

ЭТИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 82:11:128:17(47)
ББК 83.3:87.12:86.24(2)

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ЭТИКИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

О.С. СОИНА, В.Ш. САБИРОВ

Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики
ул. Кирова, 86, г. Новосибирск, 630102, Российская Федерация
E-mail: sabirov-soina@211.ru

Рассматриваются метафизические и антропологические основания этики Ф.М. Достоевского, придающие ей черты оригинальной и глубоко продуманной концепции нравственной жизни человека. Подчеркивается, что в этом плане этическое учение великого писателя резко контрастирует с теорией И. Канта, постулировавшего автономия морали, т.е. независимости ее от трансцендентных и эмпирических источников. Показано, что этические воззрения Ф.М. Достоевского являются культурно-исторически достоверными и теоретически основательными именно благодаря тому, что он связывает нравственность с ее духовно-метафизическими источниками и природой человека. Определены основные положения этики Ф.М. Достоевского, который, в отличие от Канта, выводившего религию из нравственности, полагал, что нет добродетели, если нет Бога и бессмертия человека; оригинальными являются также идеи писателя о «выделке в человека» и духовной дисциплине, как необходимых условиях нравственного преображения личности.

Ключевые слова: этика, добродетели, метафизика, антропология, благие дела, поведение по принципу и по порыву, «выделка в человека», «русская широкость», духовная дисциплина, моральное и духовное, спасение.

**METAPHYSICAL AND ANTHROPOLOGICAL BASES OF ETHICS
DOSTOYEVSKY**

O.S. SOINA, V.Sh. SABIROV

Siberian State University of Telecommunications and Information Sciences
86, st. Kirov, Novosibirsk, 630102, Russian Federation
E-mail: sabirov-soina@211.ru

In the article metaphysical and anthropological bases of Dostoyevsky's ethics are considered, giving original and profound features to human's moral life. His ethical thought opposes Kant's theory of moral, which is based on the principle of moral autonomy, i.e. its independence from a transcendent and empirical bases. It is shown that ethical views of Dostoyevsky are historically and culturally authentic and theoretically justified due to the fact that he associates morality with its spiritual-metaphysical basis and humanity. Unlike Kant, putting religion aside morality, Dostoyevsky was convinced that moral virtue did not exist without God and immortality. The writer's ideas of "dressing of man" and spiritual discipline main conditions of personality moral transformation are also interesting.

Key words: *ethics, virtue, metaphysics, anthropology, good things, behavior on the principle or impulse, "dressing in man," "Russian wideness," spiritual discipline, moral and spiritual, Salvation.*

Реконструкция этического наследия писателя – дело очень сложное, поскольку, во-первых, это связано с тем, что Ф.М. Достоевский, не являясь профессиональным философом, не оставил теоретических работ по морали. Этику Достоевского и его философские воззрения мы «вычитываем» из его романов и других художественных произведений. Во-вторых, для того чтобы дать адекватную реконструкцию собственно этических воззрений писателя, исследователю необходимо глубоко войти во внутренний мир самого Достоевского и попытаться понять, какие тяжелейшие жизненные драмы и духовно-нравственные коллизии он перенес, живя в этом противоречивом и часто так несправедливом к нему мире. Для этого необходимо обращение ко всему творческому наследию Достоевского, включая дневники, письма, заготовки к романам, биографические факты и многое другое.

Нам представляется, что воззрения Достоевского на нравственность заслуживают сейчас самого пристального внимания, ибо они существенно расширяют и углубляют этическую теорию как таковую.

Однако прежде чем излагать этические воззрения писателя, необходимо коснуться некоторых общих вопросов, самым непосредственным образом касающихся как его личности, так и некоторых фундаментальных его убеждений, имеющих самое непосредственное отношение и к его этике. Во-первых, мы не сможем адекватно оценить и представить философию морали Достоевского, если не будем учитывать тот факт, что он был глубоко верующим человеком, принадлежащим к восточно-христианской религиозной традиции. При этом надо иметь в виду, что православие, как живая христианская вера, неизменная в своей евангельской сути, в историческом смысле способно к неким духовно-этическим вариациям, выдвигая в отдельные общественные периоды разные аспекты вероучения, которые ранее в силу тех или иных обстоятельств оставались в тени. Будучи вновь востребованными, они несомненно нуждаются в том или ином истолковании. Достоевский брал на себя смелость осуществлять это. Поэтому его воззрения на религию, на духовно-нравственные ценности, в том числе и на мораль, с нашей точки зрения, могут более адекватно восприниматься именно человеком XXI века, нежели его ближайшими современниками, жившими в «позитивистском» и прямолинейно материалистическом XIX столетии. И, быть может, только сейчас становится очевидным, насколько он обгонял свое время и насколько он был поразительно, немислимо гениален.

Во-вторых, обращаясь к этике Ф.М. Достоевского, всегда следует учитывать и следующее обстоятельство: относительно нравственной жизни человека он рассуждал и мыслил парадоксально, и в парадоксах своих он был не менее значителен, чем Платон, И. Кант, Фр. Ницше и другие великие представители европейской философской мысли.

Этика и метафизика

Один из его величайших парадоксов может быть представлен следующим высказыванием писателя, вложенным им в уста Ивана Карамазова в беседе со старцем Зосимой: «нет добродетели, если нет бессмертия»¹.

По Достоевскому, если человек убежден только в земном своем существовании, тем более весьма кратковременном, то он неизбежно должен склоняться к жизни по принципу «все позволено», который отнюдь не исключает даже крайние формы моральных девиаций, вплоть до радикального злодейства. Само тяготение к злодейству и возникающую на этой основе порочность людей Достоевский обосновывал именно их убежденностью в конечности эмпирического существования человека и, следовательно, в отсутствии бессмертия.

