Раскольников не побежден законом или констатацией собственного бессилия, он сдается закону не потому, что не способен творить благо для человечества и не потому, что он не на высоте Ньютона или Наполеона. Он сдается и соглашается быть побежденным Соней, проституткой, и силой Воскресения, о которой она говорит.

Соня, проститутка, читающая Раскольникову прерывистым голосом Евангелие, Соня, которой сложно говорить, является голосом, звучащим вполголоса, практически в тишине. Ее сила – тихая, распятая. Неслучайно она убеждает Раскольникова не речами, а дарованием своего креста (ведь она носила крест Лизаветы, убитой Раскольниковым вместе с ростовщицей).

Похожая логика действует и в «Братьях Карамазовых», как в Легенде о Великом Инквизиторе (где оппозиция между идолопоклоннической речью Инквизитора и молчанием Христа преодолевается не победой одного или другого, и не компромиссом между ними, а поцелуем, в котором жительствовавшая Жизнь торжествует над речами Инквизитора и в своем радикальном, глубоком молчании может действительно быть Словом, которое все сотворило и в котором все содержится)¹⁰, так и в сцене исповеди Смердякова Ивану, теоретику вседозволенности и, следовательно, радикального отрицания закона. Остановимся на миг на заключительной сцене, в которой мы узнаем, что на самом деле произошло в случае с убийством Федора Павловича, совершенным Смердяковым. В этой сцене, в которой проливается свет на случившееся, безусловно видна победа истины, но не закона, тем более что эта победа одерживается не путем законного процесса (приведшего к совершенно иным результатам). Выходит, что, конечная победа истины достигается не благодаря закону, а скорее благодаря потрясающей силе свободы, которая действует в том числе и как угрызение совести и от которой люди не в силах избавиться.

Эта свобода, хоть она и в состоянии преодолеть необходимость естественных законов, тем не менее не является утверждением спонтанности природы, она – дар того Бога, закон которого по-настоящему освобождает человеческое, предлагая ему не один из двух альтернативных полюсов, необходимость или спонтанность, рабство или анархию, а книгу, которую Смердяков сжимает в руках, когда исповедует Ивану свое преступление, убийство отца [см.: Достоевский, 1972-1990, т. 15, с. 61]: эта книга является собранием «Проповедей» святого Исаака Сирина, одного из отцов Церкви, который особенно настаивал на центральном значении и на силе милосердия. Так закон, от которого человек может ожидать суждения о своих поступках, не является ни безразличием к закону, ни приговором во имя закона, а именно милосердием, бесконечной любовью Бога и, как говорил святой Исаак, «возгорением сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари» [Исаак Сирин].

И затем уже от свободы человека, то есть от его сердца и разума – нераздельных – зависит, принять это милосердие или же отвергнуть его.

¹⁰ В случае с этой темой мы также позволим себе сослаться на наше эссе [Dell'Asta, 1981].

Список литературы

1. Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.
2. Исаак Сириин – *Исаак Сириин.* Слова подвижнические. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/isaaksr/txt47.htm> (дата обращения: 15.11.2019)
3. Ламбрехтс, 2017 – *Ламбрехтс А.* Христос чи істина? До витоків Символу віри Ф.М. Достоевського // *Довіра. Гідність. Милосердя.* Успенські читання / Упорядник К. Сігов. К.: Дух і Літера, 2017. С. 196-203.
4. Повесть..., 1978 – *Повесть временных лет // Памятники литературы древней Руси.* Выпуск 01: Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. Л.А. Дмитриев. Д.С. Лихачев. М.: Художественная литература, 1978. С. 23-279.
5. Соловьёв, 1966-1969 – *Соловьёв В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т.* Брюссель: Жизнь с Богом, 1966-1969. Т. 3. С. 186-226.
6. Сочинения святого Димитрия... – *Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского:* в 2-х ч. СПб.: П.П. Сойкин. [б. г.] Ч. 2. 478 с.
7. Тарасова – *Тарасова Н.А.* Установление текста на основании графологического анализа (на примере черновых рукописей романа Достоевского «Бесы») // *Достоевский и мировая культура. Филологический журнал.* 2019. № 2(6). С. 191–215.
8. Dell'Asta, 1981 – *Dell'Asta A.* Una parola all'estremità del silenzio. Il Cristo teologico di Dostoevskij // *Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio.* 1981. № 55. Pp. 71-90.
9. Dell'Asta, 1997 – *Dell'Asta A.* La terribile bellezza di Dostoevskij // *Dostoevskij.* Milano: Electa, 1997. Pp. 19-30.
10. Dell'Asta, 2012 – *Dell'Asta A.* Dostoevskij e l'al di là della legge e della trasgressione della legge // *Forti G. – Mazzucato C. – Visconti A.* Giustizia e Letteratura. Milano: Vita e Pensiero, 2012. Pp. 70-83.
11. Givone 1984 – *Givone S.* Dostoevskij e la filosofia. Bari: Laterza, 1984. 169 p.
12. Miłosz, 1991 – *Miłosz Cz.* Dostoevskij e Swedenborg // *Dostoevskij e la crisi dell'uomo.* Firenze: Vallecchi, 1991. Pp. 307-329.
13. Scanlan 2002 – *Scanlan J.P.* Dostoevsky the Thinker. Ithaca: Cornell University Press, 2002. 272 p.

