

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук

На правах рукописи

Корбелла Катерина
Творчество Ф.М. Достоевского в католической рецепции:
Романо Гуардини, Диво Барсотти, Луиджи Джуссани

Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук
Специальность 5.9.1 — Русская литература и литературы народов Российской
Федерации

Научный руководитель:
доктор филологических наук
Касаткина Т.А.

Москва
2025

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Контекст рецепции личности и творчества Ф.М. Достоевского в католическом мире.....	29
1.1. Исторические предпосылки рецепции творчества Ф.М. Достоевского католическими мыслителями в XX–XXI вв.....	34
1.2. Достоевский как собеседник и соратник современного христианина.....	41
1.3. Авторская позиция Достоевского: вопросы и ответы.....	49
Глава 2. Р. Гуардини — родоначальник комментирования Достоевского в католической религиозно-философской критике	62
2.1. Католическое мирозерцание («Weltanschauung») как горизонт герменевтической работы Р. Гуардини.....	63
2.2. Работа Р. Гуардини «Религиозные фигуры в произведениях Достоевского. Эссе о вере».....	83
2.3. «Идиот» Достоевского в прочтении католических мыслителей.....	113
Глава 3. Романы Ф.М. Достоевского как «священная мистерия»: взгляд Д. Барсотти.....	139
3.1. Работа Д. Барсотти «Достоевский. Христос — страсть жизни».....	140
3.2. «Преступление и наказание» в работах Д. Барсотти и Р. Гуардини.....	160
Глава 4. Личность и творчество Достоевского в католической гомилетике: случай Л. Джуссани.....	179
4.1. Об отношении Л. Джуссани к литературе.....	181
4.2. Эйсегеза слов Достоевского в работах Л. Джуссани.....	186
4.3. Джуссани и «символ веры» Достоевского.....	196
4.4. Воспитательный потенциал произведений Достоевского	208

Заключение.....	214
Список литературы.....	218

Введение

В XX в. известные представители католицизма обращались к художественной литературе, открывая для себя ее способность передавать религиозный опыт особым образом, который отличается от обычных структур философского и богословского высказывания. Факт этого обращения зафиксирован в истории науки, однако он остается пока еще малоизученным, особенно с филологической стороны¹. Подчеркнем, что речь идет о таких крупных мыслителях, как Р. Гуардини (R. Guardini, 1885–1968), А. де Любак (H. de Lubac, 1896–1991), Х.У. фон Бальтазар (H.U. von Balthasar, 1905–1988) и др., существенно повлиявших на современное самосознание Католической церкви. Ф.М. Достоевский — не просто единственный русский писатель, которому в этом контексте уделяется исключительное внимание: его присутствие в работах католических мыслителей, обращавшихся к художественной литературе, выделяется и на фоне других, не русских авторов. При том что список рассматриваемых писателей может варьироваться у разных исследователей, Достоевский вместе с Данте фигурирует чуть ли не у каждого². Этот факт представляет особый интерес для исследователей русской литературы, позволяя увидеть еще одну из областей такой востребованности русского писателя, при которой он не просто встраивается в другую культуру, но оказывается в ней новым формирующим ее фактором.

В произведениях Достоевского католические мыслители замечают актуальное для себя слово и поэтому стараются услышать его голос как можно отчетливее, чтобы вступить с ним в диалог. В ряде случаев этот диалог воплощается в полноценных исследованиях, которые можно отнести к некоему гибриднему

¹ На русском языке это явление отчасти исследовано через призму компаративистики немецкоязычных литератур в: *Бакин Н.* Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945–1955). М.: Языки славянской культуры, 2013. 416 с.

² Интерес также вызывает католическая французская литература XX в. (Ж. Бернанос, Ш. Пеги, П. Клодель), а среди немецкоязычных авторов особое внимание уделяется немецким романтикам.

пространству, объединяющему литературоведение, философию и теологию. Таковы труды Р. Гуардини и Д. Барсотти (D. Barsotti, 1914–2006), нацеленные на экзегезу творчества Достоевского. Первый в 1932 г. издает в Германии исследование «Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs Großen Romanen»³, собравшее его тексты, посвященные творчеству Достоевского; второй в 1996 г. публикует в Италии книгу «Dostoevskij. La passione per Cristo»⁴. Другие авторы не говорят о писателе непосредственно, но о его важности для них свидетельствуют цитаты или упоминания его имени внутри текстов, не ему посвященных: такие случаи, когда слово Достоевского актуализируется в католической гомилетике, представляют собой своеобразный процесс его *эйсегезы*⁵. Это явление здесь рассматривается на примере работ Л. Джуссани (L. Giussani, 1922–2005), в которых творчество Ф.М. Достоевского используется для создания собственного пастырского высказывания.

История католической рецепции Ф.М. Достоевского в XX–XXI вв. поднимает проблемы, ключевые как для теологической, так и для филологической науки, не последний здесь — вопрос о взаимоотношениях между разными областями исследования, о том, как духовные мыслители могут говорить о художественной литературе в своих работах и как художественная литература может стать местом особого богословского высказывания. Однако, несмотря на кажущуюся

³ *Guardini R.* Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen. Leipzig: Jakob Hegner, 1932. 377 S. Расширенная версия работы появляется в 1939 году. См.: *Guardini R.* Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. 316 S.

⁴ *Barsotti D.* Dostoevskij. La passione per Cristo. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 1996. 246 p.

⁵ Термины *экзегезы* и *эйсегезы*, используемые в библеистике (см.: *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Издательство ПСТГУ, 2011. С. 22–23), применяются здесь к художественному тексту согласно тому, что написала Т.А. Касаткина: «Что делает и чего хочет постструктурализм? Постструктуралист хочет наблюдать, почти как биолог, естественную жизнь текста в ее развитии. Он хочет видеть, как потенции, которые заложены в тексте, расцветают иными смыслами. То есть он надстраивает смыслы над текстом. Упрощая, можно сказать, что он задается как раз вопросом о том, как отразится текст в читателе, как читатель сможет развернуть посеянные в тексте/посеянные в читателе текстом смыслы. (В современной библеистике этот тип работы с текстом называется *эйсегеза*, от др.-греч. εἰσήγησις «введение» (смысла в текст). Но субъект-субъектный метод предполагает движение в другую сторону. В сторону того, что называется в библеистике *экзегезой*, от др.-греч. ἐξήγησις «толкование», буквально — «выведение» (смысла из текста). В этом случае исследователь движется от границ текста не вовне, надстраивая смыслы, — он движется от границ текста внутрь и вглубь. Его не будет интересовать, что еще можно из этого вырастить. Его будет интересовать та ткань, которая уже состоялась». *Касаткина Т.А.* Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. С. 37–38.

междисциплинарность, предлагаемая работа целиком относится к области филологии, поскольку в центре ее находятся вопросы *о функциональности литературы, о читательском восприятии и о герменевтике художественного текста Ф.М. Достоевского*. Тексты католических авторов здесь исследуются не с точки зрения собственно богословия, а с точки зрения читательской рецепции художественных произведений и самой личности Достоевского.

Рассуждения Гуардини по поводу места его исследований в современном ему академическом мире помогают понять отличительную черту его читательского запроса: «В начале века слово “наука” обозначало или естественные науки, или историю. В католической среде ситуация не отличалась от общей <...>. “Научно” заниматься богословием означало обнаруживать, что говорилось в какое-то время или какой-то личностью о каком-то вопросе. Однако это меня никогда не интересовало и до сих пор меня не интересует. <...> меня интересовало не то, что люди говорили о христианской истине, а то, что истинно»⁶. Устремленность к истине, о которой говорит Гуардини, характеризует все проанализированные работы и определяет их методологические особенности, прежде всего — внимание к авторскому голосу. Услышать голос автора важно, чтобы справедливо судить о нем и войти в диалог с ним. Вопрос об авторской позиции в XX в. последовательно вытесняется из поля зрения литературоведения, вплоть до объявления «смерти автора» в конце 1960-х гг. Католическим мыслителям, наоборот, важно понять, чем живет Достоевский: они чувствуют его близким и значимым, им очевидно, что в его произведениях присутствует подлинная христианская глубина. Для анализируемых авторов чтение Достоевского — жизненно важное дело, в том смысле, что оно имеет прямое отношение к необходимости познавать смысл существования, к возможности его подлинного проживания. Именно присутствие оценки, потребность в верификации прочитанного, посредством которой толкование произведения

⁶ *Guardini R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 25.*

становится диалогом с его автором об истине, связывает католическую экзегезу творчества Достоевского с его католической *эйсегезой*.

Попытка понимания влечет за собой поиск путей вхождения в текст. В случае Р. Гуардини этот поиск ведется согласно принципам, разработанным им в течение семнадцати лет преподавания в Берлине с 1923 г. до 1939 г. Однако даже тогда, когда у автора нет осознанной рефлексии о собственном методе (как в случае Д. Барсотти), можно заметить, как предельное уважение к голосу другого определяет, хотя бы в идеале, позицию комментатора по отношению к тексту. Из этого следуют две взаимосвязанные особенности в работах Гуардини и Барсотти. Во-первых, внимание к связи деталей с целым, типичное для герменевтического подхода. Во-вторых, из вопроса об авторской позиции вытекает вопрос об инструментах, которыми доносят эту позицию до читателя, то есть вопрос о художественном методе автора. Подход, основанный на этих принципах, позволяет Гуардини и Барсотти в ситуации острой нехватки инструментария (незнание или поверхностное знание языка, культурного контекста и пр.) заметить (порой почти интуитивно) аспекты, которые касаются содержания произведений и художественного метода Достоевского и присутствие которых в XXI в. будет доказано русской достоевистикой уже исключительно филологическими методами.

Примечательно, что вышеупомянутые принципы: интерес к выявлению авторской позиции, возвращение к герменевтическому методу как наиболее адекватному для решения такой задачи, следующая за этим необходимость исследовать художественный метод автора — начиная с конца 1990-х становятся ключевыми для российской достоевистики. Как и в случае католической рецепции, они тесно связаны с вопросом о духовном содержании произведений Ф.М. Достоевского. К.А. Степанян так писал об этом явлении: «В последнее десятилетие средним поколением отечественных достоевистов (Т. Касаткина, В. Захаров, А. Гачева, Б. Тихомиров) активно разрабатывается принципиально новая концепция творческого метода Достоевского — “реализма в высшем смысле”».

Метод этот представляет собой воссоздание в художественном произведении реального бытия во всей его полноте — от метафизических высот до мельчайших эмпирических деталей, в постоянном взаимопроникновении миров иного и посюстороннего, евангельской истории и происходящего сейчас в тесных каморках Санкт-Петербурга. О том, что главным в творчестве Достоевского является именно это, писали и раньше, начиная с Серебряного века, но теперь под этим углом зрения исследуется поэтика Достоевского: раскрывается, *каким образом* он это делает, *как* осуществляется это взаимопроникновение»⁷. Сейчас, пятнадцать лет спустя, протагонисты этого «среднего поколения» стали лидирующими специалистами в российской и мировой достоевистике. Эти исследователи, как и католические богословы, намерены услышать автора спустя долгие годы после того, как его объявили «мертвым» или же привязали его голос к определенному идеологическому содержанию⁸. Для этого они обращаются к герменевтике, иногда заново переосмысливая ее, как в случае Т.А. Касаткиной, разрабатывающей «субъект-субъектный метод» чтения⁹. Как и для Гуардини, говорившего о работе с текстом как о попытке пристального взгляда, для них работа с текстами Ф.М. Достоевского в идеале является «созерцанием», которое позволяет видеть вещь в ее полноте и исключительности: то есть является «теорией» в этимологическом смысле этого слова.

⁷ Степанян К.А. Рецензия. Б.Н. Тихомиров. «Лазарь! гряди вон!». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении // Вопросы литературы. 2006. № 6. См. также: Проблема «реализма в высшем смысле» в творчестве Достоевского. Круглый стол // Достоевский и мировая культура. Альманах. 2004. № 20. С. 43–96.

⁸ О сложности освобождения от страха идеологизации автора после советского времени пишет Б.Н. Тихомиров: «В названии статьи содержится теоретическое понятие “художественный метод”. В последнее время не однажды приходится сталкиваться с тем, что у многих отечественных специалистов, особенно старшего поколения, существует острая идиосинкразия на этот термин. Его воспринимают и оценивают чуть ли не как искусственное теоретико-литературное порождение эпохи социалистического реализма — “ведущего художественного метода советской культуры”. Я, напротив, не склонен преувеличивать “советскость” этого понятия. Тут есть серьезная опасность с грязной водой выплеснуть ребенка». Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 8.

⁹ См. ее монографии: Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. 336 с.; Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2023. 432 с.

Раз заметив эти параллели, неудивительно обнаружить, что отсылки к книгам Р. Гуардини «Человек и вера», изданной по-русски в 1994 г. в Брюсселе, и Д. Барсотти «Достоевский: Христос — страсть жизни», изданной в Москве в 1999 г., достаточно часто появляются в работах Т.А. Касаткиной, К.А. Степаняна, Б.Н. Тихомирова. Можно, конечно, остановиться на самой очевидной причине актуальности книг Р. Гуардини и Д. Барсотти — на их внимании к христианскому содержанию произведений Ф.М. Достоевского, которым все упомянутые исследователи так или иначе заняты. В России к его осмыслению возвращаются в 1990-х гг., в постсоветское время, тогда как на Западе в течение всего XX в. оно находило свою нишу вне литературной критики, а именно — в философской и богословской (не только католической) рецепции. Вполне вероятно, именно из-за этого указанные книги привлекли внимание исследователей. Однако при более пристальном взгляде оказывается, что католическая рецепция Ф.М. Достоевского не только оберегала духовное содержание его произведений, но и сохраняла и развивала определенный метод, раскрывающий это содержание. Таким образом, история этого явления поднимает вопросы, до сих пор значимые для филологии: о способах, посредством которых литература может стать местом особого богословского высказывания, имеющего практическое воздействие на читателя, а также об исследовательских подходах, позволяющих подобные высказывания заметить и изучить. Анализ описанных проблем определяет **актуальность** предлагаемой работы.

Целью настоящего исследования является изучение рецепции Достоевского католическими мыслителями как вовлеченными читателями, выявление в их восприятии произведений писателя как методологических, так и содержательных аспектов, до сих пор актуальных для разрешения вопроса о духовном содержании его творчества.

Для достижения цели поставлены следующие **задачи**: 1) определить место выбранных авторов (Р. Гуардини, Д. Барсотти, Л. Джуссани) в истории рецепции

творчества Ф.М. Достоевского в католическом мире; 2) выявить вопросы, с которыми католические мыслители обращаются к творчеству Ф.М. Достоевского, рассмотреть их обусловленность историческим контекстом; 3) проанализировать работы Р. Гуардини («Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben») и Д. Барсотти («Dostoevskij. La passione per Cristo») в контексте антропологических, философских и теологических концепций авторов, выявляя методологические особенности каждого из них; 4) проанализировать опору на тексты Ф.М. Достоевского в католической гомилетике на примере работ Л. Джуссани; 5) выявить в рассмотренных материалах наиболее обоснованные, оригинальные и интерпретационно продуктивные суждения о творчестве Достоевского, касающиеся и содержания произведений, и творческого метода автора, — в частности, путем сравнения с толкованиями других читателей-католиков (философов и богословов) и с достижениями современной достоевистики.

Объектом исследования является католическая рецепция творчества и личности Ф.М. Достоевского на примере трех авторов: Р. Гуардини, Д. Барсотти, Л. Джуссани.

Предметом исследования являются интерпретации указанными авторами религиозного содержания произведений Ф.М. Достоевского, полученные в результате анализа художественного способа передачи этого содержания.

Материалом исследования служат труды выдающихся католических мыслителей, в которых Ф.М. Достоевский предстает и как объект исследования, и как авторитетный собеседник по антропологическим, философским и богословским вопросам. В центре работы находятся книга Р. Гуардини «Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben» («Религиозные фигуры в произведениях Достоевского. Эссе о вере»)¹⁰ и книга Д. Барсотти «Dostoevskij. La

¹⁰ *Guardini R. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. 316 S.* Русский перевод, основанный на первом, неполном издании: *Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 8–324.*

passione per Cristo» («Достоевский. Страсть ко Христу»)¹¹, целиком посвященные русскому писателю. Последняя глава опирается на разные тексты католического священника и воспитателя Л. Джуссани: в частности, на первые две книги его фундаментальной трилогии «PerCorso» («Путь»): «Il senso religioso» («Религиозное чувство»)¹² и «All'origine della pretesa cristiana» («У истоков христианского притязания»)¹³. Используются также менее известные тексты Л. Джуссани (статьи, выступления, курсы духовных упражнений). Нами привлекались также работы других авторов, обращавшихся к Достоевскому: «Le Drame de l'humanisme athée» («Драма атеистического гуманизма»)¹⁴ А. де Любака и два текста Х.У. фон Бальтазара: сравнение Ницше и Достоевского, содержащееся в монографии «Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen» («Откровение немецкой души: исследования в области изучения конечных установок»)¹⁵, и страницы, посвященные «Идиоту» в зрелом фундаментальном труде «Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik» («Слава Господа. Богословская эстетика»)¹⁶. В главе, посвященной Гуардини, внимание уделяется и другим работам автора, прежде всего, его исследованиям творчества Данте¹⁷. В главе, посвященной Д. Барсотти, материалом служили также неизданные расшифровки его выступлений,

¹¹ Barsotti D. Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. 264 p. Русский перевод: Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни / пер. с ит. Л. Харитонов. М.: Паолине, 1999. 247 с.

¹² Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR, 2016. 220 p. Русский перевод: Джуссани Л. Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / пер. с ит. Е. Глинка. М.: Христианская Россия, 2000. 193 с.

¹³ Giussani L. All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso. Milano: Rizzoli, 2012. 149 с. Русский перевод: Джуссани Л. У истоков христианского притязания. «Путь». Книга вторая / пер. с ит. Н. Тюкалова. М.: Христианская Россия, 2010. 151 с.

¹⁴ De Lubac H. Le drame de l'humanisme athée. Paris: Spes, 1945. 412 p. Русский перевод: Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. 302 с.

¹⁵ Balthasar H.U. von. Nietzsche et Dostojewskij // Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Freiburg: Johannes Verlag, 1998. Bd. II. S. 202–409.

¹⁶ Balthasar H.U. von. Der Christ als Idiot // Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 535–548.

¹⁷ Guardini R. Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien. Erster Band. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, Paderborn: F. Schöningh, 1995. 112 S.; Guardini R. Landschaft der Ewigkeit. Dantestudien. Zweiter Band. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, Paderborn: F. Schöningh, 1996. 199 S.

посвященных Достоевскому¹⁸. Были привлечены также тексты других католических авторов, в частности речи папы Франциска (Хорхе Марио Бергольо, Jorge Mario Bergoglio). Материалы были прочитаны на русском, итальянском и/или английском языках. Материалы, переведенные с немецкого и французского языков, сравнивались с оригиналом¹⁹.

Степень изученности

Постановка проблемы на пересечении разных областей знания, с одной стороны, позволяет обнаружить незамеченную прежде нишу в научном пространстве, которую исследование заполняет, с другой — у каждой из этих областей своя история изучения. Постараемся здесь указать на основные из них.

Что касается вопроса **о связях литературы и богословия, как они развивались на Западе в XX в.**, необходимо упомянуть работу Н.А. Бакши, монографию «Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945–1955)»²⁰. Исследование напрямую касается того культурного пространства, о котором говорится здесь, хотя оно обращается не только к католическим, но и к протестантским авторам (писателям и теологам). Работа содержит ряд интересных замечаний²¹ и богата библиографией, которая освещает состояние изучения вопроса на немецком языке. Однако она отличается от данного исследования в двух главных аспектах. Во-первых, Н.А. Бакши занята в основном не тем, как религиозные мыслители толкуют художественную литературу, а обращением художественной литературы к религиозной тематике, что исследуется через призму компаративистики в немецкоязычном пространстве. Во-вторых, что

¹⁸ Благодарю архив Диво Барсотти (Archivio Divo Barsotti) и А. Болоньези (A. Bolognesi) за возможность ознакомиться с текстами.

¹⁹ Перевод, если не указано иначе — мой. Благодарю Т.В. Ильясову и Дж. Корбеллу за работу с немецкоязычными источниками и А.Ю. Шилову за редакторскую работу.

²⁰ *Бакши Н.А.* Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945–1955). М.: Язык славянской культуры, 2013. 416 с.

²¹ К примеру, исследуется значимость фигуры «poeta vates», поэта-пророка в немецкоязычных странах в поствоенное время: тема, которая соприкасаются с выявленным здесь обращением к Достоевскому как «пророку».

важнее, у нас с Н.А. Бакши разные **теоретические основы**: для нее важна *дифференциация* между художественным и богословским дискурсами, основанная на различии художественной и религиозной сфер²², тогда как в данном исследовании художественный образ рассматривается не только как особый способ выражения богословского содержания, но и как инструмент передачи религиозного опыта. Такое видение искусства является центральным в работах Т.А. Касаткиной²³, которые служат методологической и теоретической основой данного исследования — и которые Н.А. Бакши отклоняет²⁴. В этом ракурсе — принятом, в частности, в работе Касаткиной «Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского»²⁵ — мы рассматриваем вопрос о **функциональности литературы** (влиянии художественного текста на читателя), существенный для нашей работы. Важно напомнить, что в последние десятилетия исследователи теории литературы (и искусства) все чаще обращаются к проблеме рецепции художественных произведений. Среди видных фигур, развивавших это направление, можно назвать Р. Ингардена²⁶, В. Изера²⁷, У. Эко²⁸, Х.У. Гумбрехта²⁹.

²² Бакши определяет свою позицию по этому поводу на первой странице автореферата работы по той же теме: «Художественная и религиозная сфера культуры глубоко различны по своей сути, целям, задачам. Однако несмотря на различия, у них имеются общие конститутивные особенности, способствующие в определенные исторические периоды их сближению». *Бакши Н.А.* Взаимодействие художественного и религиозного дискурсов: на материале немецкоязычных литератур Германии, Австрии и Швейцарии в послевоенный период (1945—1955): автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук: специальность 10.01.08 Теория литературы. Текстология. Москва, 2016. С. 3. См. также: *Бакши Н.А.* Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945–1955). М.: Язык славянской культуры, 2013. С. 43 и дальше.

²³ *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004; Касаткина Т.А. Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015; Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / отв. ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019; *Касаткина Т.А.* «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского. Москва: ИМЛИ РАН, 2023. 432 с.

²⁴ См.: *Бакши Н.А.* Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945–1955). М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 37–39. Заметим, что исследовательница отказывается от русской «религиозной филологии» всецело, не различая разные (иногда существенно отличающиеся друг от друга) подходы авторов, приписанных к этому направлению.

²⁵ См.: *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 116–124.

²⁶ См.: *Ingarden R.* Das Literarische Kunstwerk. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972. 455 S. На русском языке см.: *Ингарден Р.* Исследования по эстетике / пер. с польского А. Ермилова и Б. Федорова. М.: Издательство Иностранной литературы, 1962. 572 с.

Следует упомянуть работы, посвященные **конфессиональной рецепции творчества Ф.М. Достоевского в широком смысле**, т.е. исследования, которые обращаются к католическому, но одновременно и к протестантскому и/или православному восприятию Достоевского. М. Шульт (M. Schult) рассматривает это явление опять-таки в немецкоязычном контексте³⁰, обращаясь, в частности, к работам Р. Гуардини, однако, больше внимания уделяется протестантским теологам — К. Барту и Э. Турнайзену. Шульт отмечает «функциональный подход» Турнайзена и шире — всей протестантской рецепции Достоевского, а также отсутствие осознанно выраженной позиции по вопросу об отношениях богословия и литературы³¹; согласно исследователю, в Германии философия, литература, религия восприняли Достоевского до того, как литературоведение приобрело инструменты, чтобы понять автора. Вопрос о богословской критике Ф.М. Достоевского поднимается Л. Жаком (L. Žak) в статье, опубликованной в коллективном труде «Abitare il Mistero»³². Исследователь так объясняет цель своей работы: «Движимый убеждением в многообещающей плодотворности связи между литературой и богословием, я скорее заинтересован в размышлении о причинах положительного и широкого восприятия творчества Достоевского многочисленными богословами всех

²⁷ См.: Iser W. Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1976. 358 S. На русском языке см.: *Изер В.* Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология / Сост. И.В. Кабанова. М.: Флинта: Наука, 2004. С. 201–225.

²⁸ См.: Eco U. Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi. Milano: Bompiani, 1979. 239 p. На русском языке см.: *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. и итал. С. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2007. 502 с.

²⁹ См.: Gumbrecht H.U. Production of Presence. What Meaning Cannot Convey. Stanford: Stanford University Press. 200 p. На русском языке см.: *Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 184 с.

³⁰ Schult M. Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis. Göttingen; Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 502 S.; Schult M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum // Dostoevsky Monographs. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. С. 163–193; Шульт М. «Он оставил нам пыл и цитатку». К рецепции Достоевского швейцарскими богословами // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бахши, К. Толстой. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 92–106.

³¹ Schult M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum // Dostoevsky Monographs. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. С. 172.

³² Žak L. “Il Romanzo Come Teologia”. Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij // Abitare il mistero / a cura di F. Bergamino. Roma: Edizioni Santa Croce, 2017. Pp. 17–48.

конфессий и о причинах его актуальности для богословия сегодня. Ограничивая эту широкую тему, я попытаюсь показать, в частности, что такая рецепция и актуальность во многом зависят от специфической манеры — свойственной повествовательному искусству Достоевского, особенно проявленной в форме романа, — с которой русский писатель ставит и развивает свою трактовку религиозных тем»³³. Исходя из этой цели, Жак рассматривает творчество Достоевского в контексте современного ему богословия и в исследованиях таких православных авторов, как митр. Антоний (Храповицкий) и М.М. Тареев; затем обращается к католическому и протестантскому восприятию творчества Достоевского в поисках причин, которые делают его актуальным для богословия. Здесь, как и в других работах, посвященных взаимоотношению богословия и литературы в католическом мире, акцент поставлен на способности художественной литературы рассказывать истории, тогда как в настоящем исследовании центральным является понятие художественного образа. Оставим в стороне вопрос о трудах, посвященных православным авторам и русским религиозным философам, занимавшимся комментированием творчества Ф.М. Достоевского. Он требует отдельного внимания, и границы нашей работы не позволяют рассмотреть длинную историю его изучения. Стоит, однако, выделить недавно изданные статьи Н.Н. Подосокорского о рецепции Ф.М. Достоевского у митр. Антония Сурожского³⁴, поскольку они тесно пересекаются с тематикой последней главы данного исследования: присутствие Ф.М. Достоевского в современной христианской гомилетике.

Вопрос о католической рецепции поднимается в работах, посвященных **национальной рецепции творчества Ф.М. Достоевского**. Книга Р. Гуардини

³³ Ibid. P. 22.

³⁴ Подосокорский Н.Н. «Одновременно я открыл Евангелие и Достоевского». Митрополит Сурожский Антоний о Достоевском // Достоевский: материалы и исследования. СПб: Нестор-История, 2024. Т. 24. С. 173–196; Подосокорский Н.Н. Богословие Ф.М. Достоевского в восприятии митрополита Антония Сурожского // Тайна присутствия: Бог в мире и человеке: IX Международная конференция по наследию митрополита Антония Сурожского 22–24 сентября 2023 г. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2024. С. 116–149.

косвенно упомянута в обзоре В.В. Дудкина и К.М. Азадовского³⁵; более развернутый комментарий к ней находится в статьях А.Б. Криницына «Достоевский в Германии»³⁶ и С. Алоэ (S. Aloe) «Достоевский в итальянской критике»³⁷. В работе А.Б. Криницына Р. Гуардини упоминается в разделе «Восприятие Достоевского немецкой церковью», где исследуются работы как католических, так и протестантских авторов. Криницын говорит о запаздывании католической рецепции по сравнению с протестантской и обращает внимание на защитную позицию некоторых католических критиков перед антикатолическими высказываниями Достоевского, в частности, в связи со страницами поэмы о Великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы». Работа С. Алоэ интересна тем, что, говоря о склонности к философскому и религиозному толкованию творчества Достоевского на итальянской почве, автор подчеркивает важную роль, которую в этом играл немец Р. Гуардини. Алоэ пишет: «Мы не можем включить в этот перечень знаменитого философа Р. Гуардини (R. Guardini), рожденного в Италии, но сформировавшегося как исследователь в Германии; тем не менее не должны остаться незамеченными совпадения его мировоззрения, основанного на католицизме, с общим фоном культуры страны его происхождения. В любом случае книга Гуардини о Достоевском была переведена на итальянский язык именно в те годы, когда в Италии начали развиваться религиозно-философские исследования творчества русского писателя, и она имела в этом процессе первостепенное значение»³⁸. Эти слова частично объясняют почему существенная часть литературы, посвященной книге Р. Гуардини, была написана на итальянском языке (см. ниже).

³⁵ Дудкин В.В., Азадовский К.М. Достоевский в Германии // Ф.М. Достоевский: Новые материалы и исследования. М.: Наука, 1973. Т. 86. С. 659–740.

³⁶ Криницын А.Б. Достоевский в Германии // Достоевский и XX век / под ред. Т. А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Том 2. С. 178–249.

³⁷ Алоэ С. Достоевский в итальянской критике // Достоевский: материалы и исследования. 2013. Т. 20. С. 3–24.

³⁸ Там же. С. 12.

В 2005 г. вышла книга итальянского исследователя Э. Римоли (E. Rimoli) «Libertà alla prova. Commento teologico alla *Leggenda del Grande Inquisitore*»³⁹. В ней поэма о Великом инквизиторе становится полем для **сравнительного анализа разных теологических толкований творчества Достоевского**. Внимание автора сосредоточивается на католических, православных и протестантских теологах и религиозных мыслителях, обратившихся к этим страницам романа «Братья Карамазовы». Римоли не только систематизирует существующие материалы, но также, исходя из них, предлагает читателю интерпретацию поэмы, указывая на теологию как на «наиболее подходящее и подлинное направление [ее] истолкования»⁴⁰. Среди других он упоминает и анализирует интерпретацию Р. Гуардини. Важно отметить, что страницы книги Гуардини, посвященные Великому инквизитору, всегда наиболее привлекали внимание исследователей. Анализируя их, Римоли положительно оценивает несколько отдельных аспектов, как, например, внимание автора «к месту поэмы в общей структуре повествования»⁴¹, но все-таки не соглашается с его выводами о том, что Христос Ивана — это совсем не Тот Христос, в Которого верит Церковь. Схожую позицию можно найти в книге Б.Н. Тихомирова «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». В ней российский исследователь структурирует главу «*Христос и истина* в поэме Ивана Карамазова “Великий инквизитор”» частично как диалог и полемику с католическим автором. Согласно Б.Н. Тихомирову, Гуардини первым указал на отсутствие связи между Христом и Отцом в представлении Инквизитора (что оценивает и К.А. Степанян⁴²), но с его выводами автор исследования не соглашается⁴³.

Католическая рецепция Ф.М. Достоевского как отдельное явление никогда не изучалась. С.М. Капилупи (S.M. Capilupi) рассматривает ее кратко в

³⁹ Rimoli E. Libertà alla prova. Commento teologico alla *Leggenda del Grande Inquisitore*. Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2015. 244 p.

⁴⁰ Ibid. P. 223.

⁴¹ Ibid. P. 72.

⁴² Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Кирга, 2010. С. 316.

⁴³ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 92–124.

статьях «Достоевский, Италия и католицизм: три возможные перспективы»⁴⁴ и «Dostoevskij e il cattolicesimo: memorie di un dialogo culturale»⁴⁵, однако он сосредоточивается исключительно на восприятии Достоевского католическими философами, такими как С. Дживоне (S. Givone), Л. Парейсон (L. Pareyson), и др. Большую часть текста он посвящает противоположному явлению — восприятию католицизма у Достоевского⁴⁶. Стремление Капилупи рассматривать эту тему параллельно с рецепцией творчества Ф.М. Достоевского в католицизме нам представляется не особо плодотворным: вопросы разные и требуют разных подходов. В предлагаемой работе отношение рассматриваемых авторов к высказываниям Ф.М. Достоевского и его героев о католицизме описано там, где это необходимо, однако оценка этих высказываний и/или выяснение их значения в контексте мировоззрения писателя не входят в цели и задачи исследования. Вопрос о причинах интереса католического мира к творчеству русского писателя поднимал С. Альберто (S. Alberto) в небольшой статье на итальянском языке «Dostoevskij letto da un cattolico»⁴⁷. О влиянии Ф.М. Достоевского на формирование такой известной личности Католической церкви, как папа Франциск, в частности, о преемственности между Р. Гуардини и римским понтификом в их толковании русского автора, написал Х.Л. Нарваха (J.L. Narvaja)⁴⁸. Тема статьи пересекается с вопросом о присутствии Ф.М. Достоевского в католической гомилетике, но он не является для автора стержневым.