Более того, формула «нет добродетелей, если нет бессмертия» имеет у великого писателя и более глубокое содержание, поскольку в ней утверждается мысль об онтологической и метафизической основе нравственности, а не только о важности религиозной психологии в деле созидания моральных добродетелей. При этом для самого писателя бессмертие по существу есть вполне реальный, конкретный и даже предметно достоверный феномен.

Это убеждение связано, во-первых, с глубокими религиозными откровениями, которые писатель пережил сам лично. По словам о. Василия (Родзянко)², Федор Михайлович Достоевский – *мыслитель откровения*, по масштабу дарования сравнимый с великими каппадокийцами: Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Богословом. При внимательном и глубоком ознакомлении с некоторыми фактами биографии писателя создается впечатление, что Ф.М. Достоевский действительно переживал некие духовные, религиозные откровения и из них черпал как свои художественные образы, так и философские идеи. Поэтому он никоим образом не является философом-доктринером, но мыслителем редчайшей духовной интуиции и пророческого дара. Подчеркнем, что Достоевский – философ именно религиозного откровения. Можно подискутировать с Р. Лаутом, который говорит о визионерстве Достоевского. Необходимо проводить четкую границу между феноменом визионерства и духовным, религиозным откровением. Кто такой визионер? Визионер – это человек, которому в чувственном виде даны сверхчувственные вещи. Визионерами были, например, В. Соловьев («видевший» Софию – Божественную Премудрость), Э. Сведенборг (ему, якобы, являлся Сам Христос). Факты чувственного явления сверхчувственных вещей в христианской традиции определяются как прелесть, прельщение демонических духовных сил. Именно поэтому Ф.М. Достоевского нельзя считать визионером. Ему дано было действительно откровение: он духовными очами созерцал

¹ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 65 [1].

² о. Василий повторяет высказывание митрополита Антония (Храповицкого).

сверхчувственную реальность. Человек, который переживает религиозное, духовное откровение преобразуется духовно, в нем происходит пресуществление его личности, ведущее к глубоким, онтологическим изменениям природы человека. Писатель признавался многим людям, в том числе и оптинскому старцу Макарию, что он переживал религиозные откровения, изменившие все его существо. Преподобный старец оптинский Варсонофий, общавшийся с великим писателем, рассказывал: «Достоевский, который бывал здесь и сживал на этом кресле, говорил о Макарию, что раньше он не верил. “Что же заставило вас повернуть к вере?” – спрашивал его батюшка о Макарий. “Видел Рай. Ах, как там хорошо, как светло и радостно! И насельники его так прекрасны, так полны любви. Они встретили меня с необычайной лаской. Не могу забыть я того, что пережил там, и с тех пор повернул к Богу!”» [2, с. 209–210]. Как же могут быть охарактеризованы эти откровения? Р. Лаут пишет следующее: «О реальности видения Достоевский говорит следующее: 1. Интуитивное, сильнейшее и совершенно исключаящее какое бы то ни было сомнение, уникальное чувство реальности: “Все это не могло не быть” (из «Сна смешного человека»). 2. Содержание переживания настолько сильно превосходит опыт и знания любого возможного осознанного образа и чувства, что его происхождение остается невыясненным: “Разве одно сердце мое в силах было породить ту ужасную правду, которая потом случилась со мной. Как мог бы я её один выдумать или пригрезить сердцем? Неужели же мелкое сердце мое и капризный, ничтожный ум мой могли возвыситься до такого откровения правды?” (из «Сна смешного человека»). 3. Переживаемая в видении реальность в высшей степени упорядочена. Сущность, смысл и ценность её так непротиворечиво связаны, что они значительно превосходят мир нашего обычного сознания. Все, что видится, кажется истинным, т.е. одновременно полностью правдивым и в высшей степени существующим» [3, с. 325]. Вот какого рода откровения переживал Ф.М. Достоевский. Они-то и являлись источником его философских идей о человеке.

Во-вторых, великий писатель и мыслитель не только глубоко верил в Христа, но и исключительно тонко понимал значение Личности Спасителя мира и человека. «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 с Христом, нежели с истиной», – писал Ф.М. Достоевский [4, с. 176]. Эта безмерная преданность Ф.М. Достоевского Иисусу Христу связана с тем, что для него именно Спаситель есть воплощенная любовь, которая единственно только и созидает жизнь и бессмертие человека. В Нем же автор «Братьев Карамазовых», по существу, усматривает и главный критерий нравственности человека. В полемическом письме к К.Д. Кавелину он писал: «Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня один, Христос. Спрашиваю: сжег бы он еретиков, – нет. Ну так значит, сжигание еретиков есть поступок безнравственный» [5, с. 675].

В-третьих, если вспомнить фразу, вложенную писателем в уста Алеши Карамазова: «в Боге и бессмертие», то в упомянутой формуле Ф.М. Достоевского, по сути дела, утверждается мысль о том, что само наличие и неиссякаемость добра в мире есть прямое следствие благодатного влияния на людей высших трансцендентных сил, так мудро и вместе с тем парадоксально устрояющих их жизнь, что добро способно приходить к ним в любом обличье, зачастую весьма непривлекательном как в социально-гражданском, так и в сугубо этическом смысле.

Достоевский полагал, что *подлинное добро* никогда не производится на основе *принципов*; оно именно *творится* в душах людей, казалось бы, совсем к нему не подготовленных, беспредпосылочно и нелогично, без предварительных обоснований и мотиваций, в полном смысле этого слова «из ничего», на пустом месте или даже на пепелище; сразу и навсегда – как растут цветы и поют птицы. Нищий Раскольников, замышляющий к тому же страшное преступление, провожает домой погибающего от пьянства и отчаяния Мармеладова и при виде ужаса, в котором живет семья несчастного пьяницы, «...успел просунуть руку в карман, загреб сколько пришлось медных денег... и неприметно положил на окошко. Потом уже на лестнице он одумался и хотел было воротиться.