References

1. Dostoyevskiy F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)
2. Isaac Syrus. *Slova podvizhicheskie* [Ascetic words]. Available at: URL: <http://www.hesychasm.ru/library/isaaksr/txt47.htm> (access date: 15.11.2019) (In Russ.)
3. Lambrekhts A. *Khristos chi istina? Do vitokiv Simvolu viri F.M. Dostoevs'kogo* [Christ or trith?]. *Dovira. Gidnist'. Miloserdia. Uspens'ki chitannia* [Trust. Dignity. Mercy. Uspensky readings], ed. by K. Sigov. Kiev, Dukh i Litera Publ., 2017, pp. 196-203. (In Ukr.)
4. *Povest' vremennykh let* [Tale of bygone years]. *Pamyatniki literaturi Drevnej Rusi* [Literary monuments of Ancient Rus]. Beginning of the Russian Literature. XI – beginning of the XIIIth

century, ed. by L.A. Dmitriev, D.S. Likhachev. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1978, pp. 23-279. (In Russ.)

5. Solov'ev V.S. Tri rechi v pamiat' Dostoevskogo. [Three speeches in memory of Dostoevsky]. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Complete works: in 10 vols.]. Bruxelles, Zhizn' s Bogom Publ., 1966-1969, vol. 3, pp. 186-226. (In Russ.)

6. *Sochineniya svyatogo Dimitrija mitropolita Rostovskago: v 2 ch.* [Works of saint Dimitry, Metropolitan of Rostov: in 2 parts]. Part 2. St. Petersburg, PP. Sojkin Publ., [s. a.]. 478 p. (In Russ.)

7. Tarasova N.A. Ustanovleniye teksta na osnovanii grafologicheskogo analiza (na primere chernovykh rukopisey romana Dostoyevskogo «Besy») [Critical Study of the Text on the Basis of Graphological Analysis (On the Material of Draft Manuscripts of Dostoevsky's Novel *Demons*)] // *Dostoyevskiy i mirovaya kul'tura. Filologicheskii zhurnal [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal]*, 2019, No 2(6), pp. 191–215.8. Dell'Asta A. Una parola all'estremità del silenzio. Il Cristo teologico di Dostoevskij. *Strumento internazionale per un lavoro teologico*, *Communio*, 1981, № 55, pp. 71-90. (In Italian)

9. Dell'Asta A. La terribile bellezza di Dostoevskij. *Dostoevskij*. Milano, Electa, 1997, pp. 19-30. (In Italian)

10. Dell'Asta A. Dostoevskij e l'al di là della legge e della trasgressione della legge. Forti G. – Mazzucato C. – Visconti A. *Giustizia e Letteratura*. Milano, Vita e Pensiero, 2012, pp. 70-83. (In Italian)

11. Givone S. *Dostoevskij e la filosofia*. Bari, Laterza, 1984. 169 p. (In Italian)

12. Miłosz Cz. Dostoevskij e Swedenborg. *Dostoevskij e la crisi dell'uomo*. Firenze, Vallecchi, 1991, pp. 307-329. (In Italian)

13. Scanlan J.P. *Dostoevsky the Thinker*. Ithaca, Cornell University Press, 2002. 272 p. (In Eng.)