Обращаясь непосредственно к текстам, которые служат материалом данного исследования, среди работ, посвященных книге **Р. Гуардини**, мы находим большое

⁴⁴ Капилупи С. Достоевский, Италия и католицизм: три возможные перспективы // Достоевский и мировая культура. Альманах. 2007. № 23. С. 175–194.

⁴⁵ Capilupi S.M. Dostoevskij e il Cattolicesimo: memorie da un dialogo culturale // Ricerche Slavistiche. 2012. 10 (56). Pp. 75–98.

⁴⁶ См. также: Дживоне С. Достоевский и Ницше в толковании Луиджи Парейсона (предисловие и комментарий С. М. Капилупи) // Acta Eruditorum. 2021. № 38. С. 54–56.

⁴⁷ Alberto S. Dostoevskij letto da un cattolico // La Nuova Europa. 2012. № 4 (364). Pp. 5–9.

⁴⁸ Narvaja J.L., S.I. Il concetto “mitico” di popolo. Papa Francesco lettore di Dostoevskij // Dostoevskij. Gli scritti della Civiltà Cattolica. Roma: La Civiltà Cattolica, 2021. Pp. 92–104. Сборник — специальное издание итальянского журнала ордена Иезуитов по случаю 200-летия рождения писателя.

количество рецензий и предисловий к изданиям на разных языках, написанных богословами, философами и филологами⁴⁹. В 2003 г. филолог Дж. Гини (G. Ghini), специалист по творчеству Достоевского, выступил с докладом «Guardini e Dostoevskij: “Se Dio non c’è, tutto è permesso”» на конференции в Вероне. В докладе отмечены несколько важных элементов: диалогичное взаимодействие работы Гуардини с текстом, его глубокое уважение к слову писателя. Также отмечается близость некоторых суждений Р. Гуардини к теории М.М. Бахтина о полифоническом романе⁵⁰. В 2010 г. на немецком и итальянском языках вышла диссертационная работа Л. Кастанджи (L. Castangia) «Il mondo religioso di Dostoevskij: Romano Guardini interprete dello scrittore russo»⁵¹. Работа разделена на две части. В первой исследуются три романа из Пятикнижия: «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы»; в каждом обнаруживается одна ведущая тема: красота, любовь, жертва; понятие религиозности используется как «ключ» к творчеству Достоевского. Во второй части анализируется книга Гуардини о Достоевском в отношении к наследию Гуардини в целом, и рассматривается, с одной стороны, как главные понятия философии и богословия Гуардини отражаются в этом труде, с другой, как работа над произведениями русского автора повлияла на мышление немецкого богослова. Необходимо также упомянуть работы итальянского философа С. Дзукала (S. Zucal). Ему принадлежит исследование «Romano Guardini e la metamorfosi del religioso tra moderno e post-moderno: un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche»⁵², написанное в 1990 году и посвященное герменевтике Гуардини, по материалам о Гёльдерлине, Достоевском и Ницше. В начале работы Дзукал утверждает, что «герменевтическая деятельность Гуардини, и в тех случаях, когда

⁴⁹ См. обзор в: Castangia L. Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Università degli studi di Cagliari. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari. 2011. Pp. 283-290.

⁵⁰ Ghini G. Guardini e Dostoevskij: “Se Dio non c’è, tutto è permesso”. Conferenza presso l’associazione Romano Guardini a Verona. 15 dicembre 2003.

⁵¹ Castangia L. Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Università degli studi di Cagliari. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari. 2011. 491 c.

⁵² Zucal S. Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno: un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche. Urbino: Quattro Venti, 1990. 505 p.

она обращалась к великим философам <...> и когда его целью являлась великая литература <...> часто недооценивалась по сравнению с работами более спекулятивного характера, философского или богословского содержания», однако, она является ключевой для понимания всего наследия автора⁵³. Исследователю принадлежат также две статьи, непосредственно посвященные работе о Достоевском⁵⁴.

В России Гуардини привлек внимание скорее как философ⁵⁵, в частности, большой резонанс имел его труд «Конец нового времени», о котором писал С.С. Аверинцев⁵⁶. В 2009 г. он вышел в новом переводе; в том же номере журнала ИНИОН РАН⁵⁷ был опубликован и новый перевод книги о Достоевском, однако предисловие к нему является лишь справочным. В рамках исследований о Достоевском, цитирующих Гуардини, стоит упомянуть работу Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание»⁵⁸. На русском языке вопрос о герменевтике художественных произведений у Гуардини поднимается переводчиком А.В. Перцевым в предисловиях к русским изданиям трудов о Данте⁵⁹ и

⁵³ Ibid. P. 10–11.

⁵⁴ Zucal S. Romano Guardini e il Cristo silenzioso dell'apostata // Il Grande Inquisitore: attualità e ricezione di una metafora assoluta / a cura di R. Badii, E. Fabbri. Milano; Udine: Mimesis, 2013. Pp. 159–168; Zucal S. Introduzione // Il mondo religioso di Dostoevskij. Brescia: Morcelliana, 2022. Pp. 7–55.

⁵⁵ См.: Аверинцев С.С. Гвардини, Романо // Новая философская энциклопедия: в 4 томах. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом «Мысль», 2010. С. 487; Аверинцев С.С. Гвардини // София—Логос. Словарь / под. ред. ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 154–156; Прокопенко В.В. Романо Гвардини: встреча с Сократом // Гвардини Р. Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон» / пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 5–63.

⁵⁶ Аверинцев С.С. О книге Гвардини «Конец Нового времени» // Современные концепции культурного процесса на Западе. М., 1976. С. 184–207.

⁵⁷ Эон. Альманах старой и новой культуры / РАН. ИНИОН. Центр гуманитарных науч.-информ. исслед. Отдел культурологии; Отв. ред. Гальцева Р.А. М., 2009. Вып. 9: Романо Гвардини. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского; Конец Нового времени. Попытка найти свое место. 300 с.

⁵⁸ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1953. 411 с.

⁵⁹ Перцев А.В. Тринадцать лет откровения: «Божественная комедия» Данте глазами теолога и философа Романо Гвардини // Гвардини Р. «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи / пер. с нем., предисл. А.В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 5–51. См. также: Перцев А.В. Данте Алигьери и принципы католического литературоведения // Credo New. 2019. № 1 (97). URL: <https://credo-new.ru/archives/1609> (дата обращения 01.02.2024).

Гёльдерлине⁶⁰, в обоих случаях представляя русскому читателю содержательный обзор жизни и работ Гуардини. В них, однако, исследователь рассматривает работы Гуардини по литературе как «стратегию» автора по обращению в христианство и приучению молодых людей к вере⁶¹. Этот подход представляется ошибочным, поскольку Гуардини не был заинтересован в апологии католицизма, о чем он открыто заявлял: он обращался к литературе не потому, что она может увлечь студентов, а в силу собственной нужды в диалоге с великими мыслителями.

О книге Д. Барсотти «Dostoevskij. La passione per Cristo» на итальянском языке писали Ф. Кастелли (F. Castelli)⁶², С. Дживоне⁶³, К. Фиаски (C. Fiaschi)⁶⁴, однако они ограничивались пространством статей или предисловий. Совсем недавно в Италии была опубликована диссертационная работа А. Болоньези (A. Bolognesi), посвященная отношениям Барсотти с русским православием, где рассматривается в том числе его восприятие творчества Достоевского⁶⁵. Примечательно, что в работах западных исследователей (Э. Римоли, С. Алоэ, Л. Жака) книга Д. Барсотти, хотя и упомянута в библиографии, обходится без отдельного анализа. Вероятно, отсутствие исследований, посвященных этому тексту, обусловлено его более свободным, непринужденным стилем изложения, который приближает его к публицистическому творчеству — особенно на фоне строгой последовательности, характерной для Гуардини и более поддающейся анализу. В российском литературоведении, в противовес этой нехватке, очевидна частота упоминаний Д. Барсотти в контексте исследований о Ф.М. Достоевском. Б.Н. Тихомиров цитирует Барсотти

⁶⁰ Перцев А.В. Поэт как свидетель бытия: Феноменологогерменевтическое толкование поэзии Ф. Гёльдерлина // *Гвардини Р. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность* / пер. с нем., вст. статья: Перцев А.В.; пер. стихов: Пургин С.И. СПб.: Наука, 2015. С. 446–486.

⁶¹ Перцев А.В. Тринадцать лет откровения: «Божественная комедия» Данте глазами теолога и философа Романо Гвардини // *Гвардини Р. «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи* / пер. с нем., предисл. А.В. Перцева. С. 18.

⁶² Castelli F. Divo Barsotti esegeta di Leopardi e Dostoevskij // *Don Divo Barsotti: le tracce di un carisma. Comunità dei Figli di Dio, Settignano, Firenze 2008. С. 71–92.*

⁶³ Givone S. Prefazione // Barsotti D. *Dostoevskij. La passione per Cristo*. Milano: San Paolo, 2018. С. 5–9.

⁶⁴ Fiaschi C. *Dostoevskij, la passione per Cristo* // *Divo Barsotti. Poesia e contemplazione*. Panzano in Chianti (FI): Comunità di San Leolino, 2008. Pp. 141–178.

⁶⁵ Bolognesi A. *Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti*. Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. 384 p.

преимущественно в связи с вопросом о христологии Достоевского и об отношениях Христа и истины в его творчестве. Цитаты приводятся в сносках, и Барсотти проявляется таким образом как полускрытый, но все-таки важный собеседник в этом вопросе⁶⁶. К.А. Степанян неоднократно цитирует Барсотти в своем труде «Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского»: при анализе поэмы о Великом инквизиторе (в этом случае он упоминает и Гуардини) и «Идиота». Для К.А. Степаняна работа Барсотти — «очень интересный труд»⁶⁷; Т.А. Касаткина в интервью определила ее как «замечательную книжку»⁶⁸.

О методе работы **Л. Джуссани** с литературой в 2018 г. вышла статья Дж. Масперо (G. Maspero)⁶⁹ в рамках коллективной монографии о его богословском наследии.

Новизна диссертационной работы обусловлена тем, что при растущем числе исследований, уделяющих особое внимание духовному содержанию произведений Достоевского, все еще не существует обоснованного представления о том, как рассматривали этот вопрос католические критики. В ней впервые описывается рецептивный контекст — ситуация Церкви, в рамках которой возникает читательская потребность в творчестве Ф.М. Достоевского; выявляются вопросы, которые католические мыслители обращают к нему. Труды Р. Гуардини и Д. Барсотти впервые рассматриваются в свете особенностей мышления и метода работы с текстами, свойственных каждому автору. Впервые вводится в поле русской науки и в контекст филологических исследований большое количество материалов, посвященных творчеству Достоевского, недоступных на русском языке. Впервые проведен сравнительный анализ разных толкований романов «Идиот» и

⁶⁶ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 28–48.

⁶⁷ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Кирга, 2010. С. 188.

⁶⁸ Боровик А. Путеводитель ко Христу для не читавших Евангелия. Беседа о Достоевском с культурологом Татьяной Касаткиной. URL: <https://pravoslavie.ru/87599.html> (дата обращения: 01.02.2024).

⁶⁹ Maspero G. «Non più s'inventan gli uomini, ma sono». Cristocentrismo letterario e introduzione alla realtà secondo don Giussani // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. Pp. 389–420.

«Преступление и наказание» в католической критике. Новой также представляется попытка описать и проанализировать (на примере отдельного автора — Л. Джуссани) усвоение художественного слова Ф.М. Достоевского для его использования в католической гомилетике.

Теоретическая значимость работы определяется тем, что в ней представлены и проанализированы разные методы работы с художественным текстом, несущим в себе богословское содержание, и разные аспекты читательского запроса к такому тексту. Интерес католических мыслителей к выявлению авторской позиции Ф.М. Достоевского в то время, когда вопрос о ней не ставился ни в советском, ни в западном литературоведении, обогащает работы Р. Гуардини и Д. Барсотти рядом методологических приемов и понятий, важных для достоевистики (и для литературоведения в целом) сейчас, когда этот вопрос заново выходит на первый план. Анализ упоминаний имени Достоевского и его произведений в искусстве католической гомилетики (на примере Л. Джуссани) позволяет рассмотреть особый путь освоения творчества Ф.М. Достоевского, его востребованность и плодотворность в культурных пространствах, отличающихся от того, в котором оно создано.

Практическая значимость работы определяется тем, что ее результаты могут быть использованы при изучении 1) проблем функциональности литературы и читательского запроса к художественному тексту; 2) богословского содержания художественной литературы; 3) католической рецепции творчества Ф.М. Достоевского; 4) рецепции творчества Ф.М. Достоевского на Западе; 5) богословского содержания творчества Ф.М. Достоевского. Также они могут использоваться в соответствующих вузовских курсах.

Теоретико-методологическая база исследования

Работа опирается на разные методы исследования, принятые в гуманитарных науках: исторический, биографический, герменевтический.

Исторический и биографический фон исследования создается благодаря обращению к трудам по истории и богословию Католической церкви в XX в., а также биографов отдельных ее деятелей (работы А. Маркетто, П.Б. Михайлова, Х.Б. Герл-Фальковиц, А. Савораны, А. Болоньезы, и др.). Поскольку исследование является филологическим, в нем сделан упор на герменевтический подход и предпринята попытка герменевтического прочтения тех текстов, в которых слово Достоевского толкуется (Р. Гуардини, Д. Барсотти) или же используется как часть собственного высказывания (Л. Джуссани). После проведения такого анализа ставится вопрос о соответствии или несоответствии комментариев католических мыслителей авторской позиции Достоевского, как она была описана в трудах российских ученых последних тридцати лет. В частности, ориентиром для данного исследования послужили работы Т.А. Касаткиной, где художественный метод Достоевского рассматривается в связи с вопросом о его богословии, а также К.А. Степаняна⁷⁰, Б.Н. Тихомирова⁷¹, исследовавших религиозный фундамент творчества писателя. Под руководством Т.А. Касаткиной в 2021 г. вышла коллективная монография, посвященная вопросу о богословии Ф.М. Достоевского, исследуемом филологическими методами⁷².

В основу герменевтического анализа текстов Р. Гуардини, Д. Барсотти, Л. Джуссани, Ф.М. Достоевского положен субъект-субъектный метод исследования литературы и культуры, разработанный Т.А. Касаткиной и изложенный в книге «Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания». Поскольку предметом исследования являются методологические особенности работы Р. Гуардини, Д. Барсотти и Л. Джуссани с художественными текстами, учитывались и в определенной мере использовались свойственные каждому автору

⁷⁰ Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М.: Раритет, 2005. 512 с.; Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Кирга, 2010. 400 с.

⁷¹ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. 504 с.

⁷² Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021.

методы и теории, согласно принципу, выраженному М.М. Бахтиным: «Понять — это значит найти его <понимаемого> собственную меру и мерить его этой мерой (а не чуждой ему)»⁷³.

Положения, выносимые на защиту

1. Творчество Ф.М. Достоевского оказало значительное влияние на мышление ключевых фигур католической культуры XX в., став фактором формирования среды, сопровождавшей Второй Ватиканский Собор и сохраняющей свое значение до сегодняшнего дня. Католическая рецепция личности и творчества Ф.М. Достоевского представляет особый интерес для исследователей русской литературы, поскольку позволяет увидеть яркий пример взаимоотношения русской и западной культур, а также взаимодействия русской литературы с разными областями гуманитарного знания.

2. Католическая рецепция личности и творчества Ф.М. Достоевского развивается в двух главных направлениях, которые можно описать понятиями *экзегезы* и *эйсегезы*. Объединяет эти два направления тот факт, что, вне зависимости от практик работы с текстом, католические авторы всегда сосредоточены исключительно на поиске истины о человеке через диалог с писателем. Этот диалог развивается на фоне конкретных вопросов, возникающих у Католической церкви в XX в. относительно усиливающегося нигилизма современного мира и роли свободы в постижении христианской истины. Эти вопросы ведут к необходимости изыскивать возможность передачи христианской вести не как отвлеченного знания, а как опыта, что, в свою очередь, ставит задачу исследовать способы передачи такого опыта вне его непосредственного жизненного переживания, специфичные для литературы и искусства.

⁷³ Бахтин М.М. Собр. Соч.: в 7 т. М.: Языки славянских культур, 2010. Т. 4 (2): «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965). «Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура)» (1940, 1970). Комментарии и приложение. С. 609.

3. История католической рецепции творчества Ф.М. Достоевского свидетельствует о том, что русский писатель своим творчеством ответил на потребность Католической церкви в литературных произведениях, способных передавать опыт веры через художественные образы. Это явление доказывает, что русский автор в своих произведениях создал пространство, где христианское предание заново актуализируется, позволяя читателю переживать евангельские события в собственном опыте.

4. Родоначальником комментирования Ф.М. Достоевского в католической религиозно-философской критике считают Р. Гуардини, автора книги «*Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben*». Значимым и оригинальным вкладом в дальнейшее развитие этого направления стал труд Д. Барсотти «*Dostoevskij. La passione per Cristo*». Герменевтическая установка анализа — отличительная черта работ Р. Гуардини и Д. Барсотти о Ф.М. Достоевском. Эта установка происходит из их бережного внимания к авторскому голосу и отделяет их от контекста западной филологии, которая во второй половине XX в. провозгласила «смерть автора». Интерес к авторской позиции позволил им заметить важные черты христианского послания художественных текстов Достоевского (касающиеся и его содержания, и способа его выражения) в ситуации, практически непригодной для адекватного толкования художественного текста (незнание языка, культуры, и пр.), опережая при этом как западную, так и русскую достоевистику.

5. Рецепция творчества Ф.М. Достоевского в работах Л. Джуссани, показывает, что, в случае плодотворного процесса эйсегезы, комментарии, на первый взгляд далекие от авторского замысла, всегда обращаются к элементам, которые действительно присутствуют в оригинальном тексте, хотя и в ином виде, и которые комментатор замечает в силу своей конгениальности автору. Когда такой процесс происходит, он способен запустить в филологе, изучающем эти тексты, новый виток герменевтического понимания произведения Достоевского и позволяет

переосмыслить задачи художественного произведения, которое сам писатель задумывал как инструмент преобразования читателя.

Соответствие Паспорту научной специальности

Работа относится к области исследования по специальности 5.9.1 «Русская литература и литературы народов Российской Федерации».

В ней представлен и проанализирован важный этап истории рецепции русской литературы на Западе (см.: задачи № 1, 2, 3, 4 и положения № 1, 2), что соответствует пункту № 25 Паспорта научной специальности 5.9.1: «Россия и Запад: их литературные взаимоотношения».

История католической рецепции Ф.М. Достоевского поднимает ключевой для филологической науки вопрос о взаимоотношениях между литературой и другими видами гуманитарного знания. В частности, в данной работе рассматривается вопрос о том, как духовные мыслители могут говорить о художественной литературе в своих работах и как художественная литература может стать местом особого богословского высказывания. Таким образом, работа раскрывает сложные и глубинные связи между духовной словесностью и светской литературой на примере конкретного историко-литературного явления. Эти аспекты отражены в задачах № 2, 3, 4 и в положениях № 1, 2, 3 и соотносятся с пунктами № 17 («Многообразие связей художественной литературы с сочинениями историков и философской мыслью») и № 18 («Роль духовной словесности в становлении светской литературы») в Паспорте научной специальности.

Вопрос о рецепции творчества Ф.М. Достоевского исследуется здесь с точки зрения функциональности литературы и читательского восприятия, что позволяет рассматривать пути развития произведения, его востребованность и плодотворность в культурных пространствах, отличающихся от того, в котором оно создано (задачи № 2, 3, 4; положение № 2, 3, 4). Также, исследователь ставит перед собой цель определить вклад анализируемых авторов в мировую достоевистику, рассматривая

их как с методологической, так и с содержательной точек зрения, а также выявить их актуальность для современной науки о Достоевском (цель, задача № 5, положение № 4, 5). Оба эти аспекта соответствуют пункту № 21 Паспорта научной специальности: «Методология изучения историко-литературного процесса».

Апробация работы

Основные положения диссертации были изложены в виде докладов на конференциях: Международная научная конференция «Богословие Достоевского» (2019); Всероссийская конференция «Летние чтения в Даровом. Достоевский: проблемы восприятия и толкования» (2020); Международные чтения «Произведения Ф.М. Достоевского в восприятии читателей XXI века» (2021, 2023); Международная конференция «Достоевский в переводах» (2021); Международная научно-практическая конференция «Наука о Достоевском и практика его преподавания в школе и вузе: к 200-летию со дня рождения писателя» (2021); XXXVII Международные Старорусские чтения «Достоевский и современность» (2022); III Международная научная онлайн-конференция «“Преступление и наказание”: современное состояние изучения» (2024).

По теме диссертации опубликовано 9 научных работ, 4 из них — в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК при Минобрнауки РФ.

Публикации по теме диссертационного исследования

Публикации в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК при Минобрнауки РФ:

1. Корбелла К. «Идиот» Ф.М. Достоевского в прочтении католических богословов // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28, № 2. С. 175–184.
2. Корбелла К. Зачем католикам Достоевский? // Русская словесность. 2022. № 6. С. 60–67.

3. *Корбелла К.* «Преступление и наказание» в работах Р. Гуардини и Д. Барсотти // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 2 (22). С. 25–44.

4. *Корбелла К.* Концепт «книга» в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 4 (24). С. 30–54.

Публикации в других научных изданиях:

5. *Корбелла К.* Ф.М. Достоевский в католическом мире (материалы к теме) // Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. М: ИМЛИ РАН. 2021. С. 339–402.

6. *Корбелла К.* Итальянская рецепция романа Ф.М. Достоевского «Подросток» // Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: современное состояние изучения / гл. ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2022. С. 825–843

7. *Корбелла К.* Романо Гуардини: присутствие Христа в текстах Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 2 (6). С. 146–158.

8. *Корбелла К.* Романо Гуардини, читатель Данте и Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3 (7). С. 210–226.

9. *Корбелла К.* Диво Барсотти: человек, Бог и Христос в произведениях Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2020. № 3 (11). С. 140–157.

Глава 1

Контекст рецепции личности и творчества Ф.М. Достоевского в католическом мире⁷⁴

В предлагаемой работе рассматривается католическая рецепция творчества и личности Ф.М. Достоевского на примере трех представителей этого направления: Р. Гуардини, Д. Барсотти, Л. Джуссани. До того, как приступить к анализу, полезно определить специфику выбранного поля исследования и обозначить критерии выбора авторов.

Произведения Достоевского, быстро становившиеся частью культурного наследия не только России, но и всей Европы, с момента появления на Западе естественно входят в диалог с католическим миром: писатели, философы, литературоведы, богословы читают и цитируют его, пишут о нем, спорят с ним, подвергаются его влиянию в своих работах. При этом надо учитывать, что изучение Достоевского зачастую стирает обычно более определенные границы между такими дисциплинами как богословие, философия и литературоведение. Рецепция творчества Достоевского католическими богословами или философами, таким образом, является частью более обширного и малоизученного явления, о котором можно говорить как о его «католической рецепции» вообще. Под этим словосочетанием подразумевается здесь рецепция со стороны мыслителей, для которых принадлежность к Католической церкви невозможно свести к формальному признаку, очередному элементу их биографии, или же к некому смутному культурному фону их работ: она является определяющим фактором их личности, осознанно влияющим на развитие их мировоззрения и деятельности, на поставленные перед собой задачи и на выбранные пути разрешения этих задач. Это далеко не только богословы: к примеру, в случае писателей можно упомянуть

⁷⁴ Материалы данной главы опубликованы в: *Корбелла К. Зачем католикам Достоевский? // Русская словесность. 2022. № 6. С. 60–67.*

П. Клоделя или Ж. Бернаноса, среди философов и литераторов назвать имена Р. Жирара, Л. Парейсона, Ч. Тейлора. Специфика исследуемых здесь авторов прежде всего в том, что они — священники и богословы; их деятельность, даже когда она обращается к литературе или философии, всегда осуществляется в горизонте богословских вопросов и движется поиском ответов на них.

Деятельность всех выбранных авторов оказала непосредственное влияние на формирование самосознания современной Католической церкви. Возможность отслеживать это влияние стала здесь практическим критерием для включения (или исключения) авторов-богословов в исследование. К примеру, здесь не будет рассматриваться работа Йозефа Мюллера, первого католического богослова, написавшего о Достоевском⁷⁵, поскольку ни Мюллер, ни его книга о Достоевском не оставили заметного следа. Исследование сосредоточивается на тех, кому удалось внести оригинальный вклад в католическое богословие XX в. и стать частью его истории. Как правило, это люди, чей основной интерес заключался не только и не столько в исследовании истории богословия и других гуманитарных наук, в систематизации и углублении существующих понятий и концепций, а в поиске личного ответа на основные вопросы бытия, составляющие суть богословия, философии, литературы. С.С. Аверинцев написал: «Есть два направления умственной деятельности, которые могут взаимно соотноситься, могут перекрещиваться и совмещаться в занятиях одних и тех же людей, оставаясь по сути своей различными и лишь относительно соединимыми. Как правило, явственно преобладает либо одно, либо другое. Можно быть историком средневековой философии, и это совершенно определенное занятие: историк есть историк, он не творит философию, он изучает ее пути в прошлом. Его собственная философская

⁷⁵ Müller J. Dostojewski. Ein Charakterbild. Strassburg, München: Carl Bongard, 1903. Работа упомянута в: Криницын А.Б. Достоевский в Германии // Достоевский и XX век / под ред. Т. А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Том 2. С. 240; Schult M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum // Dostoevsky Monographs. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. С. 163–193.

позиция при этом, конечно, важна, но это именно позиция историка, определяющая труд историка, а не какой-то иной труд. Человек, занимающийся историей схоластики, может сам быть католиком, может относиться к персонажам своих исторических штудий более или менее апологетически, но это еще не ставит его самого в один ряд с ними; он может, что встречается на Западе нередко, быть их собратом по монашескому ордену, например, доминиканскому или францисканскому, но не становится их собратом по творчеству в духе схоластики просто потому, что он — историк. Приводить примеры бесполезно: их число слишком велико, а любой выбор будет случайным. Можно, напротив, быть религиозным мыслителем, который в качестве такового решил вернуться к основоположениям средневековой философии»⁷⁶. Все выбранные нами авторы принадлежат ко второму разряду лиц.

Исходя из указанных критериев можно обозначить некоторые вехи в истории рецепции Достоевского в католическом мире. Родоначальник ее — итало-немецкий богослов Романо Гуардини. Его книга «Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben» («Религиозные фигуры в произведениях Достоевского. Эссе о вере»)⁷⁷, вышедшая в 1939 г. как новое и дополненное издание работы 1932 г.⁷⁸, является до сих пор одним из наиболее оригинальных и влиятельных исследований о Достоевском, возникших в католической среде. Наряду с ним необходимо упомянуть схожую по масштабу и глубине замысла работу итальянского монаха и мистика Диво Барсотти: книга «Dostoevskij. La passione per Cristo» («Достоевский. Страсть ко Христу»), вышедшая в 1996 г.⁷⁹

Гуардини и Барсотти занимают особое место в настоящем исследовании, так как они до сих пор лишь двое из католических мыслителей несомненной величины и

⁷⁶ *Аверинцев С.С.* Между средневековой философией и современной реальностью // *Жильсон Э.* Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 473.

⁷⁷ *Guardini R.* Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. 316 S.

⁷⁸ *Guardini R.* Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen. Leipzig: Jakob Hegner, 1932. 377 S.

⁷⁹ *Barsotti D.* Dostoevskij. La passione per Cristo. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 1996. 246 p.

значимости посвятили отдельные и полноценные исследования творчеству Ф.М. Достоевского. Восприятие их работ в русской достоевистике после появления переводов в середине 1990-х гг.⁸⁰ также свидетельствует о ценности и оригинальности их толкования. Рядом с ними здесь рассматриваются работы других католических авторов, которые хоть и обращаются к иным объектам исследования, содержат достаточно развёрнутый анализ одного или более произведений Достоевского. Это — случаи известных богословов ордена иезуитов Анри де Любака и Ханса Урса фон Бальтазара. А. де Любак в книге «*Le Drame de l'humanisme athée*» («Драма атеистического гуманизма»), написанной в 1944 г., исследует современную культуру на основе творчества нескольких главных мыслителей: Ницше, Конта, Фейербаха, Достоевского и частично Кьеркегора⁸¹. В этой работе значительное место уделено сравнению Ницше и Достоевского, которое на несколько лет раньше проводил также молодой Х.У. фон Бальтазар. В 1937–1938 гг. он опубликовал свою диссертационную работу по германистике, защищенную в 1928 г., названную «*Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*» («Откровение немецкой души: исследования в области изучения конечных установок»), где часть исследования, почти двести страниц, занимает это сопоставление⁸². В зрелом возрасте, в 1960-х гг. Х.У. фон Бальтазар еще раз возвращается к Достоевскому, посвящая «Идиоту» несколько страниц в своей фундаментальной работе «*Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*» («Слава Господа. Богословская эстетика», 1961–1969 гг.)⁸³.

Остались за рамками нашего исследования другие работы схожего формата, однако, по значимости автора и глубине замысла меньшего масштаба. Стоит, однако, несколько из них хотя бы упомянуть: статья польского богослова, учителя

⁸⁰ *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. 331 с.; *Барсотти Д.* Достоевский. Христос – страсть жизни / пер. с ит. Л. Харитонов. М.: Паолине, 1999. 247 с.

⁸¹ *De Lubac H.* Le drame de l'humanisme athée. Paris: Spes, 1945. 412 p.

⁸² *Balthasar H.U. von.* Nietzsche et Dostojewskij // *Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen.* Freiburg: Johannes Verlag, 1998. Bd. II. S. 202–409.

⁸³ *Balthasar H.U. von.* Der Christ als Idiot // *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 535–548.

Бальтазара Э. Пшивара «Pascal und Dostojewski» («Паскаль и Достоевский»)⁸⁴; книга бельгийского теолога и литературного критика Чарлза Моллера «Sagesse Grecque et Paradoxe Chrétien» («Греческая мудрость и христианский парадокс»)⁸⁵; работа польского философа и священника Ю. Тишнер «Filozofia dramatu» («Философия драмы»)⁸⁶, книга швейцарского богослова Ханса Кюнга, написанного вместе с писателем Вальтером Йенсом «Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka»⁸⁷ («Поэзия и религия. Паскаль, Грифиус, Лессинг, Гёльдерлин, Новалис, Кьеркегор, Достоевский, Кафка»).

Интересное преломление творчества Достоевского в католическом мире обнаруживается в тех случаях, когда русский писатель присутствует в богословских текстах как источник образов и цитат. Это явление сложнее отслеживать, однако можно упомянуть в качестве примера книгу Карла Адама «Jesus Christus» («Иисус Христос»)⁸⁸, открывающуюся отрывком из подготовительных материалов к «Бесам», и труды священника Ива Конгары, такие как «Jalons pour une théologie du laïcat» («Ориентиры для богословия мирян»)⁸⁹ и «Chrétiens désunis. Principes d'un "Œcuménisme catholique"» («Разделенные христиане. Принципы католического экуменизма»)⁹⁰. Особая сторона этого явления — использование Достоевского в рамках католической гомилетики. Яркий пример такого случая — это речи и проповеди нынешнего папы римского Франциска. В рамках данного исследования это явление показано на примере наследия Л. Джуссани: его работы, в большинстве случаев родившиеся как переработка устных бесед и лекций, одновременно содержащие четкую богословскую концепцию и обращающиеся к широкой публике,

⁸⁴ Przywara E. Pascal und Dostojewski // Stimmen Zeit. 1936. T. 130. S. 56–60.

⁸⁵ Moeller Ch. Sagesse grecque et paradoxe chrétien. Tournai — Paris: Casterman, 1948. 378 p.

⁸⁶ Tischner J. Filozofia Dramatu. Paris: Éditions du Dialogue, 1990. 276 p.

⁸⁷ Jens W., Küng H. Dichtung und Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka. München: Piper, 1988. 327 S.

⁸⁸ Adam K. Jesus Christus. Augsburg: Haas & Grabherr, 1934. 325 S.

⁸⁹ Congar M.-J. Jalons pour une théologie du laïcat. Paris: Cerf, 1961. 683 p.

⁹⁰ Congar M.-J. Chrétiens désunis. Principes d'un "Œcuménisme" catholique. Paris: Cerf, 1937. 401 p.

позволяют исследовать присутствие Достоевского в проповеднической и воспитательной деятельности современной Католической церкви.

1.1. Исторические предпосылки рецепции творчества Ф.М. Достоевского католическими мыслителями в XX–XXI вв.

Как отмечает Л. Жак, «Достоевского прочтут и за ним последуют в первую очередь те богословы, которые были уверены в необходимом возобновлении богословия и, прежде того, Церкви, желающие в этой перспективе налаживать диалог с представителями культуры. Известные зачинатели этой инициативы (Ив Конгар, Анри де Любак, Ханс Урс фон Бальтазар, Романо Гуардини и др.) формируются в общении с творчеством Достоевского, черпая из него многочисленные побудительные импульсы и яркое вдохновение»⁹¹. Таким образом, пишет Жак, «вместе с другими духовными, богословскими, философскими и литературными произведениями XIX — первой половины XX вв., романы Достоевского способствовали рождению и распространению той культурной и духовной обстановки, которая до начала Второго Ватиканского Собора влияла на становление некоторых из ключевых личностей богословского возрождения»⁹².