«Ну что за вздор такой я сделал, – подумал он, – тут у них Соня есть, а мне самому надо». Но рассудив, что взять назад уже невозможно и что все-таки он и без того бы не взял, он махнул рукой и пошел на свою квартиру» [6, с. 24–25]. Ни соображения элементарной целесообразности, ни житейский расчет, ни уж тем более высокоморальные понятия о долге, милосердии, любви к ближнему и прочее здесь как бы вообще не имеют места и кажутся нелепыми и абсурдными; и все же, единожды совершив этот «глупый» поступок, Раскольников, уже убийца и вор, вновь повторяет его через некоторое время и отдает уже на похороны все того же Мармеладова последние свои двадцать рублей. Мало того, будущее малолетних сирот Мармеладова, равно как и будущее его старшей дочери, проститутки Сони, последовавшей за Раскольниковым на каторгу, оказывается обеспеченным деньгами... шулера, развратника, преступника, а затем уже и самоубийцы Свидригайлова, не только не имеющего никаких понятий об абсолютных моральных принципах, но всю свою жизнь бессознательно их попиравшего – по капризу или своеволию. Аналогичным же образом, совершенно абсурдным с точки зрения великого Канта, полагавшего, что добро творится из принципов, ведут себя все подлинные «творцы добра» в романах Достоевского: и князь Мышкин, помогающий всем и вся, в полном смысле этого слова «без разбора»; и Катерина Ивановна, спасающая несчастное семейство капитана Снегирева, жестоко оскорбленного бросившим ее же саму женихом; и «грешница» Грушенька, непонятно почему пожалевшая и приютившая бездомного поручика Максимова; и гуляка и мот Митя Карамазов, готовый жизнь свою положить, лишь бы не страдало «дитё»; и мальчишки, сначала третировавшие, а потом возлюбившие Илюшечку... – один лишь анализ этих *абсолютно моральных поступков*, совершаемых не слишком моральными людьми, отнюдь не из *принципа*, но почти инстинктивно, по какому-то внера-

циональному *надприродному* (или же, наоборот, естественному) *влечению* к добру, мог бы стать материалом для самостоятельного исследования.

И все же не добрые поступки сами по себе, несомненно смягчающие ощущение безысходности человеческой жизни и придающие ей смысл и оправданность, являются для нас предметом особого интереса. Куда важнее и значительнее другое – особый *статус добра* в человеческом бытии, существующего вне рационально осмысленной нормативности – канонов и правил, принципов и норм, понятий и определений, и вместе с тем достоверного *абсолютно и безоговорочно*. То, что у Достоевского *мытари спасают мытарей*, а падшие – падших, взаимно искупая тем самым как свои собственные грехи, так и грехи друг друга, лишь подтверждает представление об *апофатической природе* всякого подлинного добра, входящего в мир, как и Сам Божественный Спаситель, исключительно *отрицательным образом* – в «рабском виде», прикровенно и исподволь, без опоры на авторитеты и без санкций со стороны влиятельных социальных институтов. Конструировавший всеобщую морально-правовую республику, где императив долга есть единственная легитимная основа жизни, Иммануил Кант, по-видимому, отказал бы в праве на вход туда таким социальным аутсайдерам, как убийца Родион Раскольников и проститутка Соня Мармеладова, спасающих друг друга именно потому, что каждому из них в отдельности «уже некуда больше пойти». Будучи, так сказать, отрицательными величинами в сфере гражданской жизни, в области духовных отношений вместе и неразрывно они составляют тот совершенно неучтенный моралистами великий и вечный «плюс» жизни, на котором держится, сохраняет и приумножает себя Божественное добро.

Именно этот аспект романистики Достоевского позволяет нам дать хотя бы приблизительное определение общему содержанию его умонастроений. По сути дела, Достоевский – не моралист, провозглашавший необходимость нравственного самосовершенствования человека через страдание, не философ, разрабатывавший особый вариант теонормной этики, хотя и то и другое в равной мере представлено в его творчестве³, но преимущественно и в основном – *великий религиозный мыслитель*. Вопреки воззрениям Канта, запрещавшего вводить антропологию в этику, Достоевский был, возможно, единственным в истории мировой культуры, кто обратил внимание не на писанные и неписанные «правила добра», но на *метафизическую глубину* нравственной жизни человека, где сходятся и обнаруживают себя все основные вопросы его бытия – от проблемы Бога и бессмертия души до права на кровь «по совести» и принципа «все дозволено». Поэтому суть и смысл *этической метафизики* Достоевского

³ См., например: Соина О.С. *Этика самосовершенствования: Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев*. М., 1990.

⁴ О сотериологических основаниях нравственной жизни человека см. работы В.Ш. Сабирова: Сабиров В.Ш. *Жизнь. Смерть. Бессмертие. Обзор основных религиозно-философских парадигм* // Человек. 2000. № 5–6; Он же. *Проблема добра и зла в христианской этике* // Человек. 2001. № 5–6; Он же. *Любовь как откровение личности: Божественной и человеческой* // Человек. 2003. № 5–6; 2004. № 1.

есть не что иное, как нравственная жизнь человека под знаком спасения⁴, и мы вправе полагать, что именно сейчас, когда весь мир оказался в буквальном смысле «на аршине пространства» над бездной ужаса и отчаяния, это неформализованное, живое, не отвергающее никого и ничего Добро имеет некоторый шанс быть и понятным, и услышанным.

Именно *спасение* как непосредственная данность жизни, в равной мере сопрягающая метафизику и этику, Благодать и поступок, заповедь и свободу, есть единственный, вечный и безусловный критерий добра, вне зависимости от того, от кого оно приходит в мир – от «высших» или от «низших» инстанций, Сил небесных, спасающих душу человека, или же сил земных, спасающих его жизнь. Знаменательно, что в своих духовных прозрениях о природе добра Достоевский следовал не за земными авторитетами, но за Самим Богочеловеком, показавшем в притче о добром самаритянине *глубоко апофатический* характер добра в земном бытии человека, как правило, исходящего совсем «не от тех», кто, казалось бы, предызбран к добру моралистами и законниками, и «не так», т.е. не по заблаговременно сформированным правилам и предписаниям, но совершенно непредсказуемым образом – непреднамеренно и произвольно: «<...> Сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставивши его едва живым.

По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Так же и левит, быв на том же месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился.

И подошел, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем.

А на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе» [7, Лк. 10; 30–35].

Содержание этой притчи ошеломляет своей значительностью даже искушенных читателей: привыкшие вполне моралистически воспринимать добро как *положительное качество* отношений и характеров, степеней и рангов, стимулов и мотивов, люди зачастую просто не могут примириться с тем, что, согласно Спасителю, подлинное добро «живет» в этом мире вне институций и статусов, правил и законов («по закону» благоверному иудею было «позорно» принимать помощь от язычника), и потому в реальной жизни между возможностью смерти и помощью от «плохого» самаритянина выбирать человеку уже не приходится. Более того, бесспорность и немотивированность этой помощи, ее почти избыточная щедрость, совершенно непереносимая для калькулирующего сознания любого моралиста, лишь подтверждают парадоксальность вполне закономерно возникающего суждения: добро «*плохих*» – мытарей и блудниц, разбойников и язычников – нередко бывает чище, великодушнее, благороднее, а главное – действеннее и своевременнее, нежели добро «*хороших*» – нравственно положительных и религиозно безупречных людей, никогда не знавших ужаса падения, а следовательно, и не получавших в полной мере Благодати спасения. Очень многие недалёковидные критики Достоевского, глубо-

ко солидарного с этим «Христовым мнением», упрекали его в чрезмерном превознесении греховности человека и в апологизации преступления как основания святости. Однако ни в коей мере не следует забывать, что именно Достоевский был одним из тех немногих, кто предостерег человечество от соблазна оправдания преступления «особыми качествами» природы преступника, якобы ставящими его над добром и злом; другое дело, что провозглашаемая им версия *отрицательного добра*, исходящего от любого человеческого существа, независимо от его собственных положительных моральных качеств, слишком явно противоречила воззрениям многих известных мыслителей, но зато почти буквально совпадала с суждениями Самого Спасителя, в безупречности которых усомниться было бы просто невозможно. Да и вообще, если бы добро утверждалось в этом мире исключительно по Канту и исходило бы только от хороших людей с самыми что ни на есть благими намерениями, жизнь давно прекратилась бы или же стала сущим адом. Моралистическая селекция добра *на добро по разумному обоснованию* с выявленными «положительными» намерениями и *на добро по побуждению* без предварительно фиксируемой позитивной мотивации неизбежно разрушила бы духовно-нравственную целостность человечества, и моральное бытие людей мало-помалу превратилось бы в систему утонченнейшего этического сыска и почти юридического *принуждения* к добрым делам, венчающегося, впрочем, крайне пессимистическим выводом: «...да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающем желания добра тотчас за его действительность, чтобы... в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель»[8, с. 72]. Это законническое, морально-правовое отношение к добру в высшей степени противоречит духу и букве христианского вероучения, такого, каким видели его величайшие отцы Церкви, запрещавшие осуществлять над человеком *процедуру дознания* глубинных оснований его моральной мотивации. Вот что говорил по этому поводу архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст: «Сколько бы стали говорить многие и негодовать, если бы Бог повелел прежде с точностью разведывать жизнь, узнавать поведение и поступки каждого, а потом уже подавать милостыню? А теперь мы освобождены от всего этого труда. Для чего же навлекаем на себя излишние заботы? Иное – судия, иное – подающий милостыню. Милостыня потому так и называется, что подаем ее и недостойным. <...> Так прошу, будем делать и мы, ничего не разведывая сверх надлежащего. Ибо все достоинство бедного составляет одна нужда; кто бы ни пришел к нам с нею, не станем ничего разыскивать более, потому что мы подаем не по нраву, а по человеку, и жалеем его не за добродетель, но за несчастье, дабы и самим нам привлечь на себя великую милость от Господа, дабы самим нам, недостойным, сподобиться Его человеколюбия»[9, с. 463].

Этика и антропология

Еще одной особенностью этической концепции Достоевского является то, что он самым решительным образом вводит в этику антропологию. В от-

личие от Канта, принципиально элиминировавшего учение о человеке из этики, Достоевский поступает прямо противоположным образом. При этом, сам того не подозревая, он выступает как величайший оппонент Канта, хотя с этическими воззрениями великого немецкого философа Достоевский, вероятно, не был знаком достаточно обстоятельно. Тем не менее в истории мысли бывает иногда такая глубина воззрений, которая возникает независимо от начитанности. Достоевский обладал величайшим интеллектуальным чутьем, и потому он вполне мог быть самым сильным оппонентом Канту, даже и не зная его трудов в должной степени. Вот почему, вопреки представлениям ригористически настроенного Канта, этика Достоевского глубоко связана с тем, что мы называем анализом человеческой природы.

Нам представляется, что антропологические воззрения великого писателя могут быть адекватно истолкованы только в контексте очень значительной, духовно и философски многомерной идеи «выделки в человека», общие контуры которой начали обозначаться в его творчестве еще в 60-е годы, в мучительный для Достоевского послекаторжный период утрат, скорбей и надежд на лучшую жизнь. Весьма сложная по своему содержательному «наполнению», вначале она предстает как мысль об онтологической *незавершенности* человеческой природы, занимающей вследствие грехопадения *переходное* положение между крайними формами морального зла и абсолютным духовным совершенством, персонифицированным в Богочеловеке Иисусе Христе. Ни в коей мере не являясь каким-то непостижимым феноменом, *переходность* человека представляет в своем роде закон природы, «жизнь развивающуюся»⁵, вовлеченную в общий замысел Творца о миропорядке. По Достоевскому, в условиях земного бытия человек лишен возможности «завершить себя до конца; это означало бы перерождение его совсем в другое существо, без половых различий и инстинкта размножения», что фактически есть не что иное, как прекращение земной жизни как таковой. Таким образом, всемирно-историческое торжество христианства откладывается до конца времен, поскольку и не может быть осуществлено без новой креации мира и человека. «...Человек, достигая, и оканчивает свое земное существование, – писал Достоевский в рабочей тетради. – Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, след., неоконченное, а переходное»[10, с. 174].

«Сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина», – заявил Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» [11, с. 47] и тут же счел возможным пояснить, что под «дисциплиной» здесь понимается не моральная или административная дрессура, не соответствие поведения человека той или иной идеологии, но нечто совсем иное, находящееся как бы вне правил и нормативов обычной общественной жизни: «Мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти пра-

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 174 [10].

вила поступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные»[11, с. 47]. Решающим свойством этой *дисциплины* становится восстановление способности человека различать добро и зло («...что хорошо и что дурно – вот ведь чего, главное, мы не знаем»[11, с. 47]), т.е., в сущности, восстановление духовной основы его личности. Являясь не средством принуждения, но неким обуздывающим началом, возможностью подчиняться и выбирать, эта дисциплина как особая аскеза в миру требует от человека благоговейной покорности Авторитетам, составляющим суть и смысл любой зрелой культуры, независимо от ее этнической принадлежности: Богу, земле и народу. Именно смирение перед ними (вспомним знаменитый призыв из Пушкинской речи: «Смирись, гордый человек!»), предполагающее отказ от намерения подчинить их своей воле, своему идейному замыслу, а также готовность умалиться до них естественно и свободно, без гордости и самомнения отвечает глубинному содержанию христианского домостроительства, Божественному кенозису, открывающему свою славу через уничижение и скорбь. «Истощение только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в уничижении, богатство в оскудевании, свободу в послушании, – указывает Вл. Лосский. – Потому что только очами веры можем мы узнавать личность – не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, сообразную Богу»[12, с. 190].

Согласно принципиальному положению православной аскетики, в условиях земного бытия природа человека, т.е. характер со всеми его устремлениями, обозначаемыми общим термином «страсти», как правило, довлеет над его личностью. Потакая желаниям эмпирического человека («власти вещей и привычек», как говорит у Достоевского старец Зосима), воля порабощает его личность, подчиняя ее его же собственной низшей природе и, таким образом, отнимает у него возможность стать самим собой. Будучи образом и подобием Божиим, личность человека онтологически выше его естества, однако парадоксальным образом вынуждена быть у него в подчинении до тех пор, пока его воля не отречется от служения своей природе. Поднявшийся же над своей природной волей («одолевший» ее), человек способен подняться и над своей страстной природой («овладеть» ею) и потому уже не ставит ни во что преимущества мирского порядка (сословность, богатство, образованность, интеллект и пр.), некогда питавшие и поддерживавшие его гордость. Само собой разумеется, что это овладение человеком своей природной сущностью предполагает отнюдь не подавление ее особенных качеств, но как бы волевое *дисциплинирование* их согласно степеням духовной значительности. Как справедливо заметил еще Б.М. Энгельгардт, «стать совершенным должен был тот слишком широкий человек, об уничтожении которого так скорбел Митя Карамазов, и стать им, не отрекаясь от жизни, не на путях самоистязания, но на путях преображения всего себя через достижение чистоты и духовности своих желаний и полной внутренней свободы»[13, с. 104].

Анализ природы человека дополняется у Ф.М. Достоевского исследованием особенностей русского человека вообще и русского интеллигента в

особенности. Так возникает проблема «широкости» как особого ментального свойства, присущего очень многим русским и придающим специфический колорит отечественным нравам и моральному сознанию. Не укладывающаяся ни в какие внешние формы (поведение, быт, привычки и пр.), «широкость» есть чрезвычайно сложный, быть может, даже уникальный в своем роде способ самоощущения и самовыражения человека, поражающий исключительной открытостью его всем самым смелым возможностям, которые встречаются ему в эмпирическом и трансцендентном бытии: Богу и дьяволу, добру и злу, добродетели и пороку, любви и ненависти и пр. Эти антиномические колебания природы человека, свидетельствуя об исключительно большом диапазоне его душевных переживаний, в то же время указывают на крайнюю дезорганизованность его духовного мира, где решительно всем стихиям предоставлено и время, и место: «...тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут»⁶. Являясь негативным выражением жизненной силы, «широкость», как и всякая избыточность, воспроизводит в России дискретное состояние культуры. Не успев исчерпать себя, одни формы жизни чрезвычайно быстро сменяются другими, оставляя человека в полном смысле слова наедине с самим собой: вне устойчивых социальных институтов, моральных и гражданских понятий, семьи и религии. Не веря ни во что, кроме очередной «идеи», отечественный интеллигент практикует крайне опасный вид «широкости» – интеллектуальное доктринерство, сутью и смыслом которого становится безудержное социальное экспериментаторство – вплоть до откровенно пропагандируемого разрушения России. Неподражаемо описанное Достоевским в «Бесах», оно привлекло к себе внимание многих отечественных мыслителей. Но, пожалуй, наиболее ядовито высказался по его поводу В.В. Розанов, не позволивший обольстить себя никакими «идейными» прожектами: «Страна поворачивается по нужде, по голоду, по холоду, по завоеванию ее соседями (Петр Великий), по бессилию или избытку силы: но она не “поворачивается” ни ради какой книги, пусть самой истинной и великолепной: п.ч. что же это за чудовищный деспотизм и чудовищное книжничество, если бы народы “бежали” сюда и “бежали” туда, когда “написана такая-то книга”...»[14, с. 271].

Однако, по убеждению Достоевского, с «широкостью» российского интеллигента невозможно справиться *разом*, одномоментным волевым порывом, заставив его «перепрыгнуть» из состояния духовного негативизма в сферу христианской традиции с ее ясным и глубоким видением Высшего и Совершенного. Особенно интересна в этом плане следующая запись Достоевского в подготовительных материалах к «Бесам»: «Архирей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок.)