М. Шульт также связывает обращение немецких католиков к Достоевскому в 1920-х и 1930-х гг. с нуждой в богословском возрождении, сопоставляя это явление с путем протестантского богословия того же времени: «Достоевский послужил <...> теологическим стимулом для католического молодежного движения и движения литургического обновления»⁹³. Эти движения зарождались примерно в то же время, что и диалектическая теология⁹⁴, и подчеркивали мистический характер Церкви.

⁹¹ Žak L. “Il Romanzo Come Teologia”. Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij // Abitare il mistero / a cura di F. Bergamino. Roma: Edizioni Santa Croce, 2017. P. 35.

⁹² Ibid. P. 41.

⁹³ Речь идет о процессе «католического возрождения», происходившего в Германии в 1920-х годах, где ключевую роль играл Р. Гуардини, ставший один из лидеров молодежного движения «Quickborn» и также положивший начало для новой рефлексии о значении литургии.

⁹⁴ Диалектическая теология возникает в протестантских церквях Германии и Швейцарии в 20-е годы XX века. О влиянии творчества Достоевского на его главного представителя К. Барта написали М. Шульт (Шульт М. «Он

Новое религиозное чувство распространялось и пробуждало потребность выйти за собственные рамки и соприкоснуться с искусством, культурой, или богатством восточной церковной традиции. Таким образом, прорыв в Новое время, который обе конфессии пережили в период между 1920 и 1933 гг., можно понимать, вслед за Бальтазаром (1905–1988), как по-разному реализованный отказ от преобладающей до того времени схоластической теологии. При этом католический авангард пошел противоположным путем и открыл вместо бесконечного разрыва между человеком и Богом индивидуальное мышление, радикальную историчность и феноменологию религии. Поиск новых путей шел и за пределами теологии, и такие писатели, как Достоевский, были причислены к новым “Отцам Церкви”, через призму которых возможен критический взгляд на собственную традицию»⁹⁵.

Для того, чтобы лучше понять суждения Л. Жака и М. Шульта, стоит кратко рассмотреть ситуацию Католической церкви в XX в.; для дальнейшего анализа также важно выявить ее связь с нынешним состоянием католического общества. Самым весомым внутрицерковным событием этого времени стал Второй Ватиканский Собор (1962–1965 гг.), однако было бы ошибочно разделять этот период на «до» и «после» Собора. Собор определяет это время не как рубеж, а скорее как момент рефлексии, попытку осознать те «знамения времени», которые уже присутствовали до Собора и после него с каждым годом становились все заметнее. Из интересующих нас авторов Р. Гуардини принял участие в подготовке Собора, А. де Любак — непосредственно в его работе. Заметным стало отсутствие приглашения Х.У. фон Бальтазару. Однако наиболее значимые для Собора вопросы очерчивают горизонт, в котором двигались все.

оставил нам пыл и цитатку». К рецепции Достоевского швейцарскими богословами // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бакши, К. Толстой. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 92–106.); К. Толстая (Толстая К. Теодицея не состоялась: Иван Карамазов в «Послании к Римлянам II» Карла Барта // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бакши, К. Толстой. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 107–123); С. Сальвестрони (Salvestroni S. Dostoevskij e le svolte teologiche del '900 // Protestantismo. 2000. № 55. С. 168–204) и др.

⁹⁵ Schult M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum // Dostoevsky Monographs. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. С. 179. Перевод Т.В. Ильясовой.

Согласно папе Франциску, который попросил верующих обратиться к итоговым документам Собора для подготовки к юбилею в 2025 г.⁹⁶, Собор — это событие, которое «до сих пор не было понятым, прожитым, примененным»⁹⁷. Это значит, что он видит его важность для настоящего времени, которое в известной речи 2015 г. он определил как «не эпоху перемен, а перемену эпохи»⁹⁸. В чем специфика этой наступающей эпохи, уже в начале XX в. написал католический писатель Ш. Пеги⁹⁹: «Впервые, впервые со времени Иисуса мы видели, мы видим, как на наших глазах встает новый мир, если не новый град; складывается новое общество, если не новый град; современное общество, современный мир. Мир, общество устанавливается или, по крайней мере, собирается по частям и растет — после Иисуса, без Иисуса. И что важнее всего, друг мой, не надо этого отрицать, — им это удалось»¹⁰⁰. А. де Любак пишет в начале работы «Драма атеистического гуманизма», казалось бы, продолжая мысль Пеги: «Давайте хотя бы признаем значение этого обстоятельства. Неверно, что человек не может устроиться на земле без Бога. Может. Но верно также то, что он может устроиться без Бога только в борьбе против человека. Самодовлеющий гуманизм, то есть гуманизм исключительный, оборачивается по существу антигуманизмом»¹⁰¹.

⁹⁶ Il Papa: prepararsi al Giubileo riprendendo tra le mani i testi del Concilio // Vatican News. URL: <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2023-02/papa-francesco-introduzione-quaderni-concilio-giubileo-2025.html> (дата обращения: 18.01.2024)

⁹⁷ Francesco. Riscoprire il Vaticano II per affrontare insieme il futuro // Vatican News. URL: <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2022-09/papa-riscoprire-vaticano-ii-libro-roncallimalnati-concilio.html> (дата обращения: 18.01.2024)

⁹⁸ Francesco. Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana. Discorso del Santo Padre. Cattedrale di Santa Maria del Fiore, Firenze. Martedì, 10 novembre 2015. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html (дата обращения: 18.01.2024)

⁹⁹ Интересно, что имя Ш. Пеги часто упоминается католическими авторами рядом с Ф.М. Достоевским. А. де Любак определяет обоих авторов как пророков и ставит их как альтернативу нигилизму Ницше (см. *Де Любак А. Драма атеистического гуманизма*. М.: Христианская Россия, 1997. С. 63–64); С. Альберто, чтобы говорить о значимости Достоевского для современного христианства заимствует слова Х.У. фон Бальтазара о Пеги: «в современном мире никто не говорил более по-христиански, чем он» (*Alberto S. Dostoevskij letto da un cattolico* // *La Nuova Europa*. 2012. № 4 (364). P. 5)

¹⁰⁰ *Пеги Ш. Избранное: Проза. Мистери. Поэзия* / пер. с фр. М.: Русский путь, 2006. С. 87.

¹⁰¹ *Де Любак А. Драма атеистического гуманизма*. М.: Христианская Россия, 1997. С. 5.

Эти две цитаты свидетельствуют о том, что уже в начале XX в. внутри Католической церкви существовало сознание того, что хотя христианский облик общества пока еще внешне держится, само христианство уже давно не является живым источником его жизни. Церковь теряет свой социальный статус, но что страшнее, рискует, в связи с этим, принять ошибочное решение полагаться на внешние формы, то есть, рискует начать думать о возрождении Церкви как о возвращении себе прежней гегемонии в обществе, всеми силами стараясь защитить ее остатки: стратегия, которая характеризовала рубеж XIX–XX вв.¹⁰². От этой оборонительной позиции в итоге отказывается Второй Ватиканский Собор, подчеркивая миссионерскую природу Церкви, призванной, как и Христос, встречать человека везде, где он бы ни находился. Естественно, в этом случае встает проблема: как говорить о Боге в таком обществе, где вопрос о Боге исключен из повестки дня. Однако же сама христианская весть подсказывает путь: говорить о Боге можно через разговор о человеке, созданном по Его образу и подобию и жаждущем Его. Таким образом осуществляется то, что принято называть «антропологическим поворотом» католического богословия¹⁰³. Закрывая Собор 7 декабря 1965 г., папа Павел VI сказал: «Светский гуманизм предстал в ужасающем виде и, в некотором смысле, бросил вызов Собору. Религия Бога, ставшего Человеком, встретила с религией (ибо таковой она является) человека, сделавшего из себя Бога. Что произошло? Столкновение, борьба, анафема? Такое могло бы случиться, однако, этого не произошло. Древняя история Самаритянина стала парадигмой духовности Собора. Его пронизывало огромное сочувствие. Откровение человеческих нужд <...> было в центре внимания нашего Синода. Отдайте ему должное хотя бы за это, вы,

¹⁰² «По-разному были встречены католическим миром испытания в эпоху исторических, культурных, философских и иных вызовов, возникающих, в особенности, после событий Реформации. Пожалуй, подходящим словом, относящимся к тенденции радикализации изолированной жизни церкви до середины XX в. будет слово “отчуждение”. Недоверие к чужому, иному, другому особенным образом исполнялось в папских энцикликах и декретах первой половины прошлого века». *Шешенин Р.К.* Богословская антропология перед христианской вестью: К. Ранер, Х.У. фон Балтазар и Л. Джуссани // Теозстетика: зов красоты / под ред. А.М. Гагинского, Д.В. Хлебникова. М.: Академический проект, 2020. С. 84.

¹⁰³ О том, как этот поворот был по-разному понят и прочитан разными богословами, в частности двумя из интересующих нас авторов, см.: Там же.

современные гуманисты, отказавшиеся от трансцендентности высших вещей, и вы узнаете наш новый гуманизм: мы тоже, мы больше, чем кто-либо другой, чтим человека»¹⁰⁴.

Желание «быть услышанным и понятым» современным человеком ¹⁰⁵, движущее работу Собора, выразилось в одном из его главных (и также наименее понятных) концептов: «аджорнаменто». Историк Собора А. Маркетто подчеркивает, как во все языки этот термин вошел без перевода, чтобы отразить «оригинальность, смысл, и главную для всякого собора задачу соединить *nova* (новое) и *vetera* (старое), Традицию и открытость новизне, или, если угодно, воплощение новизны»¹⁰⁶. Дело не в том, что пришло время отбрасывать все старое ради нового: как пишет П.Б. Михайлов, «под аджорнаменто должно понимать не пересмотр исторического христианства, а возвращение современного христианства к его изначальной природе»¹⁰⁷. Важно в Традиции заново открывать то, что всегда является новым и актуальным: Христа. Именно на этом уровне надо искать причины нового обращения к Отцам Церкви, которое А. де Любак определял словом *ressourcement*, возвращение к истокам¹⁰⁸. Об этой ситуации хорошо написал еще в довоенные годы молодой Х.У. фон Бальтазар: «Для нас ясной была одна вещь, ведь мы были хорошо слаженной, решительной и даже грозной командой: дело заключалось в том, чтобы разобрать те искусственные стены страха, которыми Церковь отгородилась от мира, в том чтобы вернуть ее самой себе ради исполнения

¹⁰⁴ Paolo VI. Ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II. Allocuzione del Santo Padre Paolo VI. Martedì, 7 dicembre 1965. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html (дата обращения: 18.01.2024)

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Маркетто А. Второй Ватиканский Собор. Контрапункт к истории. М.: Духовная библиотека, 2009. С. 7.

¹⁰⁷ Михайлов П.Б. Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 78.

¹⁰⁸ «Вот одна из его [А. де Любака] парадоксальных формул, приоткрывающая богословский метод ресурсмента: «необходимо восходить к самому далекому прошлому, тогда оно окажется самым близким настоящим». И действительно, можно утверждать с полным основанием, что документы Собора показывают торжество теологии ресурсмента. Его постановления разного статуса содержат не только широкое цитирование библейских и патристических источников, но выражают самую сущность христианского богословия – христоцентризм». Там же. С. 83.

ее миссии в мире <...>. Ибо в этом и состояло пришествие Христа, а именно, в искуплении мира, в открытии для него пути к Отцу. Церковь для этого есть лишь средство <...>. Именно этот “пафос” объединил нас, молодых богословов (Фессар, Даниелу, Буйяр и многие другие были с нами) в Лионе вокруг друга и старшего учителя Анри де Любака, открывшего для нас греческих отцов, философскую мистику Азии и современный атеизм <...>. Ведь в том и заключалось для нас значение патристики: это христианство, мыслящее в безграничном пространстве народов мира, несущее надежду на искупление мира»¹⁰⁹.

Та же нужда в откровении того, что всегда новое, призывала вернуться к осмыслению Церкви как мистического тела Христова, живущего в настоящем. Эта тема, которой в своих работах уделяли внимание все упомянутые авторы, напрямую связана с возникновением новых общин и движений, незадолго до или после Собора, среди которых — «Общение и освобождение» Л. Джуссани и «Община чад Божиих» Д. Барсотти. Эти сообщества не создаются вследствие стратегического решения клириков: они рождаются и собираются в силу встречи с живым опытом веры и имеют главной целью ее актуализацию и углубление через непрекращающееся воспитание.

В Католической церкви постепенно растет сознание, что сложившаяся в современном мире ситуация — не препятствие, а возможность заново проживать христианскую весть после долгих лет, когда западный мир считался христианским «по дефолту», где христианская принадлежность «была связана скорее с социальной идентичностью, чем с Богом»¹¹⁰. Раскол между человеком и Богом не касается исключительно или в первую очередь людей, позиционирующих себя как атеисты, наоборот, он зачастую характеризует и верующих, которые также отделяют вечно-

¹⁰⁹ Цит. по: Михайлов П.Б. Г.У. фон Бальтазар и историческая теология // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бакши, К. Толстой. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 140.

¹¹⁰ Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass. and London, Eng.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 506.

Божественное от закончено-человеческого, живя уже не всеобъемлющей верой, а внутри дуализма, раздирающего жизни на части¹¹¹.

Христианская весть не потеряла свою актуальность в современном мире, но христиане призваны заново понять и пережить ее прежде всего для себя, чтобы нести другим. Еще в 1920-х гг. Р. Гуардини говорил с удивлением, наблюдая молодежное движение «Quickborn» (рус. «Родник»): «Начался процесс неизмеримого масштаба: Церковь пробуждается в душах»¹¹². Об этой же ситуации в 1970 г. Йосиф Рацингер, будущий папа Бенедикт XVI, пророчески говорил: «Из кризиса сегодняшнего дня выйдет Церковь дня завтрашнего, которая многое утратит. Она станет небольшой, и ей придется почти все начинать с начала. Она уже не сможет наполнить все те здания, что построила во времена своего процветания. <...> Еще больше, чем прежде, она предстанет как общество свободной воли, в которое можно вступить только, приняв решение. <...> Но внутри всех этих предполагаемых перемен Церковь вновь обретет и уверится в той своей сути, которая всегда была ее сердцем: вере в Троиственного Бога, в Иисуса Христа Сына Божия, ставшего человеком, и в присутствии Духа до конца времен. <...> Это будет внутренне глубоко осознанная церковь, которая не настаивает на своих политических полномочиях и не флиртует как с левыми, так и с правыми. Это дастся ей непросто. <...> Но после испытания этого разделения из внутренне осознанной и простой Церкви польется великая сила. Ведь люди окажутся невыразимо одинокими внутри этого досконально распланированного мира. Они познают самую полную и ужасную бедность, если Бог для них исчезнет, и откроют для себя небольшую общину верующих как что-то совершенно новое — как надежду, которая имеет отношение и к ним, как ответ на вопрос, который они в себе всегда носили.

¹¹¹ См. Пастырскую конституцию «*Gaudium et spes*»: «Этот разрыв между исповедуемой верой и повседневной жизнью многих людей следует считать одним из самых тяжелых заблуждений нашего времени». Пастырская конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*) // Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 2004. С. 490.

¹¹² Цит. по: Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. Р. 170.

Итак, мне представляется несомненным, что Церковь ожидают тяжелые времена. Ее кризис только начался. Нужно быть готовым к значительным потрясениям. Но я абсолютно уверен в том, что останется в конце: не церковь политического культа, но Церковь веры. Она никогда не вернет себе силу общественного влияния в той же степени, что и раньше. Но она зацветет вновь и люди увидят в ней родину, которая дает жизнь и надежду, преодолевающую смерть»¹¹³.

1.2. Достоевский как собеседник и соратник современного христианина

Восприятие Достоевского в католическом мире необходимо рассматривать в контексте этих изменений. Вместе с Отцами Церкви русский писатель сопровождает процесс понимания новой эпохи до сегодняшнего дня. Это неудивительно: как пишет Т.А. Касаткина, «Достоевский телеологически и методологически принадлежит к платонической, а не аристотелевской ветви философии»¹¹⁴, которая заново открывается католическим богословием начиная с XX в. Принадлежность «к философии, создающей не трактаты, а художественные тексты инициатического типа, заставляющие читателя переживать откровение и преображение в процессе чтения»¹¹⁵, объясняет также, почему отношение католических богословов к творчеству Ф.М. Достоевского — не академическое, а жизненное. Об этом свидетельствуют слова Д. Барсотти своим чадам: «Я обратился, потому что я читал Достоевского»¹¹⁶.

Р. Гуардини, осознавая неизбежные ограничения своей работы, тем не менее оправдывает свою попытку «особым намерением, руководившим мною в продолжении всего анализа: цель его состояла для меня не в филологически-

¹¹³ Ratzinger J. Glaube und Zukunft. München: Kösel-Verlag, 1970. S. 122–125. Перевод Т.В. Ильясовой.

¹¹⁴ Касаткина Т.А. Введение // Богословие Достоевского / под ред. Т. А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 15.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Barsotti D. Adunanza del 6 gennaio 1980 a Firenze. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Архивный документ.

гуманитарной трактовке взглядов Достоевского, а во встрече с ним, в диалоге о разных аспектах человеческого бытия»¹¹⁷ и добавляет: «Рассказать, что выступает на первый план при такой встрече, в диалоге о том, что касается нас всех, — иными словами, внести свой вклад в сокровищницу Европы, человеческой и духовной, а тем самым и в познание человеческого духа и сердца — такова цель этой книги»¹¹⁸. Гуардини очень точно подбирает слова, подчеркивая, что возможность внести «вклад в сокровищницу Европы» это — следствие встречи и диалога с русским писателем. Рецепция творчества Ф.М. Достоевского в католическом мире определяется этими словами: «встреча», «диалог»¹¹⁹. Попробуем сейчас рассмотреть этот диалог, задавая себе вопрос: зачем католикам Достоевский? Другими словами, можно ли, при всех отличиях (как жанровых, так и содержательных), обнаружить в комментариях католических мыслителей к работам Ф.М. Достоевского некий основной вопрос, или скорее комплекс вопросов, на который он своим творчеством отвечает? «Творчество Достоевского — мощная помощь к пониманию ситуации веры сегодня»¹²⁰: в чем эта помощь заключается?

Для выполнения поставленной задачи важно прежде всего разобраться с контекстом, внутри которого Достоевский обычно упоминается. По своей структуре наиболее подходящим началом для данного разговора представляется книга «Драма атеистического гуманизма» А. де Любака. В этом труде содержатся, по словам автора, «несколько пламенных, но <...> достаточно поверхностных эссе»¹²¹ о русском писателе, в которых, однако, четко определяется роль, которую, по его мнению, Достоевский призван играть в современном мире. Страницы о Достоевском

¹¹⁷ *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 233.

¹¹⁸ Там же. С. 233–234.

¹¹⁹ Об этом пишет также итальянский философ, католик Л. Парейсон: «Разве возможно излагать и толковать Достоевского, не входя постоянно в разговор? Говорить о нем, не говоря с ним? Он требует именно такой верности: мы не можем говорить о нем, если не станем сами действующими лицами его книг». *Pareyson L. Dostoevskij: Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa.* Torino: Einaudi, 1993. P. 143.

¹²⁰ *Alberto S. Dostoevskij letto da un cattolico.* // *La Nuova Europa.* 2012. № 4 (364). P. 5.

¹²¹ *De Lubac H. Memoria intorno alle mie opere* // *Opera omnia.* A cura di E. Guerriero. Milano, 1992. Vol. 31. P. 92.

сопровождает в качестве возможного ответа более проработанные главы о Ницше, Конте и Фейербахе как основателях новой формы атеизма. Менее проницательная, чем книги Гуардини или Барсотти, с точки зрения анализа произведений Достоевского, эта работа очень хорошо показывает, в связи с какими вопросами и с какой целью в большинстве случаев католические авторы обращаются к русскому писателю.

Де Любак выделяет новый атеизм, который, по сути, стал «антигуманизмом»¹²², как характерную черту современного мира. Он отличается тем, что основывается на выборе человека, отвергающего Бога как препятствие его свободе и достоинству¹²³. Современный мир определяется не столько потерей, сколько отказом от связи с Богом — повторением греха Адама. Де Любак отмечает парадоксальность подобного явления в рамках западной христианской культуры¹²⁴. Действительно, в античности весть христианства была воспринята как освобождение от онтологического рабства человека перед Судьбой. Это рабство хорошо определено в известной максиме «Желающего судьба ведёт, нежелающего — тащит»¹²⁵: независимо от того, как переживается связь с судьбой, вырваться из ее колеса не по силам даже самому великому мудрецу. Совсем другое понимание человеческого предназначения встречается в словах Афанасия Великого: «Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить»¹²⁶. Весть о Богочеловеке, о Его смерти и воскресении была для того, кто принял христианство, освобождением, потому что указывала ему величие его призвания, его судьбы и путь к их достижению. Она указывала путь к настоящей свободе, то есть тому состоянию, где человек полностью совпадает со своей истинной природой, носящей в себе опечаток

¹²² Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 5.

¹²³ См.: Там же. С. 13.

¹²⁴ См.: Там же. С. 11.

¹²⁵ Фраза впервые приведенная Сенекой в «Нравственных письмах к Луцилию» (107,11), где она приписана философу-стоику Клеанфу.

¹²⁶ Афанасий Александрийский, святитель. На ариан слово первое // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского: в 4 ч. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. Ч. 2. С. 227.

божественного. В эпоху Нового времени, однако, человек начинает воспринимать Бога как главного врага своему свершению, своей свободе, как препятствие к утверждению своего достоинства, и поэтому от Него отказывается. Следствие этого отрицания — торжество «насущенного видимо-текущего»¹²⁷ (если использовать слова Достоевского), в пределах которого ищется свершение человеческой судьбе. Ищется, но не находится: наоборот, со временем теряется настоящий человеческий лик, который, отдаляясь от Бога, люди думали спасти.

Де Любак пишет: «Во что превратился человек этого атеистического гуманизма? В какое-то существо, которое боязно даже назвать существом»¹²⁸; «этот человек буквально растворен <...> нет больше человека, ибо нет больше ничего, что было бы выше человека»¹²⁹. Несмотря на отсутствие прямой цитаты, де Любак здесь недалек от рассуждений Достоевского в тексте «Социализм и христианство»: «Человек отрезал себе нос и все члены, и радуется, что без них можно бы обойтись, тогда как наоборот надо бы, то есть стремиться дать развитие всем отрезанным членам»¹³⁰. Человек *промахивается* (вспомним, что на греческом «грех» это ἡ ἀμαρτία, то есть буквально «промах»): исходя из неправильного определения своего собственного существа, он не попадает в цель, в нем заложенную. Именно в этом смысле можно сказать, что современный человек, отправившийся на поиски *свободы*, вновь попадает в *рабство* греху.

¹²⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23. С. 145.

¹²⁸ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 33.

¹²⁹ Там же. С. 34. При чтении этих отрывков стоит помнить, что де Любак публикует свою книгу в 1944 году, в оккупированной немцами Франции. Как замечает М. Боргези во вступительной статье к итальянскому изданию, его волнует вопрос о позиции интеллектуала-христианина перед ужасами тоталитаризма и войны, следствия последовательной редукции человеческого лика (см.: *Borghesi M. Introduzione // De Lubac H. Il dramma dell'umanesimo ateo. Brescia: Morcelliana, 2016. Pp. I–VII*). Этот вопрос стоял также для немца Р. Гуардини, который видел свою роль прежде всего в том, чтобы помочь молодым людям вернуться к полноценному упражнению разума и к истокам подлинной духовной жизни. М. Шульц по этому поводу утверждает, в связи с богословской (католической и протестантской) рецепцией в немецкоязычных странах: «Обстоятельства того времени <...> способствовали тому, что богословская рецепция Достоевского оставалась сфокусированной на серьезных темах и ее экзистенциальный интерес усилился. Национал-социализм, Вторая мировая война и послевоенный период привели к ситуации, в которой не только биография автора влияла на интерпретацию произведения, но и жизненный путь реципиентов начал играть роль в интерпретации, и их история жизни присутствует между строк». *Schult M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum // Dostoevsky Monographs. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. С. 182.*

¹³⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 20. С. 194.

1.2.1. Возвращение к вопросам как необходимый путь к ответу

Диво Барсотти пишет: «мы ощущаем [Достоевского] одним из отцов современного мира, но не из тех отцов, которые изгоняли Бога с подмостков мира, а одним из тех, совсем немногих, которые, наоборот, укрепляли веру в Христа»¹³¹. Образ «изгнанного Бога» у Барсотти очень красноречив и по духу очень близок к приведенным размышлениям де Любака об *отказе* от связи с Богом, и тем самым подтверждает гипотезу о существовании общей проблематики в католическом пространстве, в связи с которой Достоевский признается актуальным. Однако остается вопрос, как по мнению католических богословов писателю удавалось «укреплять веру во Христа».

Б.Н. Тихомиров, комментируя слова Достоевского о «горниле сомнений», через которое прошла его «осанна»¹³², пишет: «По признанию писателя, *сомнения* есть не препятствие, которое можно или нужно отбросить, не угроза “осанне” <...>, но единственный *путь* к ней, единственный *способ* ее обретения»¹³³. Эти слова очень хорошо описывают главный аспект в творчестве Ф.М. Достоевского, который зацепил и интересовал католических авторов. Неслучайно не только А. де Любак, но и Х.У. фон Бальтазар¹³⁴, и частично Р. Гуардини¹³⁵ подходят к изучению русского писателя через сравнение с Ницше. Оставляя сейчас в стороне вопрос о плодотворности такого подхода и об исторических путях возникновения его (один из главных собеседников де Любака в книге — Лев Шестов и его «Философия трагедии»), важно понять — зачем они это делают, что им дает это сравнение. Ответ, предлагается, следующий: если Ницше поставил перед современным христианством самые пугающие и сбивающие с толку вопросы, то Достоевский — это тот, кто еще

¹³¹ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 165.

¹³² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 27. С. 86.

¹³³ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 123.

¹³⁴ Речь идет о уже упомянутом исследовании: Balthasar H.U. von. Nietzsche et Dostojewskij // Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Freiburg: Johannes Verlag, 1998. Bd. II. S. 202–409.

¹³⁵ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 152–157.

до Ницше не побоялся пройти через те же вопросы и сомнения, и именно таким путем обрел свою «осанну». Де Любак пишет: «Если все сказать одним словом, Достоевский предотвратил Ницше. Достоевский превозмог искушение, которым тот соблазнился. Как раз это и придает его творчеству из ряда вон выдающие качества. Тот, кто окунается в привнесенное Достоевским, как бы приобретает иммунитет против ницшеанского яда, не отрицая при этом величия Ницше»¹³⁶.

Для де Любака эти два момента — преодоление искушения безбожия и выработка иммунитета — тесно связаны между собой. Он считает, что «через действующих лиц своих романов, в каждом из которых частица автора, писатель освобождается от искушений, и мы видим, что, хотя ему и не удавалось уклониться от мощи все отрицающих голосов, победить она все-таки не сумела»¹³⁷. Достоевский обнаруживает несостоятельность пути безбожия, показывая, что этот путь ведет в никуда. Это своего рода «обнажение», в конце которого выясняется, что вопрос о Боге невозможно снять: он никуда не денется. Таким образом, согласно де Любаку, Достоевский постоянно ставит читателя перед этим фактом: «Романы его не трактаты, и то, что нам он предлагает, всегда больше вопрос, чем ответ. Или, скорее, он вынуждает нас вновь возвращаться к вопросам, якобы навсегда списанным со счетов ввиду притязаний на безапелляционность ответов на них. В нем все время спорят друг с другом “за и против”. Он вырывает нас из нашей прекрасной безмятежности. И уже поэтому его свидетельство изначально бесценно»¹³⁸.

Возвращение к самым глубинным вопросам человеческого существования, призыв не предавать их забвению, то есть не предавать забвению себя — самая первая помощь человеку. Как говорил Рейнгольд Нибур, протестантский богослов, также писавший в начале XX в., «нет ничего невероятнее ответа на незаданный

¹³⁶ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 213.

¹³⁷ Там же. С. 219.

¹³⁸ Там же. С. 213–214.

вопрос»¹³⁹. Животрепещущее отношение к этой теме со стороны Католической церкви XX в. нетрудно заметить в следующих словах папы Павла VI, во много откликающихся размышлениям де Любака: «Любимые дети! Умоляем вас: постарайтесь понять, понять нас в связи с важнейшим переживанием нашего служения: заново пробудить религиозное чувство в душах наших современников. <...> Религиозное чувство сегодня как будто потускнело, погасло, исчезло. По крайней мере, так кажется. <...> Поэтому зовем в помощь вас и всех, кто любит человека и ощущает его религиозную нужду. Проживая тот же опыт, как и наш мир, вы можете искать и найти пути к религиозному чувству, к тайне Бога, а затем — к разговору и общению с Ним»¹⁴⁰. Безусловно Достоевский предоставляет своему читателю такую помощь, возвращая человека к основным вопросам существования — о чем свидетельствует, в частности, длинная история читательских реакций на его романы¹⁴¹.

1.2.2. Свобода — условие откровения истины

Второй фактор, который признается католическими мыслителями особенно актуальным, это — взгляд писателя на свободу человека. Достоевский четко указывает на свободу как на необходимое условие, чтобы пройти путь к ответу на основные вопросы бытия: в Католической церкви также все больше растет осознание, что позиция, сводящая христианство к идеологии и проповедь к морализаторским речам (в лучшем случае, в худшем — к прямому насилию),

¹³⁹ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. In 2 vols. London-New York, 1943. Vol. 2. P. 6.

¹⁴⁰ Paolo VI. Udienza generale. Mercoledì, 27 agosto 1969. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690827.html (дата обращения: 18.01.2024)

¹⁴¹ Личное свидетельство от итальянского писателя и переводчика Паоло Норри встречается в его романе о жизни Достоевского: «Вот, первая моя реакция, когда я понял, о чем говорит Достоевский в “Преступлении и наказании”, когда Раскольников, главный герой, задает себе вопрос: “Вошь ли я, или Наполеон?”, вот этот вопрос, я, пятнадцатилетний мальчик, тоже задал себе: “А я? — спрашивал я себя — вошь ли я, или Наполеон?”. И я помню, я четко помню ощущение того, что вот эта вещь, лежащая в моих руках, книга, опубликованная сто двенадцать лет назад в трех тысячах километров расстояния, открыла во мне рану, из которой еще долго будет течь кровь. Я был прав. Кровь течет до сих пор. Почему?». Nori P. Sanguina ancora. L’incredibile vita di Fëdor M. Dostojevskij. Mondadori, 2021. Kindle Edition.

является промахом. «Долгий путь научил нас, что достичь истины можно исключительно через свободу. Поэтому мы решили отречься от насилия, обозначившие некоторые моменты истории»¹⁴², говорит католический богослов Х. Каррон о европейском обществе, в комментарии к терактам, случившимся в Париже в 2015 г. Важно заметить, что эти слова — не только и не столько нравственное указание: они связаны с онтологией мира и человека. Об этом долго размышлял католический философ и комментатор Достоевского Л. Парейсон, также пишущий: «нет другого доступа к истине, кроме как через свободу»¹⁴³.

Эта тема тесно связана с поэмой о Великом инквизиторе, которая неслучайно является одним из самых цитируемых и комментируемых текстов Достоевского в католическом пространстве. А.Б. Криницын утверждает, что главная цель этих комментариев состояла в том, чтобы «нейтрализовать критику католичества, выдвинутую в поеме Ивана»¹⁴⁴. М. Шульт также выделяет апологетический аспект как важнейшую черту католической рецепции этого текста: «Достоевский воспринимался в целом как религиозный автор, метафизический поэт и философ, чья совместимость с католической верой, по причине антиримской полемики в его произведениях, должна быть критически рассмотрена. В этой связи особенную роль играла поэма о Великом инквизиторе, которую можно было использовать либо для критики церкви, либо для попытки опровергнуть обвинения в демонизации Католической церкви»¹⁴⁵. Однако важно заметить, что это совсем не соразмерная труду причина, и она не может сама по себе объяснить успех «Поэмы» в католическом мире. Если и правда католические богословы часто старались

¹⁴² Carrón J. La sfida del vero dialogo dopo gli attentati di Parigi. 13.02.2015. URL: <https://it.clonline.org/news/attualit%C3%A0/2015/02/13/la-sfida-del-vero-dialogo-dopo-gli-attentati-di-parigi> (дата обращения: 18.01.2024). См. также: Декларацию о религиозной свободе (*Dignitatis Humanae*) // Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 2004. С. 336–351.

¹⁴³ Pareyson L. Lezione prima. Libertà e situazione // Pareyson L. Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1995. P. 16.

¹⁴⁴ Криницын А.Б. Достоевский в Германии // Достоевский и XX век / под ред. Т.А. Касаткиной. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Том 2. С. 201.

¹⁴⁵ Schult M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum // Dostoevsky Monographs. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. С. 179–180.

«нейтрализовать» критику католичества, эта попытка никогда не была самоцелью — она всегда была направлена к тому, чтобы лучше увидеть, какое значение рассказ Ивана имеет для современного человека и христианина.

В католическом мире близким к проблематике свободы представляется вопрос, содержащийся в подготовительных тетрадах к «Бесам»: «Можно ли верить, быв цивилизованным, то есть европейцем? — то есть верить безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа?»¹⁴⁶. Как уже говорилось, он встречается на самой первой странице книги 1933 года К. Адама «Иисус Христос», и позднее часто цитируется в проповедях и книгах Л. Джуссани. Посредством этой цитаты он подчеркивает, что современный человек («цивилизованный европеец») призван проверить на опыте, является ли Христос препятствием человеческому достоинству или наоборот, путем к созиданию себя. Только таким путем обретет он возможность веры.

1.3. Авторская позиция Достоевского: вопросы и ответы

К. Адам пишет: «Достоевский в набросках своего романа “Бесы” устами своего героя объясняет читателям, что в вопросе о вере “речь идет о самом насущном, а именно, может ли цивилизованный человек, и к тому же европеец, вообще верить в божественность Иисуса Христа, Сына Божия, в чем и состоит сущность веры”. Таким образом у Достоевского основной вопрос веры — вопрос о божественности Христа; и мучительная религиозная проблема нашего времени в этом и состоит: может ли современный человек иметь такую веру? **Вопрос Достоевского совпадает в значительной степени с тем вопросом, который составил предмет наших докладов, но не вполне.** Тайна Христа — не в Его Божественности, а в Его Богочеловечестве»¹⁴⁷. На самом деле в своих

¹⁴⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 11. С. 178.

¹⁴⁷ Адам К. Иисус Христос. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 7. Здесь и дальше, в цитатах курсивом выделяются слова, подчеркнутые автором цитаты, полужирным шрифтом — подчеркнутые автором исследования.

произведениях Достоевский, как и Адам озабочен именно Богочеловечеством Иисуса Христа — что можно заметить на примере тех же набросков к «Бесам». Интересно, что хотя Адам это отрицает, *почему-то* он все равно принимает решение открыть свою книгу цитатой русского писателя. В доле необъяснимости этого решения (все-таки обычно от открывающей цитаты читатель ждет некоего концентрированного выражения главной мысли исследования, а не немедленного частичного опровержения этой цитаты) проявляется еще один характерный элемент восприятия Достоевского в католическом богословии.

Упомянутые аспекты (возвращение к главным вопросам существования, напоминание о неотъемлемой роли свободы на пути к ответу), конечно, важны, однако же они способны лишь частично оправдать слова Барсотти, которые были процитированы в начале: «если бы я не читал Достоевского, то сейчас я не был бы <...> христианином», — то есть, объяснить почему католические авторы видят в нем собеседника в вопросах о христианской вере сегодня, а не просто носителя неопределенной религиозности. Л. Жак освящает эту тему с другого ракурса, когда выделяет следующие вопросы как самые острые для всех, кто хочет разобраться в богословском наследии русского писателя: «Достоевский — богослов? То есть, можно ли у него обнаружить мышление именно богословского порядка, или это лишь человек, способный оказывать некое влияние на богословие? Содержание его религиозных размышлений — с точки зрения догматики православной Церкви, и шире, с точки зрения христианской веры — является доктринально приемлемым, или это просто личное понимание христианских истин?»¹⁴⁸. Необходимо задавать себе эти вопросы при анализе католической рецепции Достоевского. Какой степени «систематичность» и «последовательность» католические авторы признают для философского и богословского мышления Достоевского? Узнают ли они в Достоевском размышления лишь антропологического и общерелигиозного

¹⁴⁸Žak L. «Il romanzo come teologia». Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij // Abitare il mistero / a cura di F. Bergamino. Roma: Edizioni Santa Croce, 2017. P. 18.

содержания, или именно и непременно христианского? За этими вопросами стоят другие: где и как выражается философская и богословская позиция писателя, обнаруживают ли ее наши авторы?

Прежде всего важно отметить, что для католических богословов вопрос об авторской позиции — вовсе не второстепенен. Всем им очевидно отрицание безбожия и разных форм идолопоклонства, которое последовательно ведется Достоевским в его романах: потеря человечности многими героями и есть знак «краха» безбожия, которое они проповедуют. Однако рано или поздно у всех рождается вопрос: какую же веру предлагает своему читателю Достоевский? Де Любак пишет: «Так что же это за опыт, за переживания такие, которые могут внести в вопрос о Боге некое положительное начало? С первого же взгляда они внушают сильное беспокойство»¹⁴⁹. Диво Барсотти выражает эти сомнения неоднократно: «Достоевский любил Христа, любил Его страстно и верно, но это не дает нам ответа на вопрос: а верил ли он в Бога?»¹⁵⁰; «Нет сомнений в том, что Достоевский писатель религиозный, но может возникнуть вопрос, является ли он христианским писателем»¹⁵¹ и т.д. Ввиду таких вопросов можно сказать, что их «вера» в Достоевского вынуждена пройти «через большое горнило сомнений». Они последовательно опровергают всякие попытки свести веру Достоевского к некому «природному», «языческому» началу. Однако остается вопрос, где же найдется положительный ответ о вере Достоевского.

1.3.1. «Ответом служит весь роман»

Обращаемся для ответа к словам самого автора по поводу наличия вопросов и ответов в его творчестве. Вот что Достоевский пишет о «Братьях Карамазовых»: «Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в Бога. Этим

¹⁴⁹ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 264.

¹⁵⁰ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 137.

¹⁵¹ Там же. С. 158.

олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, **которому ответом служит весь роман**. Не как дурак же, фанатик, я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием. Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицание, которое перешел я. Им ли меня учить»¹⁵². В работе де Любака эти слова соединены с другим отрывком из записных книжек: «Инквизитор и глава о детях. Ввиду этих глав вы бы могли отнестись ко мне хотя и научно, но не столь высокомерно по части философии, хотя философия и не моя специальность. **И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было**. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла, как говорит у меня же, в том же романе, черт. Вот, может быть, вы не читали “Карамазовых”, — это дело другое, и тогда прошу извинения»¹⁵³. Де Любак, хотя и процитирует данный отрывок, особо не остановится, чтобы прокомментировать его. Однако он очень важен в связи с темой его книги. Тут присутствует прямое авторское свидетельство, что роман «Братья Карамазовы» не только ставит вопрос о безбожии: он весь служит ответом на него. И Достоевский всякими способами подчеркивает, что мощь вопроса — это первый показатель мощи ответа.

На самом деле, филологи, вполне осознающие важность этого свидетельства, также ограничивают мощь предлагаемого ответа Достоевского. Р.Л. Джексон пишет: «На чем бы ни сосредотачивался литературоведческий разбор “Братьев Карамазовых”, он неизбежно должен вернуться к вопросу о том, как и каким образом “весь роман”, по словам самого Достоевского, пытается стать ответом на отрицание Бога у Ивана»¹⁵⁴. С другой стороны, он сразу добавляет: «“Пытается” — потому что здесь Достоевский спорит с Достоевским — а именно так почти всегда случается в великих романах, и маловероятно, что там будет ответ или голос, или

¹⁵² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 27. С. 48.

¹⁵³ Там же. С. 86.

¹⁵⁴ Джексон Р.Л. Речь Алеши у камня: «целая картина» // Проблемы исторической поэтики. 2005. Т. 7. URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2668>.

сочетание голосов, которое определенно заглушит остальные спорящие голоса. Но, как и в хоре, в романе есть доминанты и направления»¹⁵⁵. Как же это возможно, если по словам Достоевского ответом служит **весь** роман? Когда мы начинаем думать, что в романе «Достоевский спорит с Достоевским», то делаем с текстом именно то, что Достоевский попросил не делать: относиться «высокомерно по части философии».

Отрицание или просто не замечание уровня ответа в романах Достоевского приводит к исчезновению авторской позиции среди множества различных и противоположных голосов. И если нельзя или не хочется избегать вопроса о том, какова же авторская позиция, то надо искать в тексте некие «доминанты», «направления», как и сказано в вышеприведенной цитате: и вся проблема в том, признать эти доминанты за «отрицательными», или же «положительными» персонажами. Именно так зачастую делают католические авторы. Они так или иначе выделяют отрывки или персонажей в тексте, в которых выражается не только религиозная, но глубоко христианская позиция. Книга де Любака еще раз служит отличным примером. Автор на таком уровне ведет спор с другими критиками (в частности, с Шестовым): «Иные предлагают такой критерий: злые, отрицательные персонажи в его творчестве изображены ярко, с замечательной реальностью; добрые, добродетельные, верующие — банальны, обыденны: не означает ли это, что сам Достоевский принадлежит к первым? <...> Но, как было сказано по поводу Мышкина, вторые не обязательно всегда малозначимые! <...> Небо всегда описать значительно труднее, чем преисподнюю, ну так разве это обозначает, что автор сильнее верует в ад, чем в небеса?»¹⁵⁶. Разрешение сомнений заключается для него в эпилогах к романам «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы», поскольку эти отрывки «вполне выдерживают проверку на чистоту породившего их вдохновения, которое оказывается чисто христианским, и только благодаря этим

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 276.

двум сценам выясняется, что пассажи, которые случилось нам разбирать до сих пор, имеют достоверное или, точнее, последнее значение»¹⁵⁷.

Заключение де Любака представляется еще недостаточным, ведь авторская позиция определяется, в итоге, неким «чутьем» комментатора и не раскрывает ни суть веры Достоевского, ни инструменты, через которые она передается в романах. Однако есть еще одно немаловажное и повторяющееся замечание у католических авторов, указывающее, по их мнению, на «чисто христианское вдохновение» Достоевского: оно, кажется, уже ближе к ответу на поставленные вопросы о богословии автора. Де Любак пишет: «Достоевский — гений одновременно и глубоко человеческий, гуманный <...> и глубоко христианский; и первое определяется вторым»¹⁵⁸. Связь между этими двумя полюсами отмечается также у Барсотти: «Вполне определенно религией Достоевского остается христианство — это так, прежде всего, потому, что во всем творчестве Достоевского центральное место занимает тайна человека. А тайна человека состоит в том, что он — образ Божий»¹⁵⁹. На этом уровне католические авторы уловили один из ключевых моментов решения вопроса о богословии Достоевского: как пишет Т.А. Касаткина, «Достоевский не ставит себе задачей решать вопросы о свойствах и качествах божества: он решает вопрос лишь о наличии Бога — потому что от того или иного решения этого вопроса зависит решение загадки о человеке. Но, говоря о человеке в перспективе Бога, он очень многое сумеет сказать и о Боге, познавая Его через истинную природу человека»¹⁶⁰.

Согласно католическим авторам, способность заглянуть в самую глубину человеческого сердца есть знак того, что вера Достоевского есть подлинное христианство, потому что такой взгляд в мир принес Христос. Интересное замечание

¹⁵⁷ Там же. С. 284.

¹⁵⁸ Там же. С. 226.

¹⁵⁹ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 144.

¹⁶⁰ Касаткина Т.А. Богословие Достоевского: описание изнутри // Богословие Достоевского / под ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 160.

по этому поводу можно найти у молодого Х.У. фон Бальтазара: он цитирует запись «Маша лежит на столе», где Достоевский говорит о «синтетической натуре Христа»¹⁶¹ и утверждает, что для писателя Христос является необходимым условием для возможности целостного существования: путь Достоевского начинается там, где путь Ницше заканчивается, то есть, перед образом распятого Христа¹⁶². Однако, вопрос: «Кто такой Христос для Достоевского?» — оказывается для всех католических авторов не только самым притягательным, но также и самым неуловимым моментом в его творчестве. Дело вовсе не в том, что Его присутствие в произведениях отрицается, наоборот, они все единогласно признают в нем именно христианского писателя, но все же при чтении их работ остается ощущение, будто большую часть времени речь идет о другом. Количество страниц, посвященных самым разным проявлениям религиозного чувства у «безбожников», явно несоразмерно тому, что находится на второй чаше весов: несколько верующих героев и прямых высказываний Достоевского о своей привязанности ко Христу — причем и те, и другие не всегда лишены подозрений в неортодоксальности. Замечание де Любака по поводу Достоевского: «Очень не просто сразу оценить истинное величие»¹⁶³, можно, кажется, ставить эпиграфом к богословской рецепции Достоевского. Однако, повторю, все католические авторы признают в текстах подлинное присутствие Христа, и, кажется, это признание осуществляется намного отчетливее, чем они смогли эксплицитно выразить в своих работах, как будет показано в следующих главах на примере толкований романов «Идиот» и «Преступление и наказание». Причина этого явления, полагаем, кроется в самой фактуре текста у Достоевского.

Кроме слов о «Братьях Карамазовых», есть другой случай, когда писатель говорит об ответе, находящемся в ткани художественного текста, который, по

¹⁶¹Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 20. С. 174.

¹⁶²См.: Balthasar H.U. von. Nietzsche et Dostojewskij // Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Freiburg: Johannes Verlag, 1998. Bd. II. S. 270.

¹⁶³Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 206.

мнению многих, предлагает лишь вопросы. Достоевский пишет брату Михаилу после публикации первой части «Записок из подполья»: «Свиньи цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*, — то пропущено, а **где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено**»¹⁶⁴. Как происходит и в «Братьях Карамазовых», Достоевский предлагает читателю не только глубокое переживание собственного религиозного чувства, но именно «веру и Христа» — и собирается в тексте доказать их потребность, то есть представить ее не как некое личное непередаваемое волнение, а именно как «вывод». Чтобы прокомментировать эту цитату, Т.А. Касаткина прибегает к метафоре, очень похожей на образ «приобретения иммунитета», который использовал де Любак: «В “Записках из подполья” все эксплицитно выраженные основные темы экзистенциализма были диагнозом состояния культуры, а <...> отчетливые, но ненавязчивые аллюзии и скрытые цитаты из библейского текста — **лекарством**, предложенным еще до многочисленных подтверждений диагноза, сделанных европейским экзистенциализмом»¹⁶⁵. Слова Т.А. Касаткиной связаны с главным ее тезисом о том, что философская и богословская глубина в текстах Достоевского лежит не там, где мы ее обычно ищем, то есть, не в прямых высказываниях героев. Чтобы заметить эту глубину, надо уметь видеть и слышать особый «художественный» способ автора разговаривать с читателем: «Философия и богословие писателя/поэта — это философия и богословие, изложенные принципиально другим способом. То есть — они никогда не присутствуют в текстах выраженные прямыми словами»¹⁶⁶, и потому они доступны лишь посредством тщательного филологического анализа. В частности, в творчестве Достоевского именно этот глубинный уровень позволяет произведению стать евангельским

¹⁶⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн. 2. С. 73.

¹⁶⁵ Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М.: Володей, 2019. С. 115.

¹⁶⁶ Там же. С. 97.

пространством, где за всеми лицами и событиями проступают Лик и События с большой буквы¹⁶⁷.

1.3.2. Произведения Достоевского — пространство новой актуализации евангельского предания

Католические авторы почти интуитивно признали в Достоевском лекарство от современных болезней, однако осознали ли они настоящую мощь этого лекарства, которое им предлагалось в его произведениях? Отчетливее всего о присутствии в текстах Достоевского глубинного уровня, позволяющего ощутить повторения Евангельского события, писал и размышлял Р. Гуардини, самый «филологический» богослов среди упомянутых авторов. В своей работе он утверждает, что у Достоевского есть удивительная способность внутри человеческого существования показать то, что больше самого человека, способность, достигшая своего пика в разработке образа Мышкина, за которым проступает лик Христа¹⁶⁸. Остальные католические комментаторы также ощущали этот уровень в его произведениях (хотя именно он остался у них наименее отрефлексированным или осознанно проработанным), когда утверждали, что взгляд Достоевского на человека ценен именно тем, что он способен разглядеть внутри каждого человека образ Христа.

Если задуматься, поражает глубина, которую смогли увидеть в текстах Достоевского люди, работающие с переводами, как правило, не говорящие по-русски, не имеющие знания православных обрядов, не разбиравшиеся в русской литературе... то есть, казалось бы, не имеющие доступа к тому самому глубинному уровню произведений, где Достоевский ведет свой философский и богословский дискурс. Таким образом, вопрос заключается вовсе не в том, почему католические авторы не заметили всей глубины богословского дискурса Достоевского, но скорее:

¹⁶⁷ См.: Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 149–186.

¹⁶⁸ См.: здесь, глава 3.

как вообще оказалось возможно, что они увидели в нем то, что они увидели? Как случилось, что хотя столь многое оставалось для них непонятным, даже сомнительным, они, не ошибаясь, признали в нем друга и спутника на своем христианском пути? Противоядие нигилизму, которое нам предлагает Достоевский, это именно образ Христа, событие Его воплощения, продолжающего в истории. Осознанно или нет, очень удачно Де Любак выбрал слова: «лекарство» предлагается Достоевским не как уже готовый продукт, что-то вроде еды или напитка, которые, однажды усвоенные, раз и навсегда решают проблему, а как возможность многократно «окупаться», переживая определенный опыт. И в этом, на самом деле, великая мудрость. Поскольку ответ — это присутствие Христа, а не собор правил или догматов, то он сам по себе неисчерпаемый, постоянно новый и постоянно требующий, чтобы его не абстрактно понимали, а проживали.

В мире, который забыл о Христе и строится без него, Достоевский не только последовательно показывает несостоятельность такого строения: он заново ставит перед каждым человеком событие присутствия Христа в мире своих романов. В этом смысле очень четко Д. Барсотти выразился об известном «Символе веры» Достоевского, что «это высказывание великого поэта <...> стоит у истоков обновления всего католического и православного богословия. На смену чисто концептуальному богословию, которое на первое место ставило бытие, а на второе — личность, приходит, вместе с этой фразой, иная точка зрения, становящаяся все более актуальной в последние десятилетия: христианское богословие и христианская духовность признают примат личности и конкретного события — Христа — над абстрактным понятием истины. Таким образом, высказывание Достоевского отнюдь не кощунственно: скорее, он наталкивает на мысль, что истина или отождествляется с Христом, или не является истиной»¹⁶⁹. В романах Ф.М. Достоевского образ Христа идет на встречу читателю и взаимодействует с ним на самых разных уровнях, в

¹⁶⁹ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 164–165.

зависимости не только от того, узнали ли или не узнали Его, но также — приняли ли или не приняли Его (причем, заметим: можно принять, до конца не узнавав)¹⁷⁰.

Узнавание лика Христа в каждом человеке Достоевским достигается движением вниз, спуском в глубину реальности¹⁷¹. Это движение, идущее навстречу каждому человеку там, где он находится, повторяет движение Христа в момент Воплощения, в котором уже предвещается жертва креста — что и западное, и восточное христианское искусство всегда старались изображать. Каждый раз, когда христианин повторяет это движение, он по-настоящему уподобляется Христу. Эта действенная заповедь христианской аскезы, без которой человек не может спастись, то есть не может обрести по-настоящему себя, прозвучала в словах нынешнего папы Франциска, во время интервью, данного в апреле 2020 г., в разгаре пандемии — через отсылку к Достоевскому: «Позвольте один совет: пора спуститься в подполье. Есть такой известный роман у Достоевского, “Записки из подполья”. И есть другой, покороче¹⁷², “Записки из мертвого дома”. Там охранники тюремной больницы обращаются с заключенными как с предметами. И в какой-то момент, видя, как они ведут себя с заключенным, который только что умер, другой заключенный восклицает: “Перестаньте! У него тоже была мать!” Надо повторять себе: у бедняги была мать, которая воспитывала его с любовью <...>. Спуститься в подполье, оставить гипервиртуализированное, бесплотное общество чтобы идти к страдающей

¹⁷⁰ «Достоевский формирует художественный текст подобно событию реальности, могущему запасть нам в душу и храниться в ней капсулированным много лет до момента окончательного своего осмысления». *Касаткина Т.А.* Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М.: Володей, 2019. С. 278. То есть, тот факт, что с первого чтения (и с десятого тоже) мы не понимаем всю глубину текста, не предотвращает возможности узнавания в нем чего-то для нас важного, не препятствует началу того процесса преобразования, который был в центре намерений писателя. При этом, конечно, за нами всегда остается возможность другого выбора: закрыться и не дать дальше развиваться этому процессу.

¹⁷¹ О том же пишет Б.Н. Тихомиров: «В этом отношении представляется очень удачным название книги А.Я. Сыркина: “Спуститься, чтобы вознестись”. Автору “Преступления и наказания” специально посвящен лишь один из разделов этого исследования, но заглавие книги, может быть, в первую очередь соответствует глубинным установкам именно Достоевского и применительно к его творчеству прочитывается на нескольких уровнях: это и идея, и метод, и сюжет Достоевского». *Тихомиров Б.Н.* «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 13.

¹⁷² Очевидно, папа Франциск перепутал два произведения: «Записки из мертвого дома» существенно больше по объему, чем «Записки из подполья».

плоти бедного, это обращение, которое мы должны совершить. И если мы не начнем с этого, то никакое обращение не будет иметь будущего»¹⁷³.

Достоевский является одним из самых любимых авторов нынешнего папы, который неоднократно обращался к русскому писателю в течение своего понтификата¹⁷⁴; в частности, этот эпизод из «Записок из мертвого дома» он вспоминал не один раз. Отсылка к Достоевскому — первый в настоящем исследовании пример присутствия русского писателя в католической гомилетике, на котором будет сосредоточена последняя глава. Как часто бывает в таких случаях, цитата не совсем точная, и ее богатство намного шире представленного здесь комментария — достаточно заметить тот факт, что у Достоевского за словами «Тоже ведь мать была!»¹⁷⁵ мелькает образ Богородицы, и за умершим образ Христа является намного отчетливее, чем папа Франциск осознает¹⁷⁶. Однако важно отметить то, что папа Франциск приобрел при чтении Достоевского, и то, как он связывает эти два произведения — «Записки из подполья» и «Записки из мертвого дома» — с нынешней ситуацией общества и с обращением, которого она требует от христианина. Спускаться в подполье значит спускаться в грязь, и видеть, что в самой отвратительной грязи любое лицо имеет ценность — как сын для своей матери, но также, как каждый из нас в глазах Бога. Этот взгляд на человека и есть взгляд Иисуса Христа, который отражен в словах Евангелия: «Иисус, взглянув на него, полюбил его» (Мк. 10, 21). Когда мы смотрим с такой любовью, мы смотрим как Иисус. И этот взгляд позволяет на совсем новом уровне заново обрести то единство между Богом и человеком, которое утрачено в современном мире (и еще раньше, с

¹⁷³ Ivereigh A. Il papa confinato. Intervista a papa Francesco // La civiltà cattolica. 8 Aprile 2020. URL: <https://www.laciviltacattolica.it/news/il-papa-confinato-intervista-a-papa-francesco/> (дата обращения: 18.01.2024)

¹⁷⁴ Spadaro A. Così scrivo le mie omelie ispirandomi a Dostoevskij // Corriere della Sera. 11 Novembre 2016. URL: https://www.corriere.it/cronache/16_novembre_09/cosi-scrivo-mie-omelie-spadaro-papa-francesco-4a9f82be-a6be-11e6-b4bd-3133b17595f4.shtml (дата обращения: 18.01.2024)

¹⁷⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 4. С. 141.

¹⁷⁶ Для более подробного анализа этой сцены см.: Касаткина Т.А. «Тоже ведь мать была!» Как построена сцена в госпитале в «Записках из Мертвого дома». Доклад на XIX Международных юношеских чтениях «Произведения Ф. М. Достоевского в восприятии читателей XXI века». Старая Русса, 20.04.2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5rc1dyuNzIU> (дата обращения: 18.01.2024)

момента грехопадения) не только потому, что мы признаем эту связь в другом, увидев в нем образ Божий, но и потому, что мы сами, любя, «становимся боги», приобретаем настоящие размеры нашей природы — одним словом, становимся свободными.

В момент нужды католические авторы, в разной степени осознавая это, почувствовали, что Достоевский предлагает им именно такой путь обращения взгляда, и поэтому его тексты являются ценнейшей помощью для человека любых времен, который хочет стать по-настоящему свободен. Как написал Х. Каррон в маленьком тексте под названием «Глаза друга», предисловии к каталогу выставки о Достоевском, представленной на международном христианском форуме в 2012 г.: «Какая безмерная, бесконечная благодарность переполняет жизнь, когда кто-то вводит тебя в реальность, в ее тайну, в “другой мир в этом мире”! <...> Сама реальность преобразается, и нет нужды что-то менять в ней, нет нужды убегать от нее в поиске воображаемого рая»¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Carrón J. Gli occhi amici // Kasatkina T. È Cristo che vive in te. Dostoevskij. L'immagine del mondo e dell'uomo: l'icona e il quadro. Castel Bolognese: Itaca, 2012. P. 4.

Глава 2

Р. Гуардини — родоначальник комментирования Достоевского в католической религиозно-философской критике

Вторая глава исследования посвящена Романо Гуардини¹⁷⁸ (17 февраля 1885 г., Верона — 1 октября 1968 г., Мюнхен), католическому мыслителю итальянского происхождения, в 1911 г. принявшему немецкое гражданство, после того, как он всю жизнь с годовалого возраста провел в Германии. Последние понтифики, Бенедикт XVI (Й. Ратцингер) и Франциск (Х.М. Бергольо), часто признавали с благодарностью его вклад в свое духовное и интеллектуальное развитие. В 2016 г. в Мюнхене официально открылся процесс его беатификации; с этого момента ему присвоен титул «Слуга Божий» (*лат.* «*Venerabilis Dei Servo*»).

Книга Р. Гуардини «*Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben*» (как отмечалось выше, первая работа крупного католического богослова, посвященная Достоевскому) до сих пор не теряет своей актуальности. В частности, это происходит потому, что в ней заметно присутствие осознанного герменевтического метода, который складывался и уточнялся в течение долгих лет общения автора с художественными текстами. Осознание методологических и теоретических вопросов, связанных с процессом чтения и толкования, делает Гуардини одним из самых влиятельных имен в разговоре о взаимоотношениях литературы и богословия в католическом мире по сей день¹⁷⁹. В силу этого первые параграфы главы будут сосредоточены на описании теоретических и методологических предпосылок работы Гуардини с художественными

¹⁷⁸ На русском языке фамилия автора часто транслитерируется как «Гвардини», однако в работе мы придерживаемся варианта «Гуардини», который ближе к итальянскому.

¹⁷⁹ См.: *Ballarini M.* Teologia e Letteratura. Brescia: Morcelliana, 2015. Pp. 89–111; *Zucal S.* Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno: un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche. Urbino: Quattro Venti, 1990. 505 p.

произведениями, и только после этого разговор уже непосредственно пойдет о его книге о Достоевском.

2.1. Католическое мирозерцание («Weltanschauung») как горизонт герменевтической работы Р. Гуардини

Интерес Гуардини к работам Достоевского развивается между второй половиной 1920-х и первой половиной 1930-х гг., в годы активной рецепции русского писателя в Германии¹⁸⁰. Этот интерес созревает в контексте преподавания на кафедре религиозной философии и Католического мирозерцания¹⁸¹, основанной в 1923 г. в Берлинском университете, когда он одновременно все больше вовлекается в молодёжное католическое движение «Quickborn»¹⁸². Кафедра была основана по указанию Министерства культуры и образования исключительно с целью защиты католического меньшинства в культурной среде, где господствовал протестантизм: от Гуардини требовалась лишь духовная поддержка студентов-католиков и их ассоциаций в ситуации враждебности со стороны протестантского окружения. Гуардини, который «никогда не согласился бы на такую задачу»¹⁸³, вынужден был сам прояснить и создать для себя несуществующую концепцию курса.

Как рассказывает автор в письме 1952 г.¹⁸⁴, в начале века такие философы, как В. Дильтей, Э. Трёльч, К. Ясперс, широко использовали термин «Weltanschauung»

¹⁸⁰ См. об этом: *Богданова О.А.* Миф Достоевского в России и Германии 1920-х годов: перипетии и парадоксы культурного трансфера // *Mundo Eslavo: Journal of Slavic Studies*. № 16. 2017. С. 9–18; *Богданова О.А.* Федор Достоевский в немецких издательских проектах первой половины XX века («Piper-Verlag») // *Русская литература в зеркалах мировой культуры: рецепция, переводы, интерпретации*. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 800–848; *Дудкин В.В., Азадовский К.М.* Достоевский в Германии // *Ф.М. Достоевский: Новые материалы и исследования*. М.: Наука, 1973. Т. 86. С. 659–740.

¹⁸¹ «Мирозерцание» тут переводит немецкое слово «Weltanschauung», которое дальше используется как термин.

¹⁸² На русском языке об этом периоде жизни Гуардини частично рассказано в: *Прокопенко В.В.* Романо Гуардини: встреча с Сократом // *Гвардини Р.* Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон» / пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 11–13.

¹⁸³ *Guardini R.* Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 51. См. также: *Gerl-Falkovitz H.-B.* Romano Guardini: la vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. Pp. 177–181.

¹⁸⁴ Цит. по: *Gerl-Falkovitz H.-B.* Romano Guardini: la vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. Pp. 323–324.

для выражения релятивизма и субъективизма в религиозных вопросах. Затем с приходом Гитлера к власти ситуация меняется, и только один «Weltanschauung» становится правильным и приемлемым: именно по этой причине в 1939 г. кафедра закрывается властью и Гуардини увольняют¹⁸⁵.

В таком контексте Гуардини ищет совсем другой ракурс, далекий как от релятивизма, так и от тоталитаризма; он убежден в том, что цель академической деятельности — поиск истины, а не систематизация разных мнений об истине, среди которых выделяется «правильное» католическое. Вступая в должность в 1923 г., не имев по его мнению достаточного времени на подготовку концепции курса¹⁸⁶, Гуардини все-таки старается как можно точнее определить, что такое «Weltanschauung» для него: «Что мы подразумеваем под “Weltanschauung”? Мы подразумеваем некий акт, направленный к познанию целостности явлений <...> этот познавательный акт касается особым образом конкретной и неповторимой уникальности этого мира <...> акт “Weltanschauung” обозначает также *оценивать, взвешивать*»¹⁸⁷.

Гуардини соединяет уверенность в существовании одной лишь истины с осознанием того, что эта истина всегда дается человеку в эмпирическом и личном акте познания. Это понимание «Weltanschauung» хорошо освещает внутреннюю форму слова («Welt», мир, и «Anschauung», созерцание, зрительное восприятие), делая акцент на то, что «Weltanschauung» — это «созерцательное» и «познавательное» действие¹⁸⁸, направленное на конкретные явления. В этом смысле для Гуардини важно отделить понятие «Weltanschauung» от чисто теоретических наук как философия и метафизика, но также и от практического творческого действия. В том же тексте Гуардини подчеркивает, что «Weltanschauung»

¹⁸⁵ См.: *Guardini R. Appunti per un'autobiografia*. Editi dall'*opus postumum* a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 64.

¹⁸⁶ «Мне пришлось самому для себя создать представление о том, что предстоит делать. Неприятно, что пришлось этим заниматься прямо в начале года, тогда как выяснение сути работы моей кафедры по-хорошему должно было бы стать плодом долгой работы». Ibid. P. 52.

¹⁸⁷ *Guardini R. La visione cattolica del mondo* / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 16.

¹⁸⁸ Ibidem.

рассматривает каждое явление «как единое целое и часть единого целого»¹⁸⁹, то есть, динамика этого акта является по сути герменевтическим кругом.

Исходя из этих предпосылок, Гуардини старается ответить на другие вопросы: что такое *католическое* «Weltanschauung», чем оно отличается от других, почему, по его мнению, стоит им заниматься и как не умять это занятие до апологии католичества. Точкой опорой в поиске ответа является убеждение, родившееся в нем еще в студенческие годы: что смысл веры — это «проживание жизни внутри пространства Откровения и возможность оттуда видеть мир, который уже и есть творение Бога, открывавшего себя в свете своей собственной истины»¹⁹⁰. В уже процитированном вступительном слове он пишет, что взгляд подлинного «Weltanschauung» — это взгляд Христа¹⁹¹. Христу принадлежит уникальная точка видения: с одной стороны, Он находится *за пределами* явления, и оттуда будто «обнимает» его, с другой — Он полностью его пронизывает, поскольку Он и есть его осуществление¹⁹². В Его взгляде живут вместе глубина и высота — все соединяется, все находит в Нем свой истинный облик и свою полноту. Таким образом, христианин имеет (потенциально¹⁹³) совсем другое основание для осуществления видения, нежели все остальные, поскольку он призван к тому, чтобы взгляд Христа стал его собственным взглядом, как пишет апостол Павел: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20)¹⁹⁴. Вера — это новое видение, потому что дарит

¹⁸⁹ Ibid. P. 17.