– А вдруг нельзя?

– Нельзя. Из ангельского дела будет бесовское» [15, с. 195].

⁶ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 105.

Будучи характернейшей особенностью национального сознания, «широкость» чрезвычайно глубоко укоренена в личности «русского скитальца» и прежде всего в том, что составляет ее основное жизнеопределяющее содержание: в психике (чувствах, страстях, эмоциях – всем том, что обычно называют «душою»), в моральном сознании (нормах, оценках, идеалах), в духовности (представлениях об абсолютной ценности – Боге и связанных с ним метафизических проблемах смысла жизни, свободы, бессмертия). О душевной «широкости» русских, на наш взгляд, наиболее точно сказал В. Шубарт, показавший, как из эмоциональной разбросанности возникают рессентиментные переживания, а из избытка чувств – жестокость: «В русском человеке контрасты – один к другому впритык, и их жесткое трение раздирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью. <...> Русский – это каскад чувств. Одна эмоция внезапно и беспричинно переходит в другую, противоположную. Как много русских песен и танцев, в которых резко сменяют друг друга веселье и грусть! <...> Смена крайностей придает русскому характеру нечто капризно-женственное. Это облегчает обращение к Богу, но одновременно – и вероотступничество, и измену» [16, с. 84–85].

Весьма привлекательная в художественном творчестве, такая «широкость» есть враг житейской устойчивости, серьезных человеческих отношений и всего того, что зовется делом, поступком, любовью. К ее-то преодолению и призывает писатель отечественного интеллигента: «найди себя в себе», т.е. отыщи свою основную эмоцию, свою настоящую страсть, свой главный жизненный нерв, наконец, – и поймешь (хотя бы через скорбь и страдание) свое подлинное душевное ядро и останешься ему верным в самых тяжелых испытаниях. Знающий же свою душу поймет душевное строение своего народа в горе и радости – и разделит их с ним естественно и свободно.

Что касается «широкости моральной», то она выступает как радикальная неспособность слишком многих «русских скитальцев» отличить добро от зла и в сфере мирозерцания, и в области эмпирических отношений. Подобно пушкинскому Онегину, убившему Ленского «просто от хандры» («...Почем знать, может быть, от хандры по мировому идеалу, – иронизировал Достоевский, – это слишком по-нашему, это вероятно» [17, с. 140]), они желают сосуществовать и в добре, и в зле в одинаковой мере, переходя из одного морального состояния в другое «просто так» – по порыву или своеволию. Эти колебания нравственной амплитуды могут совершаться без всякой рефлексии, но с холодным и гордым сознанием своего *права* на них как свидетельства своей особой личностной исключительности. «Правда ли, – допрашивает Шатов Ставрогина, – будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?» [18, с. 96].

Трагической особенностью этого типа «широкости» является полнейшая невозможность «дисциплинировать» его какими-либо внешними приемами: педагогическими воздействиями в детстве и ранней юности, общественным

остракизмом в зрелые годы или еще того более – участием родных и близких во время всей жизни человека. Очень хорошо понимавший моральную поляризованность отечественного интеллигента, Достоевский полагал, что она может быть преодолена только обращением его нравственного самосознания к абсолютному духовному Авторитету как единственному критерию дозволенного и недозволенного в области человеческих отношений.

Ф.М. Достоевский, по существу, был одним из немногих, кто понимал, что усвоение каждым народом тех или иных моральных понятий глубоко опосредовано его ментальным складом и потому не может быть внедрено «сверху» как некая единая «цивилизующая» программа. Так, в области «различия добра и зла» русский (к сожалению или к счастью) не может руководствоваться ни утилитарными соображениями, ни безусловностью долга, ни идеей универсального морального закона, какими бы значительными они не казались другим народам. Устойчивость нравственных понятий поддерживается здесь только на духовном уровне⁷ (коль скоро есть Абсолютный Идеал на небе, значит, как бы вопреки всему, существует и возможность подражать ему на земле – святостью, воинской доблестью, гражданским подвигом, семейными и личными добродетелями). Следовательно, знаменитое обращение писателя к отечественному интеллигенту «подчини себя себе» означает: подчини свою моральную широкость своему же собственному духовному идеалу и научись различать добро и зло, как это делал народ, воспринявший великие традиции восточного христианства. «Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать», – заявляет Шатов Ставрогину и пророчествует: «Идет новое поколение прямо из сердца народного...», дел и поступков которого ни одному из «русских скитальцев» не дано будет «узнать» в реальности...⁸

Преодолевший «широкость» моральную стоит перед еще более сложной задачей – преодоление «широкости» духовной. Представляя собой весьма распространенное явление, духовная «широкость» есть одновременное подчинение человека двум поляризованным духовным инстанциям – духовности *восходящей*, ведущей в Божественные сферы, и духовности *нисходящей*, опускающей сознание и волю человека к inferнальным мирам. Согласно христианской апологетике, подобное состояние духа есть свидетельство его распада, и в известном смысле оно может быть квалифицировано как особый вид болезни, крайне тяжелой по своим жизненным последствиям. «Перенести я притом не могу, – исповедуется Алеше Митя Карамазов, – что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы» [1, с. 106].

Принимая весьма причудливые формы, духовная «широкость» отнюдь не является антиномическим состоянием сознания, колеблющимся между Богом

⁷ Это убеждение разделял И.А. Ильин. Особенно убедительно представлено оно в его трактате «О сопротивлении злу силою».

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 98 [18].

и Дьяволом, с непременным *выбором* либо той, либо другой духовной альтернативы. Наоборот, человеческий дух здесь ведет себя как истинный диалектик, как хитрец-философ, не утверждающий ничего в полной мере и не отрицающей ничего слишком радикально, а значит, сослужающий двум различным господам по мере надобности. От всех призывов «разобраться в себе» («Какое соглашение между Христом и Велиаром? – читаем у апостола Павла. – <...> Какая совместность храма Божия с идолами?» [7, 2 Кор. 6; 15, 16]) он решительно уклоняется и кончает тем, что практикует откровенное идолопоклонство, избирая в качестве божества продукты человеческого разума. Именно в обоготворении кумиров отечественный интеллигент не знает себе равных, о чем с горьким сарказмом писал М. Волошин:

На дне души мы презираем Запад,
Но мы оттуда в поисках богов
Выкрадываем Гегелей и Марксов,
Чтоб, взгромоздив на варварский Олимп,
Куриль в их честь стираксою и серой
И головы рубить родным Богам,
А год спустя – заморского болвана
Тащить к реке, привязанным к хвосту [19, с. 249].

Как никто другой из своих современников, Достоевский предчувствовал, что именно этот тип «широкости» станет первопричиной целого цикла социокультурных катастроф, которые суждено будет пережить России в XX столетии. Недисциплинированная, хаотичная, мятущаяся духовность «русского скитальца» роковым образом повлияет на судьбу страны, ибо следуя ей, он не только изменяет своему историческому предназначению, но и искажает пути родной культуры, лишая ее традиций, норм и устоев, а главное – преемственности во всех областях человеческих отношений. Подменяя высшее низшим и путая духовность с идейностью, он обесценивает продукты своей творческой деятельности, а вместе с ними свой статус в обществе и свое человеческое достоинство. Растянутое на долговременную историческую перспективу, такое положение дел рискует стать нестерпимым, если, по глубочайшему убеждению Достоевского, отечественный интеллигент не «овладеет», наконец, необъятным пространством своего же собственного духа. Согласно основаниям православной аскетики, такое «овладение собой» есть медленное, упорное, неуклонное до категоризма оформление духа волей, воспитание у него способности *избирать* и *служить*, снисходить и повиноваться.

О необходимости волевой закалки русского духа писали многие отечественные философы, но, пожалуй, особое внимание уделили ему именно правоведы (Б.А. Кистяковский, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев и др.), указавшие, в частности, что бесценностная и беспредметная духовность, извращая представления человека о высшем и должном, дезорганизует содержание его правосознания – в идее справедливости, порядка, вины, воздаяния и пр. «Метафизическая бездна», «беспредельное» отнюдь не являются высшими

метафизическими стихиями, – указывал Н.Н. Алексеев. – <...> Хаотическое и беспредельное есть стихия различных возможностей, не воплотившихся еще в действительности, не достигших актуализации; это есть неопределенная *полнота возможностей* – и только. <...> И тот процесс поднятия и очищения русской хаотической души, о котором с такой любовью говорит Достоевский, есть несомненно процесс преодоления хаоса. Это есть процесс “самосохранения”, “самоспасения”, “восстановления”» [20, с. 104]. Само собой разумеется, что речь здесь идет не только о восстановлении природы человека, но и о *восстановлении* всей отечественной культуры в целом как едином духовном задании, в той же мере обращенном к Европе, в какой принадлежит самой России.

Эта *широкость* национального сознания взаимосвязана с тем, что мы называем гордостью или самомнением. В этическом смысле русская гордость есть чрезвычайно любопытный феномен, и в основном она представляет собой исключительную самоуверенность человека, лишенного твердых культурных оснований. По существу, это есть постоянное «изобретение велосипедов» и отсутствие глубокой потребности в ученичестве. По Достоевскому, русские, у которых обнаруживается такая гордость, в основном – очень плохие ученики. Они плохо усваивают знания и общекультурные ценности, так как не уважают авторитеты. По существу, любой такой русский глубоко уверен, что он как-нибудь поднатужится и переплюнет любой авторитет: «<...>Покажите вы ... русскому школьнику карту звездного неба, о которой он до тех пор не имел никакого понятия, и он завтра же возвратит вам эту карту исправленную» [1, с. 502].

Причем речь здесь идет о понимании себя именно в ценностном плане, к чему собственно моральные представления имеют самое непосредственное отношение. Так, согласно Достоевскому, русский сможет прорваться к нравственной правде о себе только в том единственном случае, если очищение его нравственной природы пройдет через глубокое духовное страдание. Неслучайно его постоянное внимание к замечательному суждению Спасителя: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» [7, Ин. 12; 24]. Будучи одной из самостоятельных тем в этической антропологии Достоевского, *страдание* несомненно имеет колоссальное духовное и нравственное значение. Как духовно-этический феномен, оно чрезвычайно многомерно, исполнено разных смыслов и оттенков, и в этом качестве особенно интересно для морально-чуткого сознания. Обладая чрезвычайной проницательностью в отношении мира человеческих страстей и переживаний, Достоевский, во-первых, не мог не заметить, что именно страдание способно раскрыть подлинную природу ценностей, их качественную определенность. Действительно, только испытав страдание, мы начинаем по-настоящему осознавать, что есть истина и что есть ложь. Далее, через страдание мы начинаем понимать и собственные ценности как таковые, и собственное место на земле, проще говоря, мы обретаем самих себя, обретаем целостность своего «я». Поэтому если каждый из нас *не умрет* в страдании и скорбях, т.е. не уничтожит в себе этого ветхого Адама с его гордыней,

претензиями, раздражением на близких, бессмысленной злобой и пр., то и не сможет никогда прорваться к своей подлинной нравственной природе и, соответственно, измениться сам и повлиять позитивным образом на окружающий мир. Нельзя не отметить, что в целом Достоевский рассматривал страдание, быть может, даже в онтологическом плане, делая «В записках из подполья» далеко идущий вывод о том, что оно есть единственная причина возникновения человеческого сознания. В гносеологическом же плане именно оно освобождает нас от самых ложных и бессмысленных мифов, связанных с нашим национальным бытием и нашей нравственной природой. Поэтому, согласно воззрениям великого писателя, именно русским действительно следует идти путем Христа, т.е. путем духовно-нравственного кенозиса, возвышения в самозамалении через духовно-нравственное страдание, благодаря которому они наконец избавятся от ложных представлений о себе и обретут себя в традиции, культуре и морали.