¹⁹⁰ Guardini R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana 1986. P. 53.

¹⁹¹ См.: Guardini R. La visione cattolica del mondo / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 32.

¹⁹² См.: Ibid. Pp. 29–32.

¹⁹³ Гуардини обращает внимание на то, что осуществление нового видения в христианине — это не раз и навсегда достигнутое состояние: «Я могу лишь коснуться здесь этого вопроса: имеем ли мы в самом деле веру? <...> Верит в самом деле только тот, кто, будучи живым человеком, стоит на той непоколебимой сверхъестественной точке, на которой стоит Христос. И кто каждый раз, соскользнув (что естественно), вновь туда возвращается». Ibid. P. 34.

¹⁹⁴ Папа Франциск в энциклике «Lumen fidei» размышляет в том же направлении, демонстрируя тем самым глубокое влияние, оказанное Гуардини на его способ мышления: «Вера смотрит не только на Иисуса, но и с точки зрения Иисуса, Его очами: вера — соучастие в Его образе видения. <...> Жизнь Христа — то, как Он знает Отца и живет всецело в соединении с Ним — открывает новое пространство человеческого опыта, куда и мы можем войти. <...> Чтобы позволить нам узнать Его, принять Его и следовать за Ним, Сын Божий облекся в нашу плоть. Вера в Сына Божия, ставшего человеком Иисусом из Назарета, не отделяет нас от реальности, но позволяет нам понять ее глубочайшее значение и открывает новый способ видения. <...> Видение становится следованием за Христом, и вера

человеку новый взгляд на все, более проникающий и глубокий. По мнению Гуардини, только сознание, воспитанное в таком взгляде, будет по-настоящему «католическим», то есть «вселенским» и «соборным», поскольку оно является не очередным мнением в ряду других частных мнений, а всеохватывающим взглядом, способным аккумулировать все аспекты истины, присутствующие в других мировоззрениях.

Ближе к концу жизни, Гуардини будет кратко резюмировать концепцию курса так: «Христианское “Weltanschauung” — это взгляд на мир, который становится возможным благодаря вере; доктрина о “Weltanschauung” же — это теоретическое исследование предпосылки и содержания этого взгляда»¹⁹⁵. Однако оставался вопрос — как эту концепцию применить в работе со студентами. Из вышесказанного понятно, что постановка проблемы «миросозерцания» у Гуардини неотделима от конкретного действия видения, так что разговор о ней нельзя вести отвлеченно. Ценный совет по этому поводу он получает от немецкого философа Макса Шелера, который советует ему развивать курс как созерцание конкретных объектов, и в качестве примера предлагает именно романы Достоевского. Так рассказывает об этом обстоятельстве Гуардини: «Я хотел бы с благодарностью назвать имя единственного человека, который сказал мне что-то действительно важное для моего развития: Макса Шелера. Во время разговора, чреватого для меня многими последствиями, он сказал мне: “Вы должны заниматься тем, о чем говорит термин «Weltanschauung», то есть, созерцать мир, вещи, человека, произведения, но вы должны заниматься этим как христианин, который осознает свою ответственность, и говорить об этом научными терминами”. Я также помню, как он дальше уточнил: “Анализируйте, к примеру, романы Достоевского и рассматривайте их с Вашей

предстает как путь видения, на котором глаза привыкают смотреть вглубь». *Франциск* Энциклика *Lumen Fidei* Епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 21.01.2024).

¹⁹⁵ *Guardini R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. Pp. 52–53.*

христианской точки зрения: тем самым, Вы будете, с одной стороны, высвечивать само произведение, с другой — ту точку, с которой вы смотрите”»¹⁹⁶.

Важность совета от Шелера в том, что он позволил концепции Гуардини воплотиться в конкретном действии взгляда, как и хотел автор: только внутри акта видения возможно обнаружить ту уникальную точку, из которой этот акт рождается. О сущности этого акта, о желании, которое движет его образовательную деятельность, Гуардини говорит в тексте «Vom Sinn des Gehorchens» («Смысл послушания»): «Я хотел бы открыть новые глаза чтобы видеть по-новому, я хотел бы чтобы каждый осознавал творческую силу в глубине себя, которая до сих пор угнетена обесцениванием послушания. Я хотел бы помогать не доказывать, а видеть по-новому. Представьте себе темную комнату, где висит картина. Через химический анализ можно показать утонченность красок, а через исторические документы доказать, что она является работой великолепного мастера. <...> Однако можно просто открыть окно напротив, и вот — свет входит, и краски сияют. Доказательства уже не нужны. Видно»¹⁹⁷. Этот образ синтезирует несколько важных элементов «миросозерцания» по Гуардини: присутствие некой реальности, чье существование и истинный облик не во власти познающего субъекта, и к которой обращено его внимание (висящая картина). Перед этим познающим субъектом стоит личная задача познания (я смотрю, я вижу); однако настоящее познание возможно лишь благодаря чему-то внешнему (свет), которое усовершенствует способности познающего органа (глаза) таким образом, чтобы он мог не только видеть реальность, которая перед ними (картина и краски), но также оценить ее (краски — дело великолепного мастера). Также, здесь говорится о процессе познания, в котором «научный» метод (химический анализ, историческое исследование) не единственный, и даже не

¹⁹⁶ *Guardini R. Stationen und Rückblicke*. Цит. по: *Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini: la vita e l'opera* / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 181. См. также: *Guardini R. Appunti per un'autobiografia*. Editi dall'*opus postumum* a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 55.

¹⁹⁷ *Guardini R. Vom Sinn des Gehorchens // Die Schildgenossen*. 1920. №1. S. 33–41. Цит. по: *Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini: la vita e l'opera* / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 184.

наиболее предпочитаемый подход к объекту — к чему мы еще вернемся в следующем параграфе.

Гуардини будет работать на кафедре католического миросозерцания до ее закрытия нацистской властью в 1939 г.: в течение более 15 лет преподавания он читает со студентами не только Достоевского, но также Рильке, Гёльдерлина, Данте, св. Августина, Лескова, и др. Большинство этих лекций впоследствии становятся полноценными опубликованными исследованиями¹⁹⁸. Со временем Гуардини формирует три лекционных курса: 1) лекции, посвященные актуальным вопросам, например, вопросам этики или христианской антропологии; 2) лекции по Новому Завету; 3) лекции, посвященные толкованию религиозных, философских и поэтических текстов. Гуардини подчеркивает, что во всех трех случаях лекции исходили «исключительно от явления»¹⁹⁹ — отталкивались от обнаружения сути проблемы, от рассказа Евангелия или от художественного текста²⁰⁰. То есть, это были именно упражнения в пристальном взгляде на мир, в созерцании его.

Приглашение на кафедру католического миросозерцания можно считать одним из самых счастливых поворотов в жизни Гуардини, поскольку оно позволило зародиться его собственному, оригинальному методу работы. Гуардини очень долго и болезненно шел к его открытию. В «Записках к автобиографии», опубликованных уже посмертно, говорится о сложностях, которые автор с юношеских лет испытывал в жестких рамках признанной науки: «В начале века, слово “наука” обозначало или естественные науки, или историю. В католической среде ситуация не отличалась от общей <...>. “Научно” заниматься богословием означало обнаруживать, что

¹⁹⁸ Среди книг Гуардини, посвященных герменевтическому прочтению писателей, на русский переведены не только его работа о Достоевском, но и труды о Гёльдерлине (*Гуардини Р. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность* / пер. с нем., вст. статья: Перцев А.В.; пер. стихов: Пургин С.И. СПб.: Наука, 2015. 490 с.) и о платонических диалогах (*Гуардини Р. Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон»* / пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2018. 385 с.). Переведены также записи для незаконченной книги о Данте, которую Гуардини собирался писать после увольнения с кафедры: *Гуардини Р. «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи* / пер. с нем., предисл. А.В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2020. 498 с.

¹⁹⁹ *Guardini R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 56.*

²⁰⁰ *Ibid. P. 55.*

говорилось в какое-то время или какой-то личностью о каком-то вопросе. Однако это меня никогда не интересовало и до сих пор меня не интересует. <...> меня интересовало не то, что люди говорили о христианской истине, а то, что истинно. Таким образом, я долго жил в фальшивой ситуации: с одной стороны, я хотел исследовать и выразить нечто, имеющее научную силу, с другой стороны, я не мог этого сделать в той единственной форме, которая признавалась научной. Кроме того, я не знал, как это делать так, чтобы это нравилось мне и убеждало других. Долгие годы я был вынужден работать историческим методом, не имея возможность использовать его как следует, а когда я старался выразить то, что мне на самом деле важно, у меня всегда возникало ощущение, будто мои критики не могли понять, к чему это все»²⁰¹. История первой попытки молодого Гуардини выбрать тему для диссертации может служить хорошей демонстрацией этой проблемы. Заинтересовавшись подборкой молитв в утреннем правиле, Гуардини хотел лучше понять критерии его составления и основные мысли, выраженные в нем, и с такими вопросами подошел к профессору по литургике, который сказал ему, что это скорее литература, а не богословие. Проект провалился, однако тема литургии, как и литературы, будет всегда близка Гуардини, который впоследствии посвятит ей некоторые из самых известных своих работ.

Близость Гуардини к литургике и литературе уже говорит о человеке, ищущем целостность, поскольку художественное произведение (здесь уместно вспомнить также любовь Гуардини к изобразительному искусству), как и литургическое действие, воспринимаются именно как целое. Работа на кафедре католического мирозерцания позволила Гуардини развиваться в том гибридном пространстве между разными гуманитарными науками, которое было наиболее свойственно его складу ума. Всегда остро чувствуя боль от своей неспособности вести разговор в терминах, понятных академическому сообществу, а также от нехватки достаточного

²⁰¹ Ibid. Pp. 25–26.

знания об истории науки, Гуардини впоследствии рассказывал, как в рамках курса о «Weltanschauung» эти якобы недостатки стали четким указанием собственного пути: «В таком направлении исследования естественным образом скрывался риск дилетантства. Владеть по-настоящему знанием в таких различных сферах, быть в курсе современного состояния изучения, отдавать справедливость разным научным методам: это все представлялось совершенно невозможным. <...>. Я же из непреодолимых обстоятельств извлек максимальную пользу, и сознательно отказался от дисциплинарного знания того времени. Я старался, по мере своих сил, встать перед самым вопросом, и понять его, войти в тексты как можно глубже, работать на них исходя из них самих. Понятно, что в этом был большой риск. Можно сказать, в этом было и высокомерие. Предполагалось, что я могу ставить проблему, исходя из самого объекта; могу достичь подлинного отношения с текстом и с его содержанием. Я не знаю, в какой мере это все осуществилось, но другого пути для меня не было: надо было его пройти до конца, или утонуть»²⁰².

Итальянский исследователь С. Дзукал замечает, что герменевтический характер этой работы важен для понимания всего наследия Гуардини: «Герменевтическая деятельность Гуардини, будь она направлена на великих философов, таких как Платон, Августин, Бонавентура, Ансельм Аостский, Паскаль, Кьеркегор и Ницше, или на великую литературу, как в его работах о Данте, Гёльдерлине, Достоевском, Рильке, Мёрике, Раабе и, в меньшей степени, Шекспире и Гете, часто недооценивалась по сравнению с его более спекулятивными работами, философскими или богословскими. На самом деле между этими двумя направлениями, спекулятивным и герменевтическим, у Гуардини существует глубокая связь, поскольку он никогда не подходит к тексту с преимущественно историографической, структурно-лингвистической или чисто эстетической точки зрения. Напротив, он ищет в нем скрытый смысл и скрытое истинное содержание

²⁰² Ibid. Pp. 56–57.

<...>. Он глубоко погружается в мысль и в поэзию великих авторов и слышит голос каждого из них, голос свидетелей религиозной, философской, творческой истины»²⁰³; «Гуардини-герменевтик не только свидетельствует о встрече и единстве Гуардини-философа и Гуардини-богослова: он их превосходит, поскольку в нем рождается настоящий герменевтический круг, которого им все же не хватало»²⁰⁴.

Пользу от этой работы получает не только сам Гуардини, но и его студенты. Герменевтическая работа с текстом раскрывается как важнейший элемент воспитательной работы, особенно в такой момент, когда европейское и тем более немецкое общества находятся в глубоком кризисе: «Я все больше осознавал значение аутентичного истолкования для бездуховного века и постепенно сформировал для себя метод, позволяющий проникнуть посредством адекватного объяснения текста во всю полноту мысли и личности автора и связать с ним фундаментальные вопросы»²⁰⁵; «Я понял, как важно для века, лишенного духовного творчества и введенного в заблуждение всевозможным релятивизмом, внимать слову великих. Но для этого нужно было сделать это слово доступным, и поэтому я взялся за его толкование — задача, которая становилась для меня все более важной. Это особая радость — войти в большой текст, сделать его понятным, предложение за предложением, объяснить его конкретное содержание, а также его связь с целым; наконец, исходя из того, что говорит автор, установить связь с сутью проблемы и с актуальным вопросом»²⁰⁶.

Об этой установке в работе Гуардини, как и о центральной роли взгляда в ней, свидетельствует его бывший ученик Й. Ратцингер: «Мы [молодые студенты] не хотели смотреть на “шоу фейерверков” о существующих мнениях внутри или вне христианства: мы хотели познать то, что есть. И перед нами был человек, который

²⁰³ Zucal S. Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno: un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche. Urbino: Quattro Venti, 1990. Pp. 10–11.

²⁰⁴ Ibid. P. 12.

²⁰⁵ Guardini R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 56.

²⁰⁶ Ibid. P. 141.

без страха и одновременно со всей серьезностью критического мышления ставил этот вопрос и помогал нам думать вместе. <...> Гуардини читал произведения авторов, слушал их, учился у них тому, как они смотрели на мир, и входил с ними в диалог, чтобы внутри диалога с ними развивать то, что он мог бы им говорить, как католический мыслитель. <...> в этом особенность стиля его лекций: тот факт, что он был в диалоге с мыслителями. Его ключевое слово: “Посмотрите...”, потому что он хотел довести нас до “видения”, и он сам находился во внутреннем диалоге со слушателями. Эта было ново по сравнению со старой “риторикой”: он не искал никакой риторики, а разговаривал с нами во всей простоте, и вместе с этим он разговаривал с истиной и призывал нас к диалогу с истиной»²⁰⁷.

2.1.2. Между богословием, философией и литературой: Данте и Достоевский²⁰⁸

Постараемся рассмотреть этот метод в действии на примере работ Гуардини — книги о Достоевском, объекте настоящего исследования, и двух больших эссе о Данте ²⁰⁹. Вместе с книгой о Достоевском эссе о Данте оказались наиболее подходящими для прояснения методологических особенностей работы Гуардини с художественными текстами. В произведениях Данте и Достоевского легко обнаруживается та взаимопроницаемость разных областей знания (богословие, философия, литературоведение), которая свойственна складу мышления Гуардини. Также, несмотря на пространственно-временное расстояние, речь идет о трех

²⁰⁷ *Benedetto XVI*. Convegno promosso dalla fondazione “Romano Guardini” di Berlino sul tema “Eredità spirituale e intellettuale di Romano Guardini”. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101029_fondazione-guardini.html (дата обращения: 21.01.2024)

²⁰⁸ Материалы данного раздела опубликованы в: *Корбелла К.* Романо Гуардини, читатель Данте и Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3 (7). С. 210–226.

²⁰⁹ *Guardini R.* Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien. Erster Band. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, Paderborn: F. Schöningh, 1995. 112 S.; *Guardini R.* Landschaft der Ewigkeit. Dantestudien. Zweiter Band. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, Paderborn: F. Schöningh, 1996. 199 S. Перевод, где не указано иначе, сделан на основе итальянского издания: *Guardini R.* Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. 392 p. Мы обратились к прижизненно опубликованному эссе, хотя стоит упомянуть о существовании большой неоконченной работы о «Комедии», переведенной в 2020 году на русский язык: *Гвардини Р.* «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи / пер. с нем. и предисл. А.В. Перцева. Спб.: Владимир Даль, 2020. 498 с.

авторах, которые, в силу их вероисповедания, разделяют многие элементы мирозерцания. Общность, разумеется, виднее в случае Данте и Гуардини, так как первый непосредственно участвует в формировании культурной почвы, на которой рождается второй. Важно учитывать в этом смысле не только принадлежность Гуардини к европейской католической традиции, где след Данте неоспорим, но также очень личное обстоятельство его жизни: для Гуардини, человека прежде всего немецкой культуры и склада ума (о чем он говорил неоднократно), именно Данте, любимый автор отца, постоянно присутствующий в его жизни с детства, становится живым звеном, соединяющим его с Италией²¹⁰. Эта близость позволяет Гуардини быстрее заметить и ярче выразить в работе о Данте некоторые моменты (как методологические, так и содержательные), которые в труде о Достоевском, хотя и наличествуют, но остаются не до конца развитыми. Тем не менее, прибегая к словам Т.А. Касаткиной в каталоге выставки, посвященной творчеству Достоевского, «мы говорим о христианском способе видеть мир. Этому видению мира нас учат поэты и художники. Они учат нас этому, предоставляя свой глаз»²¹¹. Эти слова одинаково можно отнести к Гуардини, Данте, Достоевскому.

Естественно, пространство данной работы не позволяет исчерпать особенности видения каждого автора, и надо иметь в виду, что особенности эти есть и что нельзя свести их все к одному и тому же мироощущению и миропониманию. Однако можно обнаружить некие «смысловые узлы» мировоззрения, общего для всех троих. Первый из них — постановка вопроса о познании мира как вопроса видения. Также для всех их познание как видение особым образом осуществляется в работе художника. В своей книге о Данте Гуардини подчеркивает исключительную роль этой фигуры: «Художник <...> обладает врожденной предрасположенностью

²¹⁰ См. также: *Перцев А.В.* Тринадцать лет откровения: «Божественная комедия» Данте глазами теолога и философа Романо Гуардини // *Гвардини Р.* «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи / пер. с нем. и предисл. А.В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 20.

²¹¹ *Касаткина Т.А.* Каталог выставки «Живет в тебе Христос». URL: <https://t-kasatkina.livejournal.com/74770.html> (дата обращения: 24.01.2024)

видеть, слышать, постигать; он видит более ясно и целостно. Он вылепливает увиденные вещи роскошно многообразными и одновременно ясно определенными. Он выделяет их из обычного течения жизни и представляет их в их собственных границах. <...> Зритель сможет потом войти в пространство произведения и пережить то, что недоступно и непосильно ему самому»²¹². О важности взгляда, который позволял бы по-настоящему видеть, и также о роли художника как глаза человечества, Достоевский пишет в «Дневнике писателя»: «Действительно, проследите иной, даже вовсе и не такой яркий на первый взгляд факт действительной жизни, — и если только вы в силах и имеете глаз, то найдете в нем глубину, какой нет у Шекспира. Но ведь в том-то и весь вопрос: *на чей глаз и кто в силах?* Ведь не только чтоб создавать и писать художественные произведения, но и чтоб только приметить факт, нужно тоже в своем роде художника <...> Но, разумеется, никогда нам не исчерпать всего явления, не добраться до конца и начала его. Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала — это всё еще пока для человека фантастическое»²¹³. На то, что те «концы и начала», про которые идет речь, являются отсылкой ко Христу, говорившему о себе в Откровении: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. 1:8), указала Т.А. Касаткина²¹⁴. Отметим также похожие понятия «течения жизни» у Гуардини и «насущного видимо-текущего» у Достоевского. И в том, и в другом случае, художник — это тот, кто способен внутри видимо-текущего «приметить факт» и придать ему ясность формы («представляет [увиденные вещи] в их собственных границах»). Однако для этого необходимо установить связь с тем, что существует за пределами «насущного видимо-текущего», или точнее — в глубине его.

²¹² Guardini R. Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 249.

²¹³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23. С. 144–145.

²¹⁴ Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского / отв. ред. Т.Г. Магарил-Ильяева. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 144. Для углубления темы о важности взгляда и образа у Достоевского отсылаем к работам Т.А. Касаткиной, например, к каталогу выставки «Живет в тебе Христос. Достоевский: Образ мира и человека» (Kasatkina T. Christ lives in you. Dostoevsky. The Image of the World and of Man: Icons and Paintings / preface by Julián Carrón, translated by Maria Corrigan. Castel Bolognese: Itaca. 2012. 110 p.) особенно второй зал, а также к книге Касаткина Т.А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 521 с.

История «Комедии» Данте — это история приобретения взгляда, который способен по-настоящему смотреть на реальность. На это указывали разные критики, в том числе сам Гуардини. Эта динамика прослеживается прежде всего в Раю, где происходит постоянная «фокусировка» взгляда Данте, т. е. приведение взгляда в соответствие с тем, на что он смотрит. Важнейшая составляющая этого процесса — Беатриче, через которую часто происходит фокусирование, и которая играет роль, схожую с той, которую играет свет в примере Гуардини о картине. Об этом говорит, например, апостол Иоанн, когда в XXVI песни «Рая» успокаивает Данте, временно ослепшего от сияния, и говорит ему, что во взгляде Беатриче «та же самая сила, которая была в руках Анании», то есть сила восстановить зрение²¹⁵. Исключительная роль художника как глаз человечества тоже присутствует в тексте: вся «Комедия» написана «ради мира, который плохо живет»²¹⁶. Здесь тоже можно сказать, что вещи представлены «в их собственных границах», в данном случае — в свете Божьего суда, в их вечном облике.

В связи с этим важно вспомнить, что путь Данте, который мы определили здесь как путь приобретения взгляда, связан с видением «концов и начал». Он весь направлен к одной цели: созерцанию Бога, точнее, созерцанию Христа. В конце «Комедии», в XXXIII песни «Рая», Данте видит, как множественность находит смысл и единство в Боге (стихи 85–93); созерцает Святую Троицу (стихи 115–120). Однако, как пронизательно замечает тот же Гуардини, вершина этого созерцания —

²¹⁵ См. Pd. XXVI, vv. 8–12: «[...] e fa ragion che sia / la vista in te smarrita e non defunta: // perché la donna che per questa dia / region ti conduce, ha ne lo sguardo / la virtù che ebbe la man d'Anania» [«Итак, начни; скажи, куда стремится / Твоя душа, и отстрани испуг: / Взор у тебя не умер, а мутится. // В очах у той, что ввысь из круга в круг / Тебя стезею дивной возносила, / Таится мощь Ананииных рук»]. В других случаях сам наблюдаемый объект становится средством для фокусировки взгляда. Здесь и дальше Комедия цитируется на итальянском языке согласно изданию: *Dante Alighieri. La Divina Commedia. In tre volumi / a cura di A.M. Chiavacci Leonardi. Milano: Mondadori, 2015*; на русском: Ад цитируется по подстрочному переводу Г.Д. Муравьевой (*Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад / подстроч. пер. Г.Д. Муравьевой. М.: Пробел-2000, 2021. 608 с.*); Чистилище и Рай по переводу М.Л. Лозинского (*Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. М.: Наука, 1967. 655 с.*), где не указано иначе. При цитировании указываются кантика, песнь и стих.

²¹⁶ См. Pg. XXXII, vv. 103–105: «Però, in pro del mondo che mal vive, / al carro tieni or li occhi, e quel che vedi, / ritornato di là, fa che tu scrivi» [«Для пользы мира, где добро гонимо, / Смотри на колесницу и потом / Все опиши, что взору было зримо»].

не Троица сама по себе, а тайна Воплощения Христа²¹⁷. Именно в момент созерцания тайны Воплощения заканчивается видение Данте, то есть заканчивается и текст, поскольку цель того и другого достигнута (стихи 127–145). Таким образом, для обоих писателей, вопрос о полноте видения (в́идения, но и видѣния, как показывает нам Данте) оказывается связанным с возможностью приобщиться ко взгляду Христа. Эта связь отсылает нас к приведенной высшее мысли Гуардини о том, что взгляд подлинного «Weltanschauung» — это взгляд Христа.

Приступая непосредственно к интересующим нас исследованиям, стоит отметить, что они все являются поздней переработкой уже существующих очерков: можно сказать, что они являются в своем роде итогами некоего длинного общения с авторами и их произведениями²¹⁸. Именно поэтому нередкое явление в них — повторения. Эти повторения, однако, приобретают новое значение каждый раз, благодаря тому разному контексту, в котором они появляются, а также благодаря тому пути, который читатель уже совершал вместе с Гуардини. Таким образом, сама форма этих текстов свидетельствует о работе герменевтического круга, проделанной Гуардини, в которой и детали, и целое приобретают при каждом витке новую глубину. Пристальное внимание к тексту отражается также в двух моментах, которые оговорены в предисловиях, касающихся напрямую метода работы. Первый момент — это решение предоставлять автору слово как можно чаще²¹⁹; второй — редкое упоминание критических работ, в связи с желанием отталкиваться «исключительно от явления» (в данном случае, от произведения). Стоит посмотреть,

²¹⁷ *Guardini R. Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 124–125.*

²¹⁸ Книга о Достоевском выходит впервые в 1932 г. и соединяет разные эссе, самое раннее из которых вышло в 1925 г. (см. далее). Вопрос о Данте занимал Гуардини более систематично начиная с 1930 г. Первая работа («Der Engel in Dantes göttlicher Komödie») вышла в 1951 г., вторая («Landschaft der Ewigkeit») в 1957 г. Обе представляют с собой по большей части ранее напечатанные материалы.

²¹⁹ В работе о Достоевском: «В ходе исследования я стремился предоставить слово самому Достоевскому, сводя воедино как можно больше из речей и жестов его персонажей, из переплетений и чередования романских событий. Поэтому в книге оказалось большое количество цитат, в частности и довольно пространных». *Гвардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 11*; в работе о Данте: «Критерий, согласно которому в предыдущих очерках о Достоевском, Паскале, Августине я предоставлял слово автору как можно чаще, мне до сих пор кажется правильным». *Guardini R. Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 11.*

в каких именно случаях это обращение к другим критикам появляется. В книге о Достоевском — это упоминание работы З. Фрейда о «Братьях Карамазовых», где Гуардини замечает опасность толкования текста в психологическом ракурсе, какое он сам когда-то предпринимал²²⁰. В случае Данте — это работа Эриха Ауэрбаха «Данте — поэт земного мира». Гуардини говорит, что эта книга, посвященная исключительно отношению между небом и землей, присутствующему в «Комедии», первая «открыла ему дверь» к произведению, хотя тогда он «не сумел переступить порог»²²¹. В обоих случаях, можно заметить, как работа других критиков становится толчком к изменению взгляда исследователя-читателя, и ее упоминание — это скорее дань благодарности, чем цитаты из критической литературы в обычном смысле. То есть, Гуардини неинтересно уведомлять читателя о правильных (Э. Ауэрбах) или неправильных (З. Фрейд) заключениях по поводу исследуемых авторов, спорить с ними. Упоминания других критиков подчеркивают динамику работы с материалом как динамику изменения взгляда.

Другая общая характеристика этих работ состоит в том, что они, с одной стороны, очень четко очерчивают объект исследования (об этом свидетельствует тот факт, что отдельные главы родились как маленькие очерки, посвященные одному тексту, образу, мотиву и т.д.), с другой стороны, они достаточно обширны с точки зрения поставленной цели. Причина такого подхода в том, что, с одной стороны, как мы видели, цель любого исследования, по мнению Гуардини, представляет собой не меньше, чем поиск истины, с другой — вопрос к текстам уточняется каждый раз в диалоге с исследуемым автором. Чтобы достичь целого, Гуардини начинает с детали, однако чтобы понять — с какой детали начинать, надо постоянно исходить из целого. К этому надо добавить, что через обращение к конкретным произведениям автор

²²⁰ «Эти строки [об «идеализации отцеубийственной воли Ивана». — К.К.] были написаны до того, как я прочитал исследование З. Фрейда “Достоевский и отцеубийство”, которое поставило передо мной вопрос о том, допустимо ли так интерпретировать текст». *Guardini R. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben*. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. S. 145.

²²¹ *Guardini R. Dante* / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 371.

собирается не только исследовать то, как автор смотрит на мир и на человека, он собирается этот взгляд оценивать. По мнению Гуардини, «слушатель не только вправе, но и обязан — обязан во имя истины — отнестись к сказанному [в художественном произведении — *К.К.*] серьезно и проверить, так ли это»²²². За этим стоит уверенность, что великий поэт — всегда великий мыслитель. Об этом сказано прямо и неоднократно в работе о Данте, в том числе — что нельзя воспринимать его мысль как совокупность разных элементов, существовавших до него: ее надо почерпнуть из текста как собственное и оригинальное видение мира, которое хотя и рождается в некоем культурном контексте, к нему никак не сводится. Поэт является всегда «пророком»; «толкователем существования», и его мысль надо обнаружить «в образах, как и в размышлениях, в действиях, как и в диалогах, в структуре <...>, как и в понятиях»²²³.

Заметим, что восприятие художественного текста как выражение определенного видения мира возможно лишь тогда, когда мы признаем искусство способом познания мира — то есть, когда мы соглашаемся с познавательной ценностью образа и символа. Об этом Гуардини писал в отдельных работах, но конкретные примеры такой позиции в интересующих нас текстах встречаются многократно. В связи с книгой о Достоевском это видно прежде всего в его способности узнавать в героях русского автора, хоть и в зачаточном виде, что-то похожее на то, что Т.А. Касаткина назвала «двусоставным образом». Эта интуиция, как сказано ниже, становится ключевой для толкования образа Мышкина, который Гуардини определяет как «символ Христа». В работах о Данте это очевидно прежде всего в том пристальном внимании, которое Гуардини уделяет архитектуре дантовского мира, или в главе, посвященной «розе блаженных», где Гуардини дает возможность читателю осязать всю глубину этого образа, его соответствие

²²² *Guardini R. Bemerkungen über Sinn und Weise des Interpretierens // Guardini R. Sprache, Dichtung, Deutung. Würzburg: Werkbund, 1962. S. 169.*

²²³ *Guardini R. Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 180.*

структуре мира и человека²²⁴. Символ познается через видение и в одно мгновение; также он познается сразу как единое целое, хотя его значение раскрывается во времени. Это видение постигается сердцем, которое является для Гуардини познающим органом, согласно длинной христианской (но не только) традиции.

Значение символа неисчерпаемо — в этом состоит величие художественных произведений, в которых открывается глубина, неведомая в своей полноте и самому автору, хотя именно он и «зачал» ее. Об этом тоже речь идет во всех работах, однако, в связи с Данте эта мысль наиболее точно выражена. Стоит здесь привести обширную цитату: «Мы могли бы спросить себя, действительно ли поэма сознательно содержит такие тонкости. Прежде всего, надо сказать, что Данте знает многое <...>. Однако, даже несмотря на это, произведение поэта шире самой его личности. Произведение великого поэта <...> не просто выражение его личности <...> через него творит само существование. Быть творческим обозначает быть способным стать органом. Творчество творит нечто вроде вторичной реальности, в которой существуют глубины, неизвестные самому автору. Стоит ли делать вывод о характере ребенка исходя из уровня знаний и опыта матери в то время, когда она носила его во чреве? Конечно, он ее сын, но он не сын ее субъективности. Мать — орган существования. Хотя она дает сыну свою кровь, сын получает свой собственный закон от самого себя, точнее сказать, он его получает от Всего. Посредством матери он обретает прямую связь с бытием. <...> **Задача интерпретации — объяснить произведение, обратившись к самому произведению в его соотношении со всем существующим. Конечно, мы должны быть внимательными, чтобы не подменить личность произведения нашей субъективностью**»²²⁵.

Эти рассуждения позволяют лучше понять более емкое суждение о позиции Достоевского в рассказе о Великом инквизиторе: «Но мы слишком чтим

²²⁴ Ibid. P. 164–167.

²²⁵ Ibid. P. 52.

Достоевского, чтобы позволить себе предположить, что этот гениальный психолог мог, даже если бы и хотел, ограничиться одной полемикой [против Католичества — К.К.]. Ну а в таком случае мы обратились бы к нему не как к полемисту, а как к творцу, исходя из предположения, что за полемическим пафосом скрываются глубинные пласты духа и действуют сокровенные силы инстинкта, души, религиозных предпочтений. И тогда мы взяли бы на себя смелость толковать Достоевского вопреки ему самому. Ибо **образы великого писателя не подчиняются ему, но следуют собственным законам**; они глубже, чем его позиция»²²⁶.

Встает вопрос, как узнавать этот «собственный закон», «личность произведения», не заменяя их нашей субъективностью? Вернемся к тому, что было отмечено раньше: вопросы к тексту выясняются по ходу работы Гуардини с ним. Главные проблемы произведения должны быть узнаны читателем внутри непосредственного диалога с текстами, и они будут зависеть от того взгляда на мир, который они носят в себе. Читатель должен найти ту необходимую точку зрения, которая позволит ему увидеть. В труде о Данте основополагающий вопрос для приближения к художественному тексту поставлен прямо: «Какого рода взгляда, подхода, усилия поэт требует от своего читателя или слушателя?»²²⁷ Подступаясь же к творчеству Достоевского Гуардини находит ориентиры в особой связи между творением и Богом, в религиозной составляющей Пятикнижия, о чем будет подробнее сказано дальше. Методологически важно заметить, что вопрос о религиозном содержании пяти романов венчает длинный список вопросов Гуардини, то есть он оказывается основополагающим для понимания Достоевского вследствие длинного пути повторного и внимательного чтения. Также этот вопрос по сути

²²⁶ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 97.

²²⁷ *Guardini R.* Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 137–138. Стоит здесь вспомнить установку Достоевского: «Пусть потрудятся сами читатели». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 11. С. 303.

определяется тем, как Достоевский видит мир и человека: оказывается, его взгляд всегда осуществляется в перспективе «взаимосвязанного бытия»²²⁸, то есть Достоевский видит мир в религиозном («religere»: «связывать») ключе. В течение всего труда речь идет неоднократно о присутствии или отсутствии непосредственной связи между творением и Творцом, ощущение которой, по мнению Гуардини, свойственно сознанию Достоевского и всего русского народа. Именно этот момент становится для него той точкой, через которую можно войти в мир Достоевского и рассматривать его.

Однако Гуардини обнаруживает голос русского автора прежде всего в сопоставлении разных позиций во время диалогов, и вопрос об образе, хотя и присутствует в тексте, остается второстепенным вплоть до последней главы, посвященной «Идиоту». Из-за этого видение мира Достоевского для него открывается лишь частично. В книге о Данте, напротив, проблема образа оказывается в центре внимания, и здесь встречаются понятия видения и видения. Гуардини рассказывает, как текст Данте стал ему понятен в тот момент, когда при очередной чтении первой песни Ада он вдруг спросил себя — где же возможно такое, что зверь уже готов напасть на свою добычу, но **не достигает ее?**²²⁹ Только во сне. Гуардини обнаруживает множество примеров в тексте Данте, где привычные для нас понятия присутствия/отсутствия, времени и места сбиваются. И добавляет — такое бывает не только во сне, но также в видениях, которые притом имеют возможность более обширного и структурированного развития. На протяжении всего текста Гуардини повторяет: для того, чтобы что-либо понять в поэме, надо принять гипотезу о том, что Данте каким-то образом было дано пережить этот опыт видения. Почему это важно? Потому, что взгляд Данте должен стать нашим. Более того, постоянно «фокусироваться» должен не только взгляд Данте, но и наш взгляд. Если

²²⁸ *Guardini R. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. S. 11.*

²²⁹ Речь идет об «Аде» (песнь I, стихи 31–60), когда Данте встречает трех зверей. См. также *Гуардини Р. «Божественная комедия» Данте. Ее основные религиозные и философские идеи. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 142.*

это не произойдет, произведение для нас будет закрытым: «Читатель должен вместе с Данте осуществлять это видение, если он хочет войти в рассказанное событие»²³⁰; «Если читатель хочет понять, о чем идет речь, то каким-то образом он тоже должен пережить этот опыт видения»²³¹. Еще раз — речь идет о необходимости приобрести взгляд автора для того, чтобы что-либо понять в произведении.

Во сне, как и в видении, значение передается непосредственно через образы, и то же самое происходит в дантовском тексте. Благодаря этому в этом труде вопрос о взгляде поставлен гораздо яснее, чем в труде о Достоевском. Если там Гуардини думал, что голос автора передается предпочтительно словами, здесь, наоборот, он уверен, что ему надо быть внимательным прежде всего к образам, поскольку он осознает, что опыт Данте — опыт видения. Это позволяет заметить, как внутри вопроса Гуардини о взгляде автора находится и вопрос о тех средствах, через которые он передается внутри произведения (словами, образами, архитектурой и т. д.). Для Гуардини художественный текст передает некий опыт взгляда, и читателю важно приобрести тот же опыт взгляда, чтобы проникнуть в мир произведения. Важно притом не забывать, что для Гуардини речь никогда не шла о простом переходе с одной точки зрения на другую, но о приобретении той «католической» точки зрения, которая позволяла бы обнять мир произведения внутри «начал и концов» реальности (в цитате, приведенной раньше, говорилось о необходимом толковании произведения «в отношении с существованием в своей полноте»). Еще раз, именно конфессиональный момент для Гуардини является гарантией способности не поддаться субъективному взгляду. В «Заметках к автобиографии» он пишет: «У меня не было никаких иллюзий по поводу моих личных способностей; однако мне было понятно, что мое христианское католическое сознание **по широте и ясности** несравнимо с сознанием даже самого гениального неверующего»²³².

²³⁰ *Guardini R. Dante / trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. Brescia: Morcelliana, 2008. P. 150.*

²³¹ *Ibid. P. 168.*

²³² *Guardini R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum a cura di Franz Henrich / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana, 1986. P. 52.*

Осталось рассмотреть один важнейший момент — как приобретается этот взгляд. В обеих книгах наступает момент, когда Гуардини чувствует необходимость рассказать читателю о том личном опыте, который позволил ему войти в художественный текст. В книге о Достоевском речь идет о чтении «Идиота», позволившем Гуардини понять и пережить опыт, изложенный в Евангелии от Иоанна: благодаря чтению Достоевского он понимает Евангелие, в результате чего ему открывается на новом уровне произведение Достоевского. В случае Данте длинное послесловие под названием «Субъективный эпилог» показывает все шаги, которые позволили Гуардини постепенно войти в мир автора: рассказ одного друга о своем опыте любви, созвучном опыту «Новой жизни», или необыкновенный свет в горах Энгадина, при виде которого он начал понимать, почему свет так важен в разговоре о Преображении и, следовательно, почему песнь Рая — это песнь света. Гуардини сообщает читателю те факты (чтение текста, в том числе, является фактом), которые позволили ему изменить взгляд, точнее — расширить его до той меры, которая оказывается способной обнять смысл художественного текста. «Я» смотрю, «я» вижу: опыт встречи с текстом — это мое личное приключение, внутри которого я меняюсь, и при каждом изменении (которое может возникать от самого текста, но также от внешних факторов) меняется и картина передо мной, или, точнее, — поскольку картина та же самая — появляется новый свет, который вошел в меня через опыт и входит в отношения с текстом через меня, позволяя видеть его по-новому.

2.2. Работа Р. Гуардини «Религиозные фигуры в произведениях Достоевского. Эссе о вере»²³³

Первая статья Р. Гуардини о Достоевском, посвященная «Идиоту», опубликована в 1925 г. в журнале «Die Schildgenossen»²³⁴. В 1929–1930 гг. он

²³³ Материалы данного раздела опубликованы в: Корбелла К. Романо Гуардини: присутствие Христа в текстах Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 2 (6). С. 146–158.

посвящает два цикла лекций русскому автору: во время зимнего семестра — семинар о философии религии, а в следующем — курс под названием «Религиозное бытие у Достоевского»²³⁵. Об этом курсе он вспоминает также в предисловии к книге: «Что означает попытка охватить этот мир, мне стало ясно летом 1930 г., когда все мои старания преодолеть сопротивление обширнейшего материала за 85 лекционных часов оказались тщетными»²³⁶. Отдельные эссе, посвященные Достоевскому, появляются в 1931 г. в «Die Schildgenossen» и через год они соединяются в книгу «Человек и вера. Исследование религиозной экзистенции в великих романах Достоевского»: добавляется часть о «безбожии», которая отсутствовала в цикле журнальных публикаций, и расширяется часть, посвященная «Идиоту». Книга снова выходит в 1939 г. с новым названием — «Религиозные фигуры в работах Достоевского. Эссе о вере» — и с небольшими изменениями. Оба существующих перевода на русский язык сделаны на основе издания 1932 г.²³⁷

В насыщенном предисловии к работе Гуардини объясняет свое решение сосредоточиться на феномене религиозности разных героев Пятикнижия, и описывает как эта задача формирует структуру исследования. В предисловии также Гуардини высказывает некоторые методологические замечания, о которых уже было сказано, прежде всего, свое решение не обращаться к литературе о писателе и дать как можно больше пространства голосу Достоевского. Структура книги рождается из необходимости найти след, позволяющий пройти через «лес» Пятикнижия: поле исследования огромно, и для того, чтобы в нем не утратить ориентиров, Гуардини

²³⁴ *Guardini R. Religiöser Ausdruck // Die Schildgenossen. 1925. № 5–6. S. 418–421 (Сейчас в: Guardini R. Wurzeln eines Großen Lebenswerks Aufsätze und kleine Schriften. Band II. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 2001. S. 233–238).* Журнал «Die Schildgenossen» (рус. «принадлежащие одному щиту», соратники) создан молодежным католическим движением «Quickborn», с которым Гуардини познакомился в 1920 г.; начиная с 1927 г. до закрытия движения нацистской властью в 1939 г. Гуардини был его руководителем. Статья сравнивает роман «Идиот» с рассказом Н.С. Лескова «Запечатленный ангел».

²³⁵ *Castangia L. Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Università degli studi di Cagliari. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari. 2011. P. 266.*

²³⁶ *Гвардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 9.*

²³⁷ Христианское издательство «Жизнь с Богом» выпустило первый перевод в Брюсселе в 1994 г., новое издание в альманахе ИНИОН РАН появилось в 2009 г.

выбирает для себя некую систематизирующую линию, рассматривая отношения героев к основным силам бытия, к земле, к народу²³⁸. Процесс нахождения этой связующей нити он описывает как постепенное приближение к сути творчества Достоевского через ряд вопросов: кто такой человек для Достоевского? Как построена личность, и какие отношения связывают ее с другими личностями и с обществом? Какую роль играют в романах такие явления, как семья, работа, культура? Что для него значат такие понятия, как природа, мать, сын, болезнь, и еще шире: жизнь, смерть, вечность, время и прочие? Или такие ценности, как любовь, свобода, радость? Над этим громадным объемом проблем, в контексте, где «обилие персонажей, динамичность проблематики осаждали и затуманивали взор»²³⁹, всегда господствует вопрос о религиозном элементе в мире Достоевского. Прочитируем сейчас этот отрывок полностью в переводе с немецкого: «Ко всему этому присоединился вопрос о собственно религиозном. Этот вопрос привёл к попытке феноменологического рассмотрения религиозных актов и экзистенциальных форм, представленных в целостном сплетении взаимосвязанного бытия (*нем. ruckverbundenen Daseins*)»²⁴⁰.

От этого решения, однако, объем материала и глубина проблем не становятся меньше, поскольку это отношение так или иначе характеризует не только всех героев, но и все реалии этого мира. Как уже было сказано, связующая линия для книги в итоге находится в том, как каждая личность определяет себя через связь с народом, с землей, с основными силами бытия: книга представляет собой шесть глав, которые исследуют религиозность отдельных персонажей через призму этого отношения. Когда человек живет верой, т.е. внутри пространства Искупления, отношение с реальностью является цельным и положительным — это случаи

²³⁸ См.: *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 10.

²³⁹ Там же.

²⁴⁰ *Guardini R.* Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. S. 11. Перевод Т.В. Ильясовой.

«верующих баб» из «Братьев Карамазовых» (глава I, «Народ и его путь к священному»), Сони Мармеладовой и Софьи Долгорукой (глава II, «Тихие и великое принятие»²⁴¹), Макара Долгорукого, Зосимы и его брата Маркела, Алеши Карамазова (глава III, «Люди Божии», и IV, «Херувим»). Это отношение сохраняется, но в искаженном виде, в популизме Шатова и в натурализме Марии Лебядкиной (об этом идет речь в конце главы I). Отношения также могут разорваться — и тогда перед нами будет бунт Ивана Карамазова (глава V, «Бунт») или атеизм Ставрогина и Кириллова (глава VI, «Безбожие»). Два персонажа анализируются как будто «в стороне»: Настасья Филипповна и князь Мышкин из «Идиота». Седьмая глава под названием «Символ Христа» посвящена им.

2.2.1. Теория противоположности и ее следы в работе о Достоевском: «народ-личность», «конечное-бесконечное»

Чтобы лучше понять приведенные слова о «феноменологическом рассмотрении религиозных актов и экзистенциальных форм» стоит обратиться к философской основе работы Гуардини. Феноменология как новое направление в философии появляется и распространяется в Германии в начале XX в. благодаря работам Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Шелера. Мышление Гуардини развивается в этой атмосфере. Уже была упомянута роль М. Шелера в формировании концепции курса о католическом мирозерцании: среди феноменологов именно он попытался применить принципы феноменологии к философии религии и тем самым оказал наибольшее влияние на молодого Гуардини. В частности, Шелер говорит о начале познания как о любовном, интуитивном движении, где познающий субъект доверяется тому, что «дано»²⁴².

²⁴¹ По-немецки «Die Stillen und die große Annahme» (Ibid. S. 7). В переводах на русском языке предпочитали переводить как «Многотерпеливые (1994) / Смирные (2009) и величие их позиции», предвещая уже содержание главы, но полностью меняя мысль Гуардини в названии.

²⁴² См.: Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 181–185.

В феноменологии для Гуардини ценно новое обращение познающего субъекта к объекту познания, как он предстает перед ним в опыте, однако он никогда не причислял себя к этому философскому направлению. Как отмечает Ханна-Барбара Герл-Фальковиц (Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz), «Гуардини — феноменолог, однако останься он просто феноменологом, он был бы лишь эпигоном Шелера и прочих»²⁴³. В отличие от них, конечный интерес для него — онтологический: «Гуардини ищет то, что “жизненно-конкретно” <...> тем не менее этот поиск ведется на непоколебимом основании Бытия»²⁴⁴. В работах Гуардини новая установка феноменологии встречается с миром средневековой философии и, в частности, с метафизикой света у св. Бонавентуры (тема его диссертационной работы), и развивается в лоне важнейших для него вопросов о познании как видении и о сердце как органе познания.

Принципы метода работы Гуардини, установка на жизнь, как она дана нам в опыте, и одновременно опора на онтологию, отражаются в тексте 1925 г. «Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten» («Противоположность»²⁴⁵. Опыт философии жизненно-конкретного»). Книга развивает и уточняет концепцию, выраженную в небольшом эссе уже в 1914 г.; размышления о «противоположности» занимали автора с 1905 г. Гуардини будет работать над очередным переизданием книги за год до смерти, постоянно обеспокоенный незавершённостью «юношеской» работы, единственной его попытки чисто философского исследования. Сосредоточиваясь на том, что он называет

²⁴³ Ibid. P. 322.

²⁴⁴ Ibid. P. 321.

²⁴⁵ И.А. Сац, переводчик книги А. Хюбшера «Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века», переводит «Der Gegensatz» как «Противоречивость» (см.: Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века / пер. с немецкого И.А. Саца. М.: Издательство ЦТР МГП ВОС, 1994. С. 104). Однако здесь я выбрала слово «противоположность», которое лучше отражает немецкий термин, поскольку Гуардини говорит о понятиях, находящихся на разных, но не исключających друг друга полюсах. Это важно, в частности, чтобы понять в каком смысле для Гуардини добро и зло — не противоположные, а противоречивые понятия (*Widersprüche*): это совсем другое отношение. См.: Castangia L. Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Università degli studi di Cagliari. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari. 2011. P. 170–195; Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 311.

«жизненно-конкретным», то есть на жизни в ее конкретном, динамичном, «живом» аспекте, Гуардини обнаруживает в ней противоположные полюса (индивидуальность / тотальность, имманентность / трансцендентность и др.). Эти полюса радикально отличаются друг от друга, и одновременно они возможны лишь в отношении друг с другом. Их присутствие характеризует жизнь человека, ее ритм. Познание жизни — не в выборе одной из двух противоположностей или в поиске высшего синтеза, где противоположности исчезают, а в умении объять взглядом всю сложность реальности, где эти противоположности сосуществуют. По выражению самого Гуардини, теория противоположности – «не замкнутая система, а [попытка] открыть глаза и внутренне ориентироваться на живое Бытие»²⁴⁶. Перед нами вновь понятие видения. В письме 1967 г. Гуардини подчеркивает, что теория противоположности напрямую связана с темой диалога, особо актуальной для жизни Церкви во второй половине XX в.: «[Жан Гитон] после многочисленных разговоров с папой Павлом VI приходит к выводу <...> что папа желает не просто править, но вступать в диалог с другим, кем бы он ни был. Суть этого подхода в том, что другой — не враг, а “противоположность” <...>. Дальше автор цитирует мыслителей, которые используют аналогичные подходы: говоря о Германии, он упоминает меня. Если вы посмотрите на важность диалога сегодня, то увидите, что наступает час для моей книги о противоположности. <...> Доктрина о “противоположности” — теория конфронтации, осуществляющейся не в борьбе с врагом, а благодаря плодотворному и синтезирующему напряжению, то есть через построение конкретного единства»²⁴⁷.

Таким образом, теория противоположности, предлагающая смотреть на явление в его инаковости, является для Гуардини вспомогательным моментом для диалога, потому что позволяет принимать другого, не умаяя его до уже знакомых понятий и категорий. Эта установка отражается в исследовании Гуардини о

²⁴⁶ *Guardini R. Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz: Grünewald, 1955. S. 212.*

²⁴⁷ Цит. по: *Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 306.*

Достоевском. Автор неоднократно подчеркивает, что склад мышления русского писателя отличается от западного вообще и от немецкого в частности²⁴⁸. Поэтому Гуардини критикует тех, кто подходит к Достоевскому, используя не свойственные ему категории, в частности экзистенциализм Кьеркегора²⁴⁹: «Мы совершили бы насилие над Достоевским, если бы попытались положить в основу нашего анализа схему диалектической теологии с ее трактовкой парадоксального²⁵⁰. Для этого он мыслит слишком уж не “по-германски”. То, что взгляды Кьеркегора и его последователей следует считать не столько “специфически христианскими”, сколько “специфически нордическими”, не нуждается, будем надеяться, в доказательствах. Сомнения Ивана, его бунтарство говорят уже сами по себе о том, что ему известно, кто такой Бог или, по крайней мере, какова Его непознаваемость, — подобная формула не вмещает в себя представлений Достоевского, подлинно русского православного писателя»²⁵¹.

Справедливости ради надо отметить, что Гуардини тут же добавляет: «Образ Ивана служит Достоевскому не для проникновения в парадоксальные аспекты отношений с Богом, а для демонстрации самовозвышения человека в его бунте против Бога. Формулу для этого следовало бы искать тогда не у Кьеркегора, а у Ницше»²⁵². Иначе говоря, Гуардини не отказывается от сопоставления, но прибегает к другому автору (в первой главе мы старались объяснить, почему он выбирает именно Ницше). Однако процитированный отрывок про Кьеркегора и

²⁴⁸ Существует письменное свидетельство 1934 г., согласно которому в определенный момент Гуардини решил рассмотреть свои работы по литературе в их взаимосвязи. Из его слов становится понятно, что отличия и противоположности воспринимаются им не как препятствие к единству, а как необходимые составляющие сложной реальности: «Книга о Достоевском — восток. Книга о Данте — Юг. Две противоположности (Gegensatz). Паскаль — Запад. Кьеркегор — Север. (Августин?)». Цит. по: Ibid. P. 348.

²⁴⁹ В статье 1935 г. «Достоевский и Киркегард» Л. Шестов утверждает: «И тут он [Киркегард] до такой степени приближается к Достоевскому, что можно, не боясь упрека в преувеличении, назвать Достоевского двойником Киркегарда. Не только идеи, но и метод разыскания истины у них совершенно одинаковы и в равной мере не похожи на то, что составляет содержание умозрительной философии». *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс — Гнозис, 1992. С. 21. Такой подход до сих пор распространен.

²⁵⁰ Диалектическая теология — направление, возникшее в протестантской немецкоязычной среде в 1920-х гг.

²⁵¹ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 130.

²⁵² Там же.

диалектическую теологию интересен тем, что показывает попытку Гуардини отбросить все ненужное, чтобы максимально приблизиться к мировосприятию самого Достоевского. Об этом свидетельствуют также усилия Гуардини, направленные на сведение к минимуму собственной критики других толкований. В одной из первых версий работы он более прямо критиковал подход современных протестантских и православных исследователей, упоминая их по именам: «Было бы насилием над Достоевским ассоциировать его с чуждой ему мыслью по образцу негативной теологии и ее доктрины парадокса, как делают Турнейзен, Нотцель, Шестов и др.»²⁵³. В опубликованном в 1932 г. тексте (и, следовательно, в русском переводе) исчезают имена мыслителей, но остается отсылка к диалектической теологии. Там же делается отсылка к Бакунину: «М. Бакунин говорил, что сатана — прообраз революционера. Он знает, что Бог есть, и все же против Него борется. Достоевский знал эти мысли Бакунина»²⁵⁴. В издании 1939 г. отсылка к Бакунину пропадает. На основании этих изменений можно заключить, что переработка Гуардини направлена в том числе на то, чтобы по возможности избавиться от посторонних ассоциаций и тем самым приблизиться к Достоевскому и его голосу без лишних фильтров.

В книге о Достоевском теория противоположности лежит в основе диалогичного подхода исследователя к творчеству писателя, но не только: она проявляется также во внимании Гуардини к таким понятиям, как «личность» и «народ», «конечное» и «бесконечное» в романах, то есть к тем моментам, где противоположности непосредственно становятся их темой. Как пишет Х.Б. Герл-Фальковиц, «если знать структуру мышления Гуардини, ее следы обнаруживаются

²⁵³ *Guardini R.* Die Religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen // Die Schildgenossen. Juli-August, 1931. № 4. S. 334–335. Цит. по: *Castangia L.* Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Università degli studi di Cagliari. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari. 2011. P. 258.

²⁵⁴ *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 130.

езде»²⁵⁵. И это действительно так: при внимательном чтении нетрудно заметить, как во всей книге понятие «народ» выступает противоположностью понятия «личность» — в вышеуказанном смысле.

Рассматривая книгу «Религиозные фигуры в произведениях Достоевского» в этом ключе, можно заметить, что путь Гуардини по Пятикнижию неосознанно перекликается с текстом Достоевского, который является ключевым для понимания его богословской позиции. Речь идет о его записи от 16 апреля 1864 г., «Маша лежит на столе», где писатель размышляет о динамике отношений между такими понятиями, как «я» и «все».

Содержание записи и ее важность для понимания богословия автора неоднократно комментировала Т.А. Касаткина²⁵⁶. В рамках данного исследования важно прежде всего вспомнить, что Достоевский в этом тексте определяет «я» и «все» как «две крайние противоположности»²⁵⁷ и видит главную характеристику Рая Христова в удивительном сосуществовании этих противоположностей: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем»²⁵⁸. Можно сказать, что первые четыре главы в исследовании Гуардини посвящены описанию «лиц», которые, «не переставая сливаться со всем», все четче обретают уникальные черты. Сам Гуардини пишет в начале главы об Алеше Карамазове: «С каждым следующим шагом основная предпосылка получала дальнейшее развитие, оставаясь неизменной в главном: все эти персонажи органически вплетены в общий контекст бытия, хотя связь их с его движущими силами принимала все более сознательный индивидуальный характер»²⁵⁹. В первой главе внимание сосредоточено на лицах,

²⁵⁵ Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 306.

²⁵⁶ См.: Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. С. 141–156; Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского / отв. ред. Т.Г. Магарил-Ильяева. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 98–119.

²⁵⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 20. С. 172.

²⁵⁸ Там же. 174. Для правильного понимания мысли Достоевского важно заметить, что для достижения такого Рая «я» призвано стать «лицом».

²⁵⁹ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 74.

которые на одно мгновение выделяются из общего множества людей: «Мы можем обнаружить их в любом из романов: то слугу, то крестьянина, то мещанина или солдата. Прохожие на улице выступают на миг из толпы, чтобы произнести несколько слов и снова скрыться в ней. Посетители трактиров, рабочие, рыночные торговцы, люди порядочные и опустившиеся, умные и глупые...»²⁶⁰ Гуардини показывает эту динамику через анализ отрывка, где «верующие бабы» приходят на встречу со старцем в «Братьях Карамазовых». Во второй главе взгляд исследователя обращается к Соне Мармеладовой из «Преступления и наказания» и Софье Андреевне из «Подростка»: это люди, которые, сохраняя свою принадлежность к народу, уже выступают в романах с хорошо определенным собственным лицом. В случае фигур третьей и четвертой глав (Макар, Зосима, Алеша Карамазов), перед нами — четко сформированные личности, которые осознанно вступают в жизнь народа, отдают себя народу: у некоторых из них это новое соединение с народом происходит через кризисный момент.

В жизни народа и «тихих женщин» Гуардини обнаруживает важное послание: «Путь от непосредственно-природного к Богу ведет через перелом, благодаря которому во всем, что есть и что происходит, [они] видят Христа, а во всяком событии усматривают волю Божию. Это принятие данности человеком происходит на путях страдания, чем снимается отношение природной непосредственности жизни, равнозначной языческому подходу к природе или народу»²⁶¹. В записи Достоевского также можно заметить, как тот рай, в котором «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем», осуществляется не непосредственным, естественным образом на земле («Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. *Я* препятствует»²⁶²), а через отдачу себя, которая возможна лишь под знаком Христа. Он утверждает: «Один Христос

²⁶⁰ Там же. С. 18–19.

²⁶¹ Там же. С. 28.

²⁶² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 20. С. 172.

мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа как *идеала человека во плоти* стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, — это как бы уничтожить это *я*, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон *я* сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и *я* и *все* (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»²⁶³.

Гуардини не обращается к этой записи, и мы не знаем, читал ли он ее. Однако работа над произведениями позволила ему разглядеть некоторые идеи о природе и судьбе человека, которые Достоевский излагает в ней непосредственно. Эти сходства не только подтверждают, что Гуардини избрал верный и надежный путь исследования. Они также показывают, что Достоевскому в романах удалось выразить художественным языком свое богословское представление о человеке.

Кроме пары «народ-личность» в книге постоянно упоминается другая, с ней связанная, противоположность: «конечное-бесконечное». Напряжение между этими двумя полюсами находит свое драматичное выражение в самоубийстве Кириллова, которое и есть попытка исключения бесконечного через обожествление конечного. Гуардини пишет, что в этом человеке «дитя плачет по матери», тоскует по Богу, однако он закрывается в себе, думая, что быть «взрослым» — значит «владеть

²⁶³ Там же.

собой», не поддаваться тоске по тому, что больше его²⁶⁴. Таким образом его свобода (свобода конечного отдать себя бесконечному) замыкается в своеволии, ведущем к самоубийству. Согласно Гуардини, страшный облик конечного, утверждающего себя в отрыве от бесконечного, становится зримым во фрагменте текста, предшествующем самоубийству, когда Кириллов кусает мизинец Петра Степановича. Эта сцена не давала покоя Гуардини, как свидетельствует Элизабет Вильмес (Elisabeth Wilmes), машинистка первой редакции: «В “Бесах” есть сцена, в которой инженер-строитель Кириллов в страшном психическом расстройстве кусает своего посетителя Петра Степановича за мизинец левой руки. Анализ разворачивания этой сцены менялся семь раз. Когда из Берлина в очередной раз прибывал пересмотренный вариант обширной главы об атеизме, я первым делом пролистывала его, чтобы прочесть, что на этот раз пришлось пережить мизинцу Петра Степановича»²⁶⁵. В итоге примечание Гуардини ограничивается маленьким абзацем, где он обращает внимание на опустошенную человечность Кириллова, ставшего похожим на марионетку: «Процесс не нуждается в комментариях: в ужасе крайнего страха вдруг проявляется другая жизнь, но, конечно, не нового, искупленного человека, а жуткого механизма, марионетки: стоит щелкунчик, опускает голову и кусается»²⁶⁶.

Эти размышления являются ключевыми для Гуардини, который утверждает, что в главе, посвященной Кириллову и другим атеистам (VI), как и в той, что посвящена Ивану (V), «проступает многое из религиозной проблематики нынешнего времени»²⁶⁷. Однако важно отметить, что в отличие от «Драмы атеистического

²⁶⁴ См.: *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 37.

²⁶⁵ Цит. по: *Castangia L.* Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Università degli studi di Cagliari. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari. 2011. P. 268.

²⁶⁶ *Guardini R.* Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. S. 210.

²⁶⁷ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 11.

гуманизма» де Любака, где современная ситуация мира рассматривается в основном как проблема (неслучайно книга была названа «боевым произведением»²⁶⁸), Гуардини говорит о ней как о процессе, который «ставит огромные задачи перед ответственностью христианина: задачи различения и суждения, задачи спасения, но также и созидания»²⁶⁹. Дальше эта идея возвращается более развернуто, и в ней четко прослеживается след теории противоположности: «Мы сочли правильным [при анализе образа Кириллова] усматривать решающий момент исторического развития Нового времени в том, что конечное, отколовшееся от бытия, выступает как таковое, в чистом виде. Христианство же должно решить для себя вопрос, следует ли ему понимать конечное как свою новую задачу пред Богом. Некогда конечное соотносилось с Богом наивным и естественным образом. Перед Новым временем — точнее, перед тем, что следует теперь за Новым временем, — поставлена, как мне представляется, задача: либо включить конечное — в полном сознании собственной зрелости и ответственности — в свое отношение к Богу, либо вырвать его из этого контекста, объявив автономным. Тогда конечное предстает в голом виде; вокруг него “ничтожествует” Ничто. Бытие рушится, подпадая под власть страха...»²⁷⁰

²⁶⁸ *Borghesi M. Introduzione // De Lubac H. Il dramma dell'umanesimo ateo. Brescia: Morcelliana, 2016. P. I.* Здесь я хочу обратить внимание именно на то, как вопрос об отношениях верующего человека с современностью звучит в книге о Достоевском. Более широкий взгляд на творчество А. де Любака можно найти у П.Б. Михайлова: «Свою богословскую программу он сформулировал в первом опусе — открытой лекции в связи со вступлением на кафедру апологетики теологического факультета в 1930 г. Лекция была озаглавлена “Апологетика и богословие”; ее главной идеей было требование, обращенное к богословской мысли: преодоление тенденции к самоизоляции от внешнего мира и устранение опасного внутреннего противопоставления разума и веры». *Михайлов П.Б. Богословские ответы на вызовы европейского утопизма: некоторые теологические программы первой половины XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 94.*

²⁶⁹ *Guardini R. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. S. 216.*

²⁷⁰ *Гвардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 182–183.*

2.2.2. «Народ и его путь к священному»

Главная категория, с помощью которой Гуардини определяет религиозность народа и человека из народа в романах Достоевского, — категория единства. Приведу некоторые яркие определения из первой главы: **«Народ стоит у истоков бытия. Он сросся в единое целое с землей — той землей, по которой он ходит, на которой трудится и благодаря которой живет <...> и он ощущает, быть может, и не умея выразить на словах, вселенную в ее единстве»**²⁷¹. В народе «обитает подлинный человек, обладающий, вопреки всей своей “запущенности”, здоровым ядром и служащий **неотъемлемой частью сущностной структуры бытия**»²⁷².

Благодаря переживанию такого единства, человеку из народа свойственно познавать мир через интуицию, а не рассудок. Его суждения всегда исходят из конкретных обстоятельств жизни, а не из абстрактных теорий о ней; они каждый раз «воплощаются в события и образы»²⁷³. Инструментом для их вынесения является неиспорченный инстинкт, еще способный к «верным оценкам»²⁷⁴. Человек из народа воспринимает жизнь как данность, в том числе ее сложности и боль. Гуардини особо превозносит это свойство в анализе образов Сони Мармеладовой из «Преступления и наказания» и Софьи Андреевны из «Подростка». Гуардини определяет такое восприятие реальности как типичное для восточного мира и пишет, что оно возможно для русского сознания, поскольку для него «Бог не отделился от Своего творения»²⁷⁵: **«Этот мир вне всякого сомнения и с особой непосредственностью ощущает себя пребывающим в деснице Божией. Кажется, что он — в постоянном становлении, что контуры его еще не очерчены, что волею Бога в нем происходит нечто таинственное и что человек, связанный с Богом верой, каким-то образом чувствует это»**²⁷⁶.

²⁷¹ Там же. С. 14.

²⁷² Там же.

²⁷³ Там же.

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ Там же. С. 15.

²⁷⁶ Там же.

Гуардини подчеркивает, что важно не путать это сознание, хранимое в православной традиции, с языческой непосредственностью. Согласно ему, в «Бесах» Достоевский описывает риск редукции народного мировосприятия до язычества. В частности, Мария Лебядкина и Иван Шатов — пример персонажей, «дополняющих, но и критикующих друг друга»²⁷⁷. Достоевский, утверждает богослов, всегда выстраивает подобные диалектические отношения с целью показать разные жизненные установки, их достоинства и опасности. Такой взгляд на произведения писателя — один из главных принципов работы Гуардини, сближающий его с М.М. Бахтиным, который примерно в те же годы писал о полифонизме Достоевского²⁷⁸.

Сравнивая, к примеру, позиции Марии Лебядкиной, Шатова и Сони Мармеладовой, мы можем заметить, как в мире Достоевского для того, чтобы достичь подлинного отношения с реальностью и не поддаваться «ложной непосредственности природных связей»²⁷⁹, необходим перелом, который осуществляется в Иисусе Христе. Народ не является святым сам по себе, человек из народа, как и всякий, нуждается в искуплении. Разница в том, что человек из народа более, чем интеллектual, привык открываться перед неведомым или непонятным, он более склонен не защищаться от этого и потому с большей готовностью принимает весть о Боговоплощении: «Если <...> все бытие есть не что иное, как вечное творение и нескончаемая благая весть, исходящая от Живого Бога, то Слово попадает в родственный Ему мир и находит понимание, даже если ум не вполне охватывает Его»²⁸⁰. В романах Достоевского отличительная черта подлинной религиозности, способной породить ясное представление о реальности, не сводящее

²⁷⁷ Там же. С. 16.

²⁷⁸ По этому поводу Дж. Гини сказал, что Гуардини «угадывает ту “диалогическую форму”, которую Бахтин обнаруживает в структуре героев Достоевского, а также в структуре Пятикнижия. При этом Гуардини заранее избегает не только “фрейдистских” излишеств Бахтина, на практике разрушающих единство героя у Достоевского, но и предполагаемого аксиологического релятивизма его романов, будто каждый голос имеет одинаковый авторитет <...>». *Ghini G. Guardini e Dostoevskij: “Se Dio non c’è, tutto è permesso”*. Conferenza presso l’associazione Romano Guardini a Verona. 15 dicembre 2003.

²⁷⁹ *Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского* // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 16.

²⁸⁰ Там же. С. 17

Бога к миру, Им сотворенному, — это осознание об Искуплении, совершенном Христом: «<...> проявления Божественного в природе, <...>, предопределены Спасением и призваны вызвать к жизни новое творение. Правда, Бог выступает из природы, а также Он дает о Себе знать в жизни, но это определено только **через Христа**, и именно **через Христа** Бог призывает человека приблизиться к Нему, выйдя за пределы простой связи с природой. Если же этого не происходит и человек остается в этих пределах, то перед ним предстает уже не творение Божие, а нечто языческое»²⁸¹.

С этим осознанием связана важность Священного писания для таких героев, как Соня Мармеладова, о чем будет речь в следующей главе. Обладая им (хотя бы имплицитно), принимая реальность как данность, человек из народа принимает Христа; вся реальность (природа, люди, события) существует для него со Христом и во Христе. Это принятие происходит через страдание и приводит к преобразению мира: тогда сам народ у Достоевского становится божественной тайной в силу глубокого отношения между Богом и Его творением во Христе. Гуардини подчеркивает, что речь не о постоянном состоянии, а о возможности, требующей свободного шага человека: «Бытие народа как таковое не объявляется святым; в той мере, в какой Достоевский склонен к подобной идеализации, он становится жертвой своего метафизического панславизма. Но двери, ведущие к святости, открыты всегда и всюду. Везде прослеживается та грань, по другую сторону которой находится Бог»²⁸².

Гуардини разъясняет эти слова примером речи Мармеладова в распивочной, не называя его по имени. Путь к священному всегда открыт, неважно, насколько глубоко человек впал в грех: «В любую минуту может случиться, что совершенно опустившийся человек, сидящий за очередным стаканом с зельем в захудалом трактире, вдруг начинает говорить о Боге и о смысле жизни, да так проникновенно,

²⁸¹ Там же. С. 15–16.

²⁸² Там же. С. 18.

что невольно заслушаешься, ибо в словах его звучит истина... Эта возможно только в том случае, если все существование — благодаря той позиции, о которой говорилось выше, — ощущается как непосредственно связанное с Богом»²⁸³.

Здесь проявляются предпосылки того, о чем будет подробнее сказано в связи с романом «Идиот»: у Достоевского не только вся реальность, на которую человек смотрит, является способной в любой момент явить Его живое присутствие; сам человек, часть этой реальности, может стать местом, где божественное является, в силу того, что связь с ним неразрывна, она всегда присутствует. Гуардини здесь замечает и частично описывает факторы, благодаря которым художественные образы у Достоевского обладают важным качеством. Как неоднократно демонстрировала в своих работах Т.А. Касаткина, в произведениях писателя образ всегда «двусоставный»²⁸⁴, в силу чего в человеке постоянно присутствует возможность стать обителью божественного, проявлять его: «<...> герои Достоевского <...> находятся в постоянной связи с Богом, в непрерывном обращении к нему»²⁸⁵, пишет Касаткина в связи со сценой в «Преступлении и наказании», где Лебезятников неожиданно встает на защиту Сони Мармеладовой, которую оклеветал Лужин²⁸⁶. В большинстве случаев Гуардини не замечает, что двусоставность образа в романах Достоевского может стать ключом к открытию авторской позиции; это происходит лишь частично при анализе «Идиота». Однако он интуитивно обнаруживает истоки этого мирозерцания («Weltanschauung»

²⁸³ Там же.

²⁸⁴ «В творчестве Достоевского двусоставный образ — способность героя и самого проходного персонажа или самой злободневной романной ситуации заключать в себе евангельского персонажа или евангельскую сцену, становиться не прикрытием для них, а проходом к ним. <...> Двусоставный образ — свойство текстов Ф.М. Достоевского, которое они разделяют с окружающей нас реальностью, если мы оказываемся способны увидеть ее по-христиански. Это свойство вещей, когда-то сотворенных Словом, — становиться словами, которыми Бог говорит с людьми. Это свойство современности — заключать в себе вечность. Это свойство реальности — создавать внешний, видимый всем образ, как место присутствия образов евангельской истории, с которыми можно встретиться здесь и сейчас: встретиться и ответить на их вызов». Касаткина Т.А. Достоевский: теория образа и теория восприятия искусства // Авторские теории творчества / под. ред. Т.А. Касаткиной. М.: ИМЛИ РАН, 2024. С. 249. См. также: Касаткина Т.А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 507.

²⁸⁵ Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского / отв. ред. Т. Г. Магарил-Ильяева. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С.100.

²⁸⁶ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 304–305.

Достоевского) в тайне Преображения Христова, над которой в течение веков с особой ревностью размышляло православное христианство.

О преображении как важной категории для понимания художественного языка Достоевского Гуардини говорит также в выступлении 1959 г., посвящённом религиозному языку²⁸⁷, т. е. тому, каким образом, через какие структуры речи возможно выразить религиозный опыт независимо от его содержания и характера, чтобы он стал понятным слушающему. Он утверждает, что речь, способная выразить такой опыт, моделируется согласно разным структурам отношения нуминозного и мирского²⁸⁸. Одна из таких структур основывается на «преображении»: высказывание «прорисовывает нечто, данное в природе, однако оно не ограничивается (как обычно в поэзии) его лепкой, приданием ему большей выразительной силы. Оно устремлено к тому, что находится “за” образом, “над” ним или “внутри” него»²⁸⁹. Пример такого языка Гуардини берет из «Бесов»: «Слова Кириллова о листьях на первый взгляд могут показаться свидетельством интенсивного эстетического восприятия природы или полупатологической эйфории. Однако вскоре становится ясно, что речь о чем-то другом. Красота, которую этот религиозный человек замечает в листьях, особого рода: она связана с тем состоянием бытия, где “все благо”. Здесь выражена идея преобразования, столь важная для русского христианина: наступит день, когда все творение наполнится Пневмой и преобразится в святости и красоте. Очарование, испытываемое созерцателем, превосходит простую реальность природы, и видит в “листе” окно в нуминозное»²⁹⁰.

Здесь становится понятно, что преобразование — это тонкий момент, который связывает и одновременно различает языческое и христианское восприятие жизни. Для Гуардини некий опыт погружения в Тайну доступен и Кириллову. Однако

34.

²⁸⁷ Guardini R. Die Religiöse Sprache // Guardini R. Sprache, Dichtung, Deutung. Würzburg: Werkbund, 1962. S. 9–

²⁸⁸ См.: Ibid. S. 32.

²⁸⁹ Ibid. S. 21.

²⁹⁰ Ibid. S. 22–23.

полнота Преображения (с большой буквы) возможна лишь там, где народ становится христианским, то есть где он становится Церковью. Согласно Гуардини, Достоевский в своих романах говорит именно об этом: «“земля”, “природа” и “народ” суть не природные, а высвобожденные Спасением реальности, глубинным образом связанные с тем, что ап. Павел именует “новой тварью” и что в его посланиях Ефессянам и Колоссянам сливается воедино с понятием церкви, “*Cognus Christi mysticum*”»²⁹¹.

Только с учетом вышесказанного можно понять утверждение Гуардини о том, что «народ для Достоевского, как и для всех романтиков²⁹², — мифическое существо»²⁹³. Эти слова дороги нынешнему папе римскому Франциску, читателю Достоевского и Гуардини, который неоднократно говорил о народе как о «мифической» (а не «логической» или «мистической») категории²⁹⁴. Прилагательное «мифический» понтифик понимает так: народ собирается вокруг некоего мифа, идеала, и для того, чтобы понять народ, необходимо погрузиться в миф, которым он живет²⁹⁵. У Гуардини же смысл другой: разговор о «народе» как о «мифе» в творчестве Достоевского укореняется в двусоставности этого понятия, как можно заметить в следующем отрывке: «И, хотя тот народ, который он [Достоевский] имеет

²⁹¹ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 16–17.

²⁹² Стоит привести здесь замечание Гуардини по поводу этого определения: «Выше было употреблено слово “романтика”. Несомненно, Достоевский был одним из величайших романтиков. Однако его народ не был романтическим созданием в поверхностном смысле слова. Не говоря уж о том, что в его трактовке понятия “народ” присутствуют основные элементы общехристианского мировоззрения, этот народ не только не идеализирован, но, напротив, изображен предельно реалистически (если, разумеется, не понимать под реализмом ту лишенную покровов, обнаженную действительность, которую сам Достоевский считал бы свидетельством духовной бедности и сердечной скудости писателя). Он видит свой народ во всей его грязи, во всех пороках, опустившимся и невежественным, видит его неразвитость, жадность, ужасающую склонность к пьянству... И все же это — “народ Божий”». Там же. С. 18.

²⁹³ Там же. С. 14.

²⁹⁴ Об этом пишет Х.Л. Нарваха: *Narva J.L., S.I. Il concetto “mitico” di popolo. Papa Francesco lettore di Dostoevskij // Dostoevskij. Gli scritti della Civiltà Cattolica. Roma: La Civiltà Cattolica, 2021. Pp. 92–104.* Тексты папы Франциска, где эта тема поднимается, находятся в: *Spadaro A. Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco // Francesco. Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999–2013). Milano: Rizzoli, 2016. P. XV–XVI; Wolton D. Pape François. Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société. Un dialogue inédit. Paris, 2017. P. 47.*

²⁹⁵ См.: *Narva J.L., S.I. Il concetto “mitico” di popolo. Papa Francesco lettore di Dostoevskij // Dostoevskij. Gli scritti della Civiltà Cattolica. Roma: La Civiltà Cattolica, 2021. P. 93.*

в виду, — это вроде реально существующие люди²⁹⁶, за ними вырисовывается другая сфера, ведущая в глубь существования, в первозданность, и эти люди становятся “народом” только и именно благодаря тому, что в них проступает эта другая сфера»²⁹⁷.

В свете вышесказанного также должно быть понятнее, почему в данной работе я перевожу название главы «Das Volk und sein Weg ins Heilige» — «Народ и его путь к **священному**», а не к «святости», как в русском переводе 2009 г.²⁹⁸ Речь в главе идет не о способах приобретения святости, а именно о путях вхождения в то измерение, где все — священное. У того народа, о котором пишет Достоевский, этот путь заключается в возможности для каждого явления реальности стать знаком Другого. Реальность является тайной в том смысле, что она место присутствия божественного и проводник к его полноте, однако лишь после воплощения Христа — появления Богочеловека — в ней становится возможной работа истинного Преображения.

2.2.3. «Бунт»: толкование поэмы о Великом инквизиторе

Как уже говорилось, в непосредственной близости мира к Творцу Гуардини обнаруживает отличие религиозного сознания восточного человека от сознания человека западного. Последний в своих религиозных исканиях видит мир отделенным от его Творца, к Которому можно добраться, только преодолев некую изначальную дистанцию²⁹⁹. Переживания Кириллова, превратившего эту отделенность в закон существования, описываются словами, противоположными тем, которые Гуардини использовал, говоря о народе: «<...> голая конечность <...> уже

²⁹⁶ Данная формулировка может привести к заблуждению: у Достоевского все герои вполне «реально существующие люди», даже когда возможность их существования кажется чем-то фантастическим, что Гуардини заметил и о чем написал в других местах своего исследования. Об этом еще будет речь ниже, в части, посвященной «Идиоту».

²⁹⁷ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 14.

²⁹⁸ Там же. С. 3.

²⁹⁹ См.: Там же. С. 15.

не служит больше символом, не привязана к месту и не ощущает себя в Божественном лоне»³⁰⁰. Согласно Гуардини, в романах Достоевского видно, что невозможно приобрести настоящую человечность (то есть дойти до рая, где «мы будем лица, не переставая сливаться со всем») если не через Христа. Русский человек из народа, не проходя через Него, рискует впасть в пантеизм и потерять таким образом свое лицо во всем; западный же человек в силу упомянутой установки, если не проходит через Христа, впадает в позитивизм, то есть в искушение все определять лишь собственной мерой и утверждать свое конечное лицо до бесконечности. В случае русского интеллигента, пропитанного западным мировоззрением, но сохранившего в какой-то мере свою исходную принадлежность к народу, это явление особого характера: в нем напряжение между «личностью» и «народом», «конечностью» и «бесконечностью» выявляется четче; атеизм ярче и более непосредственно приобретает черты богоборчества. По этой причине у Достоевского грань между атеизмом и борьбой с Богом всегда тонкая, и потеря непосредственной связи с Ним часто осуществляется через бунт или разрыв. Эта тема, как выявлено в первой главе настоящего исследования благодаря работе Де Любака, очень важна для католического мира XX в., поскольку на Западе не поверхностный, обоснованный атеизм нередко граничит с богоборчеством: речь не об отрицании Бога, а о вытеснении Его из реальности. Еще точнее можно говорить о христороборчестве, поскольку человек отворачивается не от абстрактного божества, а от вести о Христе. Только в таком контексте понятно, почему так часто в католической и — шире — в западной критике Достоевского сопоставляют с Ницше.

«Бунт» против христианского Бога — главная черта Ивана Карамазова — является центральным в поэме о Великом инквизиторе. О том, как Гуардини толкует эти страницы, много написано и в России, и за рубежом. Посвященная им пятая

³⁰⁰ Там же. С. 156.

глава, является, пожалуй, самой известной и спорной частью его книги³⁰¹. Все исследователи сходятся в том, что главное достоинство этой работы заключается в постановке вопроса. Гуардини призывает читать поэму в единстве со всем романом и не рассматривать ее как самостоятельное произведение внутри произведения. Призыв вовсе не банальный, если учитывать не только количество работ, посвященных поэме как отдельно взятому тексту, но и тенденцию переводить и издавать ее вне романа³⁰². Однако сильно разделяются мнения о том, удалось ли это самому Гуардини. Чтобы ответить на этот вопрос, мы обратимся к его толкованию поэмы в свете вышеприведенного анализа исследовательского метода и склада мышления немецкого богослова. Только так мы выявим его сильные стороны, а также поймем, какие моменты Гуардини упустил, хотя на основании собственных тезисов мог заметить.

Гуардини, как всегда, начинает анализ с подробного пересказа текста, приводя обширные цитаты (что лишний раз свидетельствует о том, как важно ему «отталкиваться от явления»), и только потом приступает к интерпретации. Он сразу же упоминает самое поверхностное и распространенное в его время толкование, согласно которому поэма о Великом инквизиторе — полемическое выступление против попытки заменить живое отношение с Богом системой практик и обрядов. Это дьявольское искушение воплощается в фигуре кардинала, поскольку оно нередко связывалось с деятельностью Католической церкви. Признавая долю правды в этих рассуждениях³⁰³, Гуардини отказывается ограничивать замысел автора антикатолическим или антиклерикальным дискурсом, поскольку для него

³⁰¹ См.: Rimoli E. Libertà alla prova. Commento teologico alla *Leggenda del Grande Inquisitore*. Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2013. С. 63–76; Тихомиров Б.Н. Христос и Истина в поэме Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» // Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 92–124; Степанян К.А. «Братья Карамазовы»: Осанна Достоевского // Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб: Кирга, 2010. С. 294–322, и др.

³⁰² См.: Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 93.

³⁰³ «Тому, кто любит Церковь, нетрудно определить ту меру горькой истины, которая может заключаться в подобных взглядах, и ему не помешают в этом даже те злые передержки, в которых повинны слепота и предубежденность автора Поэмы». Там же. С. 97.

произведения Достоевского глубже полемики (размышления Гуардини по этому поводу приводились выше). Кроме того, большинство христианских толкователей всех конфессий рассматривают поэму как гимн Христовой любви к человеческой свободе³⁰⁴. Однако для подобного толкования надо согласиться с тем, что утверждения Инквизитора — положения истинного христианства, вывернутые наизнанку. Такая мысль для Гуардини неприемлема, и именно поэтому многим исследователям его позиция кажется спорной.

Гуардини рассказывает, что и его как христианина изначально вдохновлял образ Христа в поэме, но со временем он стал вызывать у него все больше возражений. Это еще один пример того, насколько автору важно показать читателю путь взгляда, который помог ему войти в текст, в том числе через «места преткновения»³⁰⁵. В попытках обосновать возникшее у него возражение, Гуардини понимает следующее: «Христианское начало в этом Христе — это абсолютная ответственность и в то же время необычность. Такое христианство не имеет никакого отношения к рядовому, повседневному бытию [*нем. Täglich-Durchschnittlichen*] — к той почве, на которой стоит человек. Надо ли говорить, сколь далеки мы от апологии повседневного? Тот, кто способен любить Достоевского, едва ли забудет, что человеческое существование простирается и ввысь, и вглубь и что, следовательно, в срединной своей части оно подвержено воздействию и с той, и с другой стороны. Но как высокое, так и низкое — это лишь границы. Жизнь немыслима без срединной части [*нем. Mittenbereich*], от которой, однако, постоянно требуются решения относительно вершин и низов. Жизнь, лишенная середины, становится фантастической, ибо середина — это сфера

³⁰⁴ Хороший обзор разных толкований православных, протестантских и католических богословов можно найти в: *Rimoli E. Libertà alla prova. Commento teologico alla Leggenda del Grande Inquisitore*. Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2013. 244 p.

³⁰⁵ «**Важно** начать там, где я **не понимаю**; точка входа в текст — место, которое мне непонятно — и эта непонятность меня останавливает, цепляет, не отпускает. Такое место для каждого — свое: нам может быть непонятно и то, что остановило внимание нашего соседа — но оно не остановило при этом нашего внимания, не стало точкой **нашего** преткновения». *Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания* / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. С. 44.

осуществления, пашня и мастерская бытия. Решения относительно высокого и низкого должны реализоваться именно здесь, чтобы обрести реальность»³⁰⁶.

Этот отрывок свидетельствует о ключевой особенности мировосприятия Гуардини: о ревностной любви к тому, что он называет здесь «серединой», то есть к жизни, как она нам дается в ежедневном опыте. Согласно ему, она есть не самодовольная посредственность, а место, где ежедневно воплощается иногда почти невыносимое стремление духа «ввысь и вглубь», в котором и состоит «ремесло» преображения³⁰⁷. По мнению Гуардини, такой «середины» зачастую не хватает в романах Достоевского³⁰⁸, однако это оправдывается тем, что в них стремление духа предстает в чистом виде, ясным для читателя образом. Иначе дело обстоит со словами Великого инквизитора: отсутствие «середины» в картине мира героя и его создателя, Ивана, ведет к посягательству на целостность христианской вести и к разрушению человека.

Страницы о Великом инквизиторе иллюстрируют приведенную выше цитату: согласно Гуардини, толкователь может и должен спрашивать себя, соответствует ли истине то, что автор ему сообщает, поскольку цель любого исследования — не систематизация мнений, а поиск истины. Поэтому, если истина, утверждаемая

³⁰⁶ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 99. См. также: *Guardini R. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben*. 7. Aufl. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. S. 138.

³⁰⁷ См.: *Gerl-Falkovitz H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera* / a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana, 2018. P. 376–384. Размышления Гуардини о меланхолии из текста «Vom Sinn der Schwermut» («О смысле меланхолии») помогают лучше понять эту экзистенциальную связь: «Величие, истинное величие, полное величие невозможно без того давления, которое единственное придает вес каждой вещи и напрягает все силы в направлении к конечному усилию; без той печали, которая каким-то образом является прирожденной в нас, которую Данте называет великой печалью и которая рождается не от отдельно взятых мимолётных причин, а от самого существования». Цит. по: *Ibid.* P. 378.

³⁰⁸ «Пожалуй, самое резкое возражение против картины человеческого существования, нарисованной Достоевским, является то, что в нем отсутствует середина. Это понимаешь как-то вдруг, замечая, например, что герои его романов заняты всевозможными вещами, кроме одного: ни один из них не работает. “Работа” же представляет всю сферу повседневного человеческого существования, с его заботами, его ответственностью и его достоинством». Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 99. Лучший ответ на эти спорные утверждения Гуардини — фигура Разумихина из романа «Преступление и наказание». О ее значимости, в том числе с точки зрения ценности работы в картине мира Достоевского, недавно написала Л.И. Сараскина: *Сараскина Л.И. Влюбленный Разумихин: чуждая судьба героя второго плана. Рассуждение в жанре апологии* // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2024. № 2 (26). С. 53–82.

Достоевским в поэме, заключалась бы только в «абсолютной ответственности и в то же время необычности» Христа, то Гуардини вынужден был бы отвергнуть ее, не согласиться с автором. Однако он спрашивает себя, действительно ли об этом идет речь.

Ключевой для понимания поэмы становится для Гуардини отсылка к ее создателю, Ивану Карамазову. Она является его «оправданием»³⁰⁹. Христос, о котором говорит Инквизитор, «узаконивает позицию возмущения [Ивана], так как он не занимает конкретной позиции послушания по отношению к реальному миру и к создавшему его Отцу <...> Он делает невыносимым преобразование христианством реального мира и отдает его таким образом на милость узурпатора — Ивана. Христос из поэмы — это и самооправдание Ивана, и в то же время, так сказать, негласное обезвреживание христианства, трактуемого с позиции абсолютной, то бишь отвлеченной “чистоты”»³¹⁰. Таким образом, поэму нельзя прочесть, словно в зеркале, как предлагает, например, Н.А. Бердяев, который говорит о двух позициях — Христа и Антихриста, стоящих «лицом к лицу»³¹¹. Как отметил Б.Н. Тихомиров, «католический богослов не договаривает здесь последнего слова, но, по сути, он отвергает именно тот “аристократический лик” Христа, который так патетически утверждает Н.А. Бердяев. Не упоминая имени русского философа, фактически Р. Гуардини выступает как его принципиальный оппонент»³¹².

Гуардини замечает, что в поэме перед нами Христос, «лишенный всех и всяческих связей, Христос Сам по Себе. Он не представляет ни Отца перед миром, ни мир перед Отцом. <...> Он — не посредник между истинным Отцом на небесах и

³⁰⁹ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 101–102.

³¹⁰ Там же. С. 104.

³¹¹ *Бердяев Н.* Мирозерцание Достоевского. М.: Захаров, 2001. С. 142.

³¹² *Тихомиров Б.Н.* «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 113.

реальным человеком»³¹³. В словах Инквизитора, сочиненных Иваном, Христос предстает умаленным и в Своей человечности, и в Своей божественности, поскольку Он ни с чем не связан. Вопрос о связи Христа с Отцом и с миром возвращает нас к проблеме отношений конечного и бесконечного, который, как мы видели, является одним из стержней исследования Гуардини. Именно к этому и ведет весь его анализ, завершающийся следующей мыслью: «Та неразрывная цепочка, которая шла от народа к старцам и звеном которой, хоть и в виде исключения, оказывается Алеша, здесь обрывается. Ивану эта связь уже чужда, он из нее выпал»³¹⁴. Только после прерывания этой связи рождается отказ миру, сотворенному Богом, который Достоевский определяет словом «бунт».

Б.Н. Тихомиров, хваливший Гуардини за то, что он одним из первых заметил эту тему в поэме³¹⁵, не согласен с его словами о том, что перед «таким Христом» прав Инквизитор³¹⁶. В отличие от Гуардини русский исследователь считает, что глубинной причиной бунта Инквизитора является образ евангельского, подлинного Христа. В поддержку своего тезиса он приводит следующие слова: «Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, **имея лишь в руководстве Твой образ пред собою**»³¹⁷, — и связывает их с заповедью Христа, «утверждающего Себя как критерий любви (“Как Я возлюбил вас, так и вы...”»)³¹⁸. Этот же отрывок среди прочих цитирует Бердяев, говоря: «В этих словах Великого Инквизитора Христу чувствуется вероисповедание

³¹³ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 101.

³¹⁴ Там же. С. 128.

³¹⁵ «Р. Гуардини — это единственный известный мне автор, который натолкнулся, всматриваясь и вдумываясь в “поэмку” Ивана Карамазова, на то противоречие, которое мне представляется ключевым для уяснения позиции Великого инквизитора». *Тихомиров Б.Н.* «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 117.

³¹⁶ См.: Там же. С. 113–115.

³¹⁷ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 322.

³¹⁸ *Тихомиров Б.Н.* «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 122.

самого Достоевского»³¹⁹. Гуардини же не спешит видеть в словах Инквизитора прямую отсылку к евангельскому Христу. На его взгляд, путь к авторскому замыслу сложнее, прежде всего потому, что образ Христа дается нам не непосредственно, а через ряд редукций (автор поэмы — Иван; заповедь Христа звучит из уст Великого инквизитора). Следовательно, этот Христос отделен от евангельского Христа не одним, а двумя фильтрами, как отмечает и Тихомиров³²⁰. Ему чего-то не хватает: «сатана может исказить что-либо лишь в том случае, если он обнаруживает какое-то уязвимое место в структуре целого, — говоря конкретно, ущербность христианской установки этого Христа, связанную как с ее ирреальностью, так и с ирреальностью человека, которому она адресована. Таким образом, Великий инквизитор восстанавливает в правах то, что было вытеснено. <...> И только потому, что он и в самом деле приходит на помощь изуродованной действительности, он оказывается затем в состоянии столь глубоко ее испортить и заменить демонической структурой своего мира!»³²¹

Весть, против которой бунтует Инквизитор, коренным образом отличается от вестей христианской, и Гуардини описывает эту радикальную разницу: «У Христа из “Великого инквизитора” нет связи с миром. Не связан Он единой сутью и с сотворившим мир Отцом. **Он не достоверен в качестве Логоса**, создавшего мир и призванного Своим вочеловечением воссоздать его заново»³²².

Комментарий Т.А. Касаткиной к «ошибке», совершенной Иваном прямо в начале его рассказа («И вот столько веков молило человечество с верой и пламенем: **“Бо Господи явился нам”**, столько веков взывало к Нему, что Он, в неизмеримом сострадании своем, возжелал снизойти к молящим»³²³) помогает лучше понять

³¹⁹ Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского. М.: Захаров, 2001. С. 56.

³²⁰ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 114.

³²¹ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 102.

³²² Там же. С. 101.

³²³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 226.

суждение Гуардини. Российская исследовательница пишет: «Самая существенная операция, которую Иван производит с разбираемой фразой (“Бог — Господь, и явился нам”), — это изменение ее модальности. Действие переходит из разряда реального в разряд условного, желательного. И это изменение модальности, зафиксированное, предъявленное читателю “ошибкой героя”, указывает на операции, последовательно производимые Иваном в его речи по отношению к фактам присутствия Бога в мире»³²⁴. Заметим, что Касаткина работает с текстом, владея языком и культурным контекстом, и то, что у Гуардини выражено частично и подтверждено лишь интуицией (несоответствием между его опытом веры и христианством в поэме), открывается в ее исследовании на совсем другом уровне и с большей точностью. Изменение модальности означает, что Христос оставил человека в одиночестве. Он, быть может, вернется когда-нибудь, но не присутствует в мире здесь и сейчас и не является живым присутствием в жизни христианина, позволяющим ему совершать подвиги, которые Великий инквизитор приписывает исключительно силе воли отдельных достойных людей. Это изменение отражается на всех словах Инквизитора, включая упомянутую цитату об «образе» Христа. Его образ — образ из прошлого, а не живой образ, который можно видеть и за которым можно следовать в настоящем. Есть еще второй оттенок смысла в ошибке Ивана: слова «Бог — Господь, и явился нам» выражают не только явление Бога во Христе как свершившийся факт, но и Его господство (фраза состоит из двух утверждений: «Бог — Господь» и «явился нам»). Отсутствие этой предпосылки порождает вышеописанный разрыв между Отцом и Сыном и проблему «незнания» Христа в поэме, о которой говорит в своей работе Б.Н. Тихомиров³²⁵.

Как пишет Гуардини, «в этом образе Христа христианское начало предстает вне тех категорий, которые составляют его сущность», то есть вне связи между

³²⁴ Касаткина Т.А. «Братья Карамазовы»: опыт микроанализа текста // Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 309.

³²⁵ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 94.

Богом-Отцом и Богом-Сыном, а также вне живой связи между Христом и человеком. Отсутствие связи свыше ведет к отсутствию связи внизу — не только Бог, но и человек теряет свой истинный облик. По словам Гуардини, в картине мира Инквизитора не хватает «середины», где встреча Бога с человеком осуществляется ежедневно и преображает мир³²⁶. Не хватает реального Христа, «достоверного Логоса», который делает эту встречу возможной.

Можно согласиться с Гуардини насчет того, что Христос, о котором говорит Великий инквизитор, — это не евангельский Христос. Такой Христос — еретик, однако даже Его искаженный образ в определенной мере передает некоторые черты личности Христа, что, несомненно, оказывает воздействие на читателя. Например, Инквизитор неправильно понимает решение Христа не спускаться с креста. Оно для него словно принято в вакууме: в надежде на Отца и ради человека, которых Он одинаково не знает. Но через слова Инквизитора Достоевский все же ставит читателя перед крестом, который «для Иудеев [есть] соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Он также побуждает его к размышлению о том, почему Христос отвергает предложения дьявола в пустыне и — еще интереснее — что происходит каждый раз, когда человек на них соглашается; призывает задуматься о свободе и возможности спасения и счастья без нее; поднимает вопрос об усилении, которое требуется от свободы христианина, чтобы тот мог встать на путь спасения и обожествления. Именно это позволяет Бердяеву интерпретировать поэму как гимн свободе, данной Богом человеку во Христе. Для Гуардини, напротив, слишком важен упомянутый вопрос об истине, чтобы он согласился положительно оценить эти аспекты текста, не выявив одновременно коренную ошибку в позиции Инквизитора и «ряд редуций», из нее вытекающих.

³²⁶ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 100.

Однако некоторые детали остаются за пределами внимания Гуардини, а ведь, казалось бы, именно он должен был заметить их в силу его стремления опираться на целостность произведения. Речь идет прежде всего о фигуре самого Христа в поэме, молчаливого Христа, который в конце целует старого Инквизитора и выходит на улицы города, а также об Алеше, подражающем Ему. Эти персонажи находятся в разных плоскостях художественного произведения, и потому функционируют по-разному. В первом случае, перед нами Христос как творение Ивана, и важно не отождествлять его с другим Христом в поэме — с представлением Великого инквизитора о Нем. Во втором случае Алеша — действующее лицо произведения Достоевского. Ни тот, ни другой сам по себе не способен ответить на вопрос об авторской позиции, которую мы можем понять, лишь рассматривая их в связи со всем романом³²⁷.

Гуардини не высказывается по поводу молчаливой фигуры Христа (в отличие от Барсотти, который утверждает ее силу³²⁸) и тем самым упускает из виду, что именно в ней корень евангельской истины, которая в извращённом виде все-таки присутствовала в словах Инквизитора, предстает перед читателем в чистом виде. Христос, присутствующий здесь и сейчас, предлагает Себя свободе человека и входит в его жизнь с трепетом и любовью, входит настолько, насколько тот готов Его впустить. Последнее «dixi»³²⁹, как и начальное «не отвечай, молчи»³³⁰, не допускали со стороны Христа никаких слов и объяснений: его пригласили как «каменного гостя»³³¹, и Он таким и будет на протяжении всего монолога Инквизитора. В каком-то смысле фигура выражает чаяния Ивана в отношении Христа, желание видеть его тем, кто любит человека таким, какой он есть, оставляя

³²⁷ См. уже упомянутую цитату: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 27. С. 48.

³²⁸ «Говорят: возможно ли, чтобы Христос, Слово Божие, должен был молчать? Но поцелуй и есть Его слово. Рассыпаются в прах обвинения, оказываются тщетными попытки поправить евангельскую весть. Молчание Христа, Его смиренная любовь выше, сильнее человеческой власти и гордыни желающих исправить благу весть. В конце остается и побеждает любовь». *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 241.

³²⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 237.

³³⁰ Там же. С. 228.

³³¹ См.: *Касаткина Т.А.* «Братья Карамазовы»: опыт микроанализа текста // *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 329–333.

ему полноту его свободы. Христу Инквизитора не доставало любви к человеку, как он есть³³², и поцелуем эта любовь восстанавливается. Алеша повторяет поцелуй Христа в конце беседы, любя брата той же любовью.

Эта отступающая, но всегда тихо присутствующая любовь Христа к человеку встречается в других эпизодах романа, что позволяет нам более непосредственно приблизиться к позиции автора (например, рассказ о случившихся/не случившихся чудесах после смерти Зосимы)³³³. Тема отступающей любви Христа, незамеченная Гуардини в Поэме о Великом инквизиторе, становится центральной в его толковании романа «Идиот».

2.3. «Идиот» Достоевского в прочтении католических мыслителей³³⁴

Согласно заглавию книги «Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben», внимание Гуардини фокусируется не только на **религиозности**, но и на **вере** в романах Достоевского. Эти два понятия и их соотношения особо важны для Гуардини и для всего современного католического богословия³³⁵. В

³³² Тут важно вспомнить, из чего начинают размышления Ивана: «— Я тебе должен сделать одно признание, — начал Иван: — я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних. <...> Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 215. Именно этот момент любви к человеку в своем грехе, согласно Гуардини, Инквизитор восстанавливает в правах: «Великий инквизитор восстанавливает в правах то, что было вытеснено. Он признает, что человек таков, каков он есть. Он дает ему то, с чего начинается вся и всякая любовь: христианство апеллирует к реальному человеку, а не к тому, каким ему надлежало бы быть». *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С.102.

³³³ «Христос отступает, чтобы не стоять навязчивым фактом, чтобы не посягать внешним образом на свободу — и открывается всякому готовому. Но то, что Он не стоит навязчивым фактом, отнюдь не делает Его присутствия ирреальным.

В романе «Братья Карамазовы» этому действию Христову адекватны чудеса у гроба Зосимы. Люди ожидают видимых всем чудес, ставших бы перед ними неотразимым фактом, обеспечивших бы их слабую веру внешним свидетельством, авторитетом удостоверенного события. Но таких чудес не происходит, мало того, Зосима смиренно отступает в область действия законов природы падшего мира, законов тления («провонял»), чтобы не посягать на свободу *не желающих примечать* рая». *Касаткина Т.А.* «Братья Карамазовы»: опыт микроанализа текста // *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 312.

³³⁴ Материалы данного раздела опубликованы в: *Корбелла К.* «Идиот» Ф.М. Достоевского в прочтении католических богословов // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28, № 2. С. 175–184.

³³⁵ На русском языке см.: *Шешенин Р.* «Религиозное чувство» Луиджи Джуссани: историко-богословский контекст // Религия. Церковь. Общество. 2018. Вып. VI. С. 68–90.

человеке присутствует некое «“смысловое ядро”, заложенное в основополагающей структуре души», и в нем коренятся все религиозные искания³³⁶. Христос, сын Божий — единственный, кто по-настоящему позволяет этой религиозности, присущей всем людям, выражаться в своей полноте. Гуардини пишет: «То, что в Новом Завете определяется как вера — это не некая универсальная религиозность <...> вера и есть его содержание», Христос³³⁷. В другой работе он говорит: «Христианство — не теория Истины, или интерпретация жизни. Оно есть и это, но не в этом его сущность. Сущность Христианства — Иисус из Назарета, его конкретное существование, его деятельность, его судьба — то есть, сущность Христианства это — историческая личность»³³⁸. Ставить в центре размышления о вере личность Христа — значит рассматривать христианство как событие встречи с Ним, где вера в своем моральном или догматическом измерении будет только последствием этой встречи.

Размышления о вере в первых главах книги о Достоевском опираются в основном «на последствия». При анализе верующих героев (Соня Мармеладова, Соня Долгорукова, Зосима, Алеша Карамазов) Гуардини показывает читателю, какое отношение с реальностью рождается внутри веры. Эти люди полностью принимают то, что происходит; они скорбят о своих грехах, но в них видна надежда на милосердие Бога; то же милосердие наполняет их, когда они смотрят на грехи других; они способны видеть красоту во всех людях и ситуациях... В них царствует высочайшее единство жизни. Однако отношение со Христом остается за рамками анализа: оно является необходимым, но скрытым от нас условием их подхода к существованию.

³³⁶ Цит. по: *Scholz-Zappa M. Romano Guardini e Luigi Giussani // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. P. 201.*

³³⁷ Цит. по: *Ibid. P. 203.*

³³⁸ *Guardini R. Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1991. S. 13–14.*

То, как эти люди («положительные», «верующие» герои) воспринимают жизнь, проявляется ярче благодаря контрасту с теми героями, которые воспринимают ее искаженным образом. Мы уже упомянули слова Гуардини о том, что Достоевский показывает свою позицию через «диалектику <...> персонажей, дополняющих, но и критикующих друг друга»³³⁹. Однако, если авторское слово выражается только диалектикой, то выбор одной из многочисленных позиций остается полностью на усмотрение читателя. Создается впечатление, что Соня, Зосима, Алеша такие, потому что они верующие; Достоевский их описывает таким образом, потому что он верующий; Гуардини это ценит, потому что верующий. Эту проблему мы уже обнаруживали у де Любака. Есть ли способ выйти из этого замкнутого круга? Ответ появляется при чтении последней, седьмой главы исследования Гуардини, когда очень важная мысль автора, к которой в течение всей книги он обращался мимоходом, становится ключом для прочтения романа «Идиот».

Гуардини пишет: «Самое загадочное [в Достоевском] — это его способность реализовать не-человеческое существование, будь оно под-, или вне-, или над-человеческим, в человеческом бытии. Но не так, чтобы при этом возникали некие фантастические существа, как у многих романтиков; напротив, перед нами — человек во всем своеобразии его реально существующей натуры, **человек со своей жизнью, своими поступками, судьбой — и все же из всего этого проступает картина такого бытия, которое само по себе уже не может считаться просто человеческим**»³⁴⁰. В момент самоубийства в Кириллове проступает образ марионетки; Смердяков напоминает читателю что-то вроде мандрагоры; в Алеше Карамазове, сущность которого определяется через категорию Истины, проявляется Херувим³⁴¹. Мышкин для Гуардини — высшая и сложнейшая попытка Достоевского

³³⁹ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 16.

³⁴⁰ Там же. С. 195.

³⁴¹ Там же. С. 106, 195.

создать такой образ: он есть символ Христа. Седьмая глава книги Гуардини свидетельствует о том, что она удалась, и чтение «Идиота» совпало для исследователя с опытом встречи с личностью Христа. Еще точнее, страницы романа стали для него пространством, где может еще раз происходить событие Христа и общение с ним. Это самая оригинальная часть работы не только в связи с полученными результатами, но и с точки зрения методологии исследования.

Здесь анализируются разные прочтения романа Ф.М. Достоевского «Идиот» четырьмя выдающимися католическими богословами XX в. Кроме Гуардини, это Анри Де Любак, Ханс Урс фон Бальтазар, Диво Барсотти. Это позволит, с одной стороны, рассматривать рецепцию романа на католической почве вообще, с другой — ярче обнаружить оригинальность толкования Гуардини. Попытка комплексно рассмотреть «богословские» толкования отдельного произведения Достоевского была предпринята сравнительно недавно итальянским исследователем Эмануэле Римоли, который в своей книге «Libertà alla prova. Commento teologico alla *Leggenda del Grande Inquisitore*» собрал комментарии богословов разных конфессий о поэме «Великий инквизитор»³⁴². Работа направлена прежде всего на выявление «богословской актуальности и богословских тем», содержащихся в Легенде³⁴³; в ней Римоли не только систематизирует существующие материалы, но также, исходя из них, предлагает читателю интерпретацию поэмы, указывая на богословие как на «наиболее подходящее и подлинное направление для [ее] толкования»³⁴⁴.

В данной же работе внимание обращено к роману, который меньше всех произведений Достоевского поддается анализу «по темам» богословским, антропологическим или философским: из «Идиота» труднее «извлечь свод богословских высказываний — и считать, что это и есть богословие

³⁴² Rimoli E. Libertà alla prova. Commento teologico alla Leggenda del Grande Inquisitore. Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2015. 244 p.

³⁴³ Ibid. P. 8.

³⁴⁴ Ibid. P. 223.

Достоевского»³⁴⁵, как часто бывает, например, с Великим инквизитором. В «Идиоте» «ощущаешь могучее и глубокое присутствие Бога и без того, чтобы о Нем много говорилось»³⁴⁶; здесь наиболее четко можно ощутить, что авторское слово — в частности авторское богословское слово: слово о Боге или о человеке в отношении с Богом — в текстах Достоевского передается принципиально иным образом, не прямым высказыванием³⁴⁷. В истории восприятия «Идиота» об этом свидетельствуют многочисленные отечественные исследования, часто предлагающие далекие друг от друга или даже противоположные оценки образа князя и его роли в романе³⁴⁸. Как мы увидим, это отражается и в католических попытках толкования «Идиота».

2.3.1. Мышкин как глашатай религиозного чувства: интерпретация А. де Любака

Французский иезуит Анри де Любак рассматривает роман «Идиот» в своей работе 1944 г. «Le Drame de l'humanisme athée». Как уже говорилось, по мнению де Любака Достоевский предрекает и раскрывает главные формы атеизма нового времени и последовательно показывает крах жизни человека, желающего устроиться на земле без Бога. В его анализе «Идиот» занимает особое место. Размышления Ипполита о картине Гольбейна, изображающей тело мертвого Христа³⁴⁹, являются для де Любака «мощным символическим выражением атеизма», точнее — «соперничества, которое пытается навязать Богу Живому вселенскую

³⁴⁵ Касаткина Т.А. Введение // Богословие Достоевского / под ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 16

³⁴⁶ Гвардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 194.

³⁴⁷ См.: Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. 336 с.; Касаткина Т.А. Богословие Достоевского: описание изнутри // Богословие Достоевского / под ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 157–266.

³⁴⁸ См.: Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения / под ред. Т.А. Касаткина. М.: Наследие, 2001. 560 с.

³⁴⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 8. С. 339.

Необходимость»³⁵⁰. Из этого возникает вопрос о роли человека, о диапазоне его возможностей на земле. В ответе на этот вопрос де Любак обнаруживает разницу между Ницше и Достоевским, избирающими противоположные пути: путь человекобога и путь Богочеловека.

Слова Ипполита становятся своего рода «введением» к галерее атеистических типажей, которым будет посвящена отдельная глава по названию «Крах безбожия»³⁵¹. По мнению де Любака, Достоевский, раскрывая позиции безбожников, каждый раз показывает их несостоятельность тем, что «человек — существо теотропное»³⁵², тянущееся к Богу: невозможно удалить Его образ из нашего сердца. Глашатай этой простой правды, доступной простым бабам, однако, зачастую забытой учеными-атеистами — князь Мышкин³⁵³, объявляющий Рогожину, что «сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие проступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит; тут что-то не то, и вечно будет не то; тут что-то такое, обо что вечно будут скользить атеизмы и вечно будут не про то говорить»³⁵⁴.

По мнению де Любака, слова о чем-то, «обо что вечно будут скользить атеизмы», указывают на то, что Достоевский не противопоставляет размышлениям безбожников другие размышления, а «обращается к ним <...> от имени реально пережитого: земному опыту противопоставляется опыт вечности»³⁵⁵. Приходя к этому заключению, де Любак ставит вопрос об истоках подобного опыта. Провал атеизма очевиден, но что именно поддерживает веру Достоевского и его героев?

³⁵⁰ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 216. В этом определении можно увидеть, как для де Любака грань между «атеистическим гуманизмом» и богоборчеством очень тонка: «Новый атеизм рождается на пепелище старого атеизма; он намерен уничтожить в корне наследие христианского гуманизма. В этой критике его самооправдание диктуется волей, а не разумом. Позитивный атеизм не претендует на то, чтобы быть основанным на доказательствах; он является результатом выбора, предварительного выбора, который противопоставляет свободу Богу» *Borghesi M. Introduzione // De Lubac H. Il dramma dell'umanesimo ateo. Brescia: Morcelliana, 2016. P. III.*

³⁵¹ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 235–262.

³⁵² Там же. С. 256.

³⁵³ Там же. С. 257.

³⁵⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 8. С. 183.

³⁵⁵ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 264.

Волнует де Любака тот факт, что Мышкин, как и Кириллов, переживает вечность в момент эпилептического припадка. Источником опыта вечности у «глашатая религиозного чувства» и «образцового безбожника»³⁵⁶ оказывается болезнь, от которой страдал и сам автор. Кириллов, атеист, воспринимает свои припадки с серьезностью фанатика, и это доведет его до самоубийства, но в каком-то смысле страшнее позиция верующего князя, который хотя и понимает, что происходящее с ним — «болезнь», «напряжение ненормальное», утверждает, что «этот момент сам по себе и стоил всей жизни»³⁵⁷.

Де Любак спрашивает себя, не является ли высочайший синтез жизни, проживаемый князем в экстазе, лишь чувственным опытом? Понятие «священности», которое нам предлагает Достоевский в замену атеизма, оказывается «сомнительным»³⁵⁸. При этом де Любак отрицает упрощенные толкования тех, кто говорит о Мышкине как о несчастном, неудачном герое: «настолько же невнимательными надо быть, к художественному аспекту “Идиота”, чтобы не заметить той загадки, которая вложена в этот незаурядный образ»³⁵⁹. Еще на предыдущих страницах де Любак сделал по этому поводу пронизательное замечание: «Когда Иван видит черта, любители “положительных” объяснений могут как будто быть довольны. <...> Аналогичным образом, все особенности “Идиота” можно списать на счет душевной уцербности. Таковая, где бы она ни возникала, всегда служит способом уйти от настоятельности духовной драмы. Достоевскому о том известно, и он вовсе не навязывает нам чудодейственных упрощений»³⁶⁰. То есть для де Любака возможность совершенно по-разному толковать образ главного героя — не плод неудачного творческого порыва, а осознанное авторское решение.

³⁵⁶ Там же. С. 269.

³⁵⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 8. С. 208.

³⁵⁸ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 275.

³⁵⁹ Там же. С. 271.

³⁶⁰ Там же. С. 238.

Для разгадки образа Мышкина де Любак обращает внимание на присущую Достоевскому теме двойственности, которая проявляется и в описании отдельных героев, и в соответствии между разными персонажами или произведениями. Он обнаруживает значение таких случаев в том, что в них выражена возможность человека реализоваться в одном или в другом направлении, остаться в закрытом пространстве, созданном человеческим разумом, или же открыться миру вечности, Царствию Божию. Состояния сознания, подобны тому, к которому приводит эпилепсия, «знаки, то есть, реальные символы»³⁶¹. Де Любак не дает точного определения этого понятия, но можно сказать, что в данной работе «символ» это — пространство, в котором жизнь соприкасается с вечностью³⁶². Это «какие-то странные трещины <...> в обрамлении нашего человеческого опыта», которые «позволяют <...> предчувствовать» жизнь вечную³⁶³. Однако Достоевский знает, что трещины — к которым он и сам приблизился перед казнью и приближается при каждом припадке эпилепсии — нельзя перешагнуть человеческими усилиями: «Достоевский <...> не верил ни в какую абсолютную ценность “опытов”, которые описал для нас и которые он воспроизводил всегда как свои собственные <...> Он не изображал духовный мир неким изнаночным закоулком, куда, по-видимому, не проникнуть нормальному человеку, но только существу, более одаренному или обладающему какими-то особыми способностями. Для него же этот духовный мир, этот удел вечности — как раз то, и только то “Царствие Божие”, о котором говорит Евангелие, и попасть туда можно лишь только с помощью тех средств, о которых тоже говорит Евангелие, — иных способов нет: только метанойя, “новое рождение”. Врата туда отверсты, то есть еще и хорошо защищены — тайною креста»³⁶⁴.

³⁶¹ Там же. С. 281.

³⁶² Хотя де Любак и не использует это слово, можно сказать, что здесь речь идет (буквально) об опыте нахождения *sub-limen*, у предела.

³⁶³ Там же. С. 290.

³⁶⁴ Там же. С. 281.

Достоевский вряд ли согласился бы с последним утверждением де Любака о «защитной» функции креста, здесь представленного как некий уровень подвига, который человек должен совершить, чтобы удостоиться Царства небесного. Писатель хорошо понимал, что тайна креста — это тайна Любви, которая жертвует Собой, чтобы открыть врата Небес не себе, а тем, кто Его убивает.

Эта тайна, которая зачастую выглядит как поражение, неоднократно предстает в его романах, в частности в «Идиоте». Ее хорошо заметили Бальтазар и Гуардини, о чем будет сказано ниже, но не де Любак. По его мнению, среди героев Достоевского только Алеша Карамазов проходит через нее и открывает настоящую надежду. Глава «Кана Галилейская» свидетельствует именно об этом и позволяет правильно толковать все предыдущие амбивалентные моменты: «Все они собрались вокруг Алеши, удивляясь увиденному: Мышкин и Кириллов, и та старушка, что советовала целовать землю, и смешной человек со своими ностальгическими сновидениями, вплоть даже до Свидригайлова <...>»³⁶⁵. Состояние Алеши отличается от возобновляющихся состояний Мышкина, которые оставляют после себя чувство бессилия, тем, что «это видение не конец. Это заря, некое обещание»³⁶⁶, похожее на «напутствие накануне путешествия, или причащение перед последней дорогой»³⁶⁷.

Таким образом, де Любак доходит до вывода что Достоевский, проживший опыты казни и эпилепсии, может не только описывать те пограничные состояния, в которых человек предчувствует вечность, но также наполнить их христианской надеждой в её достижении. Именно надежда — последнее слово Достоевского о мире, сияющее сильнее любого мрака. Однако де Любаку не удастся обнаружить её внутри «Идиота». Чтобы это слово услышать, ему придется обращаться к другим романам, более созвучным с целями и методами его работы, которая сосредоточена

³⁶⁵ Там же. С. 289.

³⁶⁶ Там же.

³⁶⁷ Там же. С. 290.

прежде всего на отдельных высказываниях героев, выражающих разные человеческие позиции перед тайной Бога.

2.3.2. Мышкин как христианин: интерпретация Х.У. фон Бальтазара

Ханс Урс фон Бальтазар посвящает «Идиоту» несколько страниц в своей работе «Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik»³⁶⁸. В начале интересующего нас тома под названием «В пространстве метафизики: современная эпоха», Бальтазар определяет свою работу, как исследование о судьбе классического опыта Божией Славы в течение веков. «Идиот» появляется в третьей главе, названной «Юродство и Слава».

В поисках черты, характеризующей образ человека в христианском и пост-христианством искусстве, Бальтазар обнаруживает именно юродивого, как выделяющуюся фигуру в европейской литературе, начиная со Средневековья вплоть до наших дней. Автор разбирает разные образы юродивого в литературе, показывая устойчивость этого образа, и также рассматривая разные возможные его прочтения, их место в связи с интересующим его вопросом о том, где хранится опыт Славы в современном мире. Юродивый это — «незащищенный человек, по сути своей трансцендентный, открытый тому, что выше его»³⁶⁹. Именно Достоевского он выделяет как вечного мастера в интерпретации христианской темы юродивого, способного выразить его метафизическую значимость: «С инстинктивной уверенностью в себе автор отбрасывает все случайное и поперечное и укореняет мир красоты в сфере славы»³⁷⁰.

³⁶⁸ Balthasar H.U. von. Der Christ als Idiot // Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 535–548. «Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik» (рус. «Слава Бога. Богословская эстетика») — это фундаментальный труд Бальтазара, посвященный возвращению категории «красоты» в богословский дискурс. В этом труде литература занимает особое место, поскольку именно в ней часто выражаются разные черты славы Божией, до и после Откровения. На русском см.: *Гуерьеро Э.* Ханс Урс фон Бальтазар. М: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. С. 205–241.

³⁶⁹ Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord. Vol. 5: The Realm of Metaphysics in the Modern Age. San Francisco: Ignatius Press, 1991. Kindle Edition.

³⁷⁰ Balthasar H.U. von. Der Christ als Idiot // Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 536.

Анализ Бальтазара начинается с цитаты из письма Достоевского С.А. Ивановой: «Главная мысль романа — изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь. Все писатели, не только наши, но даже все европейские, кто только ни брался за изображение положительно прекрасного, — всегда пасовал. Потому что это задача безмерная. Прекрасное есть идеал, а идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он всё чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)»³⁷¹. Комментируя эти слова, Бальтазар подчеркивает, что «писатель не хотел изображать то же чудо, а отблеск этого чуда на героя, о котором можно было сказать, что он — христианин»³⁷². Это важное утверждение: соотношение Мышкина и Христа, в разной степени волновавшее всех, кто брался за толкование романа, определяется Бальтазаром через понятие «христианина». Также Бальтазару важно подчеркнуть, что чудо, о котором здесь идет речь, выше земной красоты, которая для XIX в. стала сомнительным опытом, уже неспособным убедить человека в существовании божественного: как выяснится дальше, это чудо — красота Любви.

После этих предварительных замечаний автор предлагает первый главный элемент своего понимания романа: «Из разных точек писатель подходит к таинственной точке *отождествления*, что есть точке абсолютной *реальности*, которой среднее, обычное сознание никогда не достигает»³⁷³. Эти три «точки доступа» к абсолютной реальности мы уже встречали у де Любака: смертную казнь, эпилепсию, картину Гольбейна. Речь идет о конкретных опытах в жизни Мышкина, ставших для него ключом к глубокому проживанию реальности. У Бальтазара

³⁷¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн. 2. С. 251.

³⁷² Balthasar H.U. von. Der Christ als Idiot // Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 537.

³⁷³ Ibid. S. 540.

получается более убедительно, чем у де Любака, раскрыть тему болезни и казни как опытов пограничья: в частности, он тоньше изображает связь между этими переживаниями и картиной Гольбейна, в которой Бальтазар видит высшее символическое выражение того, что предсказано в первых двух опытах. В интерпретации де Любака изображение мертвого Христа это — выражение атеистической позиции; Бальтазар же в ней обнаруживает более неоднозначное (но потому и более существенное) содержание. В ней видится «символическая различительная точка между верой и неверием, христианством и атеизмом: соединенная до того, что они отождествляются в самой крайней дифференциации»: действительно, «когда сам Бог умирает, вечная жизнь совпадает с вечной смертью»³⁷⁴. Картина раскрывает тему Великой Пятницы, ключевую для описания Мышкина в интерпретации Бальтазара³⁷⁵.

Эти три «точки доступа» наделяют Мышкина необыкновенной пронизательностью в прочтении сердец и позволяют переживать особое отношение единства с людьми. Парадоксальным образом упомянутые опыты, переживаемые князем в одиночестве, — источник той любви, которую он испытывает к другим. Эта любовь сильно отличается от позиции психолога, который все прощает, потому что все «понимает». Лучше сказать, что Мышкин «забывает», «пропускает» обиду: в

³⁷⁴ Ibid. S. 541.

³⁷⁵ В 2013 г. роман и картину упомянул папа Франциск в энциклике *Lumen fidei*. Его мысль весьма созвучна с видением Бальтазара: «Главный герой романа Ф.М. Достоевского “Идиот”, князь Мышкин, глядя на изображение мертвого Христа во гробе, творение Ханса Хольбейна Младшего, воскликнул: “Да от этой картины у иного вера может пропасть!”. Действительно, эта картина очень жестоким образом представляет разрушительные для тела Христова последствия смерти. И все же именно в созерцании смерти Иисуса вера укрепляется и обретает ослепительный свет, поскольку открывается как вера в Его нерушимую любовь к нам, способную войти в смерть, чтобы спасти нас. И можно верить в эту любовь, не уклонившуюся от смерти ради того, чтобы показать, насколько я ею любим; ее целостность побеждает любое подозрение и позволяет нам полностью довериться Христу». Франциск Энциклика *Lumen Fidei* Епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 21.01.2024).

Роль картины Гольбейна в системе романа была неоднократно прокомментирована литературоведами, см.: Борисова В.В. Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: история и типология понимания // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 4. С. 194–200; Рубцова Н.С. Особенности визуального ряда в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Восточно-Европейский научный вестник. 2017. № 2(10). С. 71–76; Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 109–110 и др.

этом он становится смешным, его отношения с людьми «невозможными», как и невозможные его отношения с деньгами. Однако, смешная она или невозможная, эта любовь — единственный путь к тому, что Бальтазар описывает, повторим еще раз, словом «отождествление»³⁷⁶: получается, точка «абсолютной реальности» — это также точка абсолютного единства с другими людьми.

Мышкин не проживает свое поведение отрефлексированным образом, в том смысле, что он не воспринимает его как особо совершенное, святое. Он всегда готов согласиться с тем, кто показывает ему несостоятельность и нелепость его действий: как Дон Кихот, он ни на миг не сомневается в том, что он в чем-то виноват. Однако это не значит, что князь действует по доброте «как во сне или в забвении»³⁷⁷. В отличие от Де Любака, сомневающегося в вере князя, Бальтазар очень серьезно относится и к огненной речи против католицизма³⁷⁸, произнесенной Князем в доме Епанчиных, и к рассказу о матери, крестившейся над улыбающимся ребенком. В обоих этих случаях выясняется, что Мышкин четко дает себе отчет, что невозможно «утолить жажду духовную возжаждавшего человека» «не Христом»³⁷⁹.

Именно в тайне Великой пятницы, изображенной в картине Гольбейна, обнаруживается то нечто, «обо что вечно будут скользить атеизмы», а не только в абстрактном религиозном чувстве, о котором говорил де Любак. «Вся суть Христианства», «главнейшая мысль Христова»³⁸⁰ обнаруживается в любви «как сопричастности грешнику, сопричастности его вине без желания как-нибудь отдалиться от него, и как обмену крестами с ним, как Великой пятнице, когда

³⁷⁶ Balthasar H.U. von. *Der Christ als Idiot // Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 543.

³⁷⁷ Ibid. S. 545.

³⁷⁸ Часто возникает вопрос о реакции католических богословов на отношение Достоевского к католицизму. Важно отметить, что Бальтазар никак не смущается конфессиональной стороной тирады, его заботит самая суть слов Мышкина, говорящих об опасности, знакомой христианам любых конфессий. Совсем другое отношение к этим словам мы находим у Д. Барсотти, для которого нападки Достоевского на католицизм — печальная тень на творчестве любимого автора.

³⁷⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 8. С. 499.

³⁸⁰ Там же. С. 184.

любовь умирает смертью греха, со грехом и за грех»³⁸¹. Слова Аглаи о средневековой платонической любви не попадают в цель, потому что любовь, которой живет Мышкин «радикально отличается от первоначального трансцендентального эроса: тот — мудрый, а распятая христианская любовь — сумасшедшая, и в своей земной форме смешная»³⁸².

Есть еще одна черта Божией любви, которая проявляется в лице Мышкина — ее непринужденность. Неслучайно Бальтазар утверждает, что Достоевскому удалось развить христианскую тему юродивого не только с большой точностью, но и «скромностью»³⁸³. «Слава бесконечной любви», которая живет в князе, проявляется неоднозначно, точнее, по Бальтазару, «скрыто»³⁸⁴. Болезнь служит покрывалом: как уже было у де Любака, она дает право толковать поведение Мышкина как психологически нездоровое состояние, однако, для внимательного человека такое объяснение не способно исчерпать загадочность этого образа. Еще раз, речь идет о реальности, которая одновременно являет и скрывает себя, и потому требует толкования; тем не менее в отличии от де Любака Бальтазар с большей уверенностью указывает на христианское послание образа князя, который становится своеобразным комментарием к словам Апостола: «уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2:20).

2.3.3. Мышкин как замена Христу: интерпретация Д. Барсотти

Работа отца Диво Барсотти «Dostoevskij. La passione per Cristo» 1996 года служит примером отрицательного суждения об «Идиоте» со стороны католического мыслителя. Барсотти, бесконечно уважающий и любящий Достоевского и в своей работе очень положительно откликающийся о других романах, «Идиота» не любит.

³⁸¹ Balthasar H.U. von. Der Christ als Idiot // Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. Bd. III: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. S. 545.

³⁸² Ibid. S. 547.

³⁸³ Ibidem.

³⁸⁴ Ibidem.

В отличие от других авторов он не видит особой загадки в образе Мышкина и вообще в романе, который можно пересказать очень просто: «Достоевский имел намерение явить нам в этом романе человека абсолютно доброго, благого, ни много ни мало — образ Христа. Конечно, фигура князя — одно из величайших творений Достоевского, но верно и то, что писателю не удалось осуществить в романе свой далеко идущий замысел. Князю противопоставляется Рогожин. Они воплощают два типа любви: любовь-сострадание и любовь-страсть. Любовь князя лишена жара, любовь Рогожина, напротив, опалает и разрушает. И получается так, что любовь-страсть оказывается разрушительной, а любовь-сострадание — тщетной. Финал романа изумителен в литературном отношении, но трагичен. Ни любовь князя, ни любовь Рогожина не спасают, они только приносят гибели, каждая по-своему»³⁸⁵.

Настасья Филипповна является объектом любви в обеих формах, и обе ведут ее к смерти, поскольку настоящая, спасающая любовь состоит из жалости и страсти одновременно. Барсотти обращает внимание на присутствие двух, а не одного главных героев в романе ³⁸⁶, однако же, он способен рассматривать их взаимоотношение исключительно как противопоставление, которое неизбежно ведет к гибели.

Порок князя Мышкина в том, что он хотел любить всех, но в итоге не любил никого. Он — абстрактная личность, неспособная любить; «безжизненный Христос»³⁸⁷, который не является ни Богом, ни человеком. Попытка не удалась: «Иисус, как мы знаем Его по Евангелиям, мужественнее, трезвее, истиннее»³⁸⁸. Претензии к образу Мышкина разные — в частности, для Барсотти проблему составляют резкие слова князя о Католической церкви — но больше всего Барсотти

³⁸⁵ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 55.

³⁸⁶ См.: Касаткина Т.А. Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: о высшей и низшей природе человека // Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского / отв. ред. Т.Г. Магарил-Ильяева. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 354–358.

³⁸⁷ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 131.

³⁸⁸ Там же. С. 58.

упрекает его в «отсутствии набожности и даже, как будто, безразличии в вере»³⁸⁹. «Князь — образ Христа, но он не “друг Христу” <...> Христос — лишь образец»³⁹⁰. Получается, что послание романа не христианское, а скорее гностическое³⁹¹.

Подтверждение своего вывода автор видит в молчании Мышкина в ответ на вопрос Рогожина, верит ли он в Бога. Именно исходя из этого исследователь неоднократно утверждает, что князь в Бога не верит, в одном месте даже называет его «атеистом»³⁹². Однако важно отметить, что в единственном месте, где Барсотти обширно цитирует слова Мышкина Рогожину о сущности религиозного чувства, он сам предлагает, кажется, совсем иную возможность толкования этой сцены, ближе к тому, что мы уже встречали у де Любака: «Слова князя удивительны. Вера в Бога — это не итог рассуждений, а более или менее сильное изначальное чувство. Бог предстает человеку так, что тот не может отвергать Его: разум не в состоянии пересилить опыт. Жизнь предполагает это присутствие Бога, и Бог (пусть втайне и незримо) становится главным персонажем всего творчества Достоевского»³⁹³.

Несмотря на этот комментарий, последнее суждение о романе остается отрицательным. Главная ошибка Достоевского в том, что «в “Идиоте” князь Мышкин, похоже, должен был заменить собою Христа, Которого заменить нельзя <...>. В основе неудачи романа “Идиот” самонадеянное желание Достоевского явить читателю образ Христа»³⁹⁴. Трагический финал свидетельствует о тщетности такого намерения: Христос-Мышкин никого не спасает.

³⁸⁹ Там же. С. 153–154.

³⁹⁰ Там же. С. 171.

³⁹¹ Там же. С. 63.

³⁹² Там же. С. 208.

³⁹³ Там же. С. 180–181.

³⁹⁴ Там же. С. 162. К толкованию Барсотти к «Идиоту» обращается К.А. Степанян, который соглашается с ним в том, что в тексте не отражена настоящая, человеческая любовь. См.: *Степанян К.А.* Евангелие от Иоанна и роман «Идиот» // *Степанян К.А.* Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Кирга, 2010. С. 188–196.

2.3.4. Мышкин как символ Христа: интерпретация Р. Гуардини

Именно с «Идиота» начинается в 1925 г. работа Романо Гуардини с текстами Достоевского, и ему он посвящает последнюю главу книги: она стоит особняком, что подчеркивает инаковость восприятия этого произведения в сравнении с остальными романами Пятикнижия.

Гуардини, как Барсотти и