Мы считаем необходимым констатировать следующее: как этик, Достоевский был убежден в том, что человек не способен к выработке неких должных оснований своего существования до тех пор, пока не изменит свой антропологический состав, т.е. не переделает свою личность. И только после этого, т.е. после изменения нравственной природы, у него действительно может появиться полноценная этическая теория и серьезные нравственные убеждения, но не наоборот. У плохого (т.е. «невыделанного») человека, говоря обыденным языком, не может быть хорошей морали и уж тем более устойчивых моральных представлений. По существу, они способны возникнуть только у личности, прошедшей особый процесс духовного становления, и в этом смысле моральность как таковая (быть может, даже антропологическая способность к ней) есть следствие некой сложной духовной «дрессуры» (т.е. все той же «выделки»). До тех пор пока человек не сможет перегореть и переплавиться духовно, он не будет готов к восприятию этических ценностей и, в соответствии с ними, определенных социально-гражданских понятий, норм и убеждений.

Всякий исследователь этических воззрений Ф.М. Достоевского может рассчитывать на их адекватное прочтение, интерпретацию и изложение, подчеркивающих оригинальность и глубину философии морали великого писателя, при условии понимания неразрывной связи в его учении нравственности с духовно-метафизическими основаниями бытия и природой человека, что нашло отражение и в его художественных произведениях и публицистике.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. 512 с.
2. Преподобный старец оптинский Варсонофий. Поучения // Оптина Пустынь. Русская православная духовность. М., 1997. 392 с.
3. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. 448 с.
4. Достоевский Ф.М. Письма 1832–1859 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28, ч.1. Л., 1985. 552 с.

5. Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М., 1971. 728 с.
6. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. 460 с.
7. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового завета. 926 + 296 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. 528 с.
9. Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. М., 2001. 488 с.
10. Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. 432 с.
11. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1878 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1983. 470 с.
12. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Киев, 1991. 392 с.
13. Энгельгардт Б.М. Идеологический роман Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. М.; Л., 1922. 358 с.
14. Розанов В.В. Мимолетное // Русская идея / сост. М.А. Маслин. М., 1992. 496 с.
15. Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 11. Л., 1974. 416 с.
16. Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. 446 с.
17. Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 136–149.
18. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. 408 с.
19. Волошин М. Россия // Стихотворения и поэмы. Екатеринбург, 1992. 400 с.
20. Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999. 340 с.

References

1. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Karamazovy brothers], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete works in 30 vol., vol. 14], Leningrad, 1976, 512 p.
2. Prepodobnyy starets optinskiy Varsonofiy. Poucheniya [Lecture. Optinsky blessed monk Varsonophy.], in *Optina Pustyn'. Russkaya pravoslavnaya dukhovnost'* [Optina Pustyn. Russian orthodox spirituality], Moscow, 1997, 392 p.
3. Laut, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskoy izlozhenii* [Philosophy of Dostoyevsky in systematic presentation], Moscow, 1996, 448 p.
4. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma 1832–1859 gg. [Letters 1832–1859], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28, ch. 1* [Complete works in 30 vol., vol. 28, part 1], Leningrad, 1985, 552 p.
5. *Literaturnoe nasledstvo. T. 83. Neizdannyy Dostoevskiy. Zapisnye knizhki i tetradi 1860–1881 gg.* [Literary heritage. Vol. 83. Unpublished Dostoevsky. Notebooks and work books 1860–1881 years], Moscow, 1971, 728 p.
6. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete works in 30 vol., vol. 6], Leningrad, 1973, 460 p.
7. *Bibliya. Svyashchennoe Pisanie Vekhogo i Novogo zaveta* [The Bible. Scripture of the old and New Testament]. 926 + 296 p.
8. Kant, I. Osnovy metafiziki нравственности [The basis of metaphysics of morality], in Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of practical reason], Saint-Petersburg, 1995, 528 p.
9. Svyatitel' Ioann Zlatoust. *Izbrannyye poucheniya* [Selected lecture], Moscow, 2001, 488 p.
10. Dostoevskiy, F.M. Zapisnaya knizhka 1864–1865 gg. [Sketch book 1864–1865], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 20* [Complete works in 30 vol., vol. 20], Leningrad, 1980, 432 p.
11. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1878 g. [The writer's diary of 1878 yr.], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete works in 30 vol., vol. 25], Leningrad, 1983, 470 p.
12. Losskiy, Vl. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi* [Sketch of the mystical theology of the Eastern Church], Kiev, 1991, 392 p.

13. Engel'gardt, B.M. Ideologicheskiy roman Dostoevskogo [Dostoevsky ideological novel], in Dostoevskiy, F.M. *Stat'i i materialy* [Articles and materials], Moscow; Leningrad, 1922, 358 p.
14. Rozanov, V.V. Mimoretnoe [Ephemera], in *Russkaya ideya* [The Russian idea], Moscow, 1992, 496 p.
15. Dostoevskiy, F.M. Besy. Podgotovitel'nye materialy [Preparation materials], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 11* [Complete works in 30 vol., vol. 11], Leningrad, 1974, 416 p.
16. Shubart, V. *Evropa i dusha Vostoka* [Europe and the soul of the East], Moscow, 1997, 446 p.
17. Dostoevskiy, F.M. Pushkin (Ocherk) [Pushkin (Sketch)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete works in 30 vol., vol. 26], Leningrad, 1984, pp. 136–149.
18. Dostoevskiy, F.M. Besy [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete works in 30 vol., vol. 10], Leningrad, 1974, 408 p.
19. Voloshin, M. Rossiya [Russia], in *Stikhotvoreniya i poemy* [Verses and poems], Ekaterinburg, 1992, 400 p.
20. Alekseev, N.N. *Osnovy filosofii prava* [Fundamentals of philosophy of law], Saint-Petersburg, 1999, 340 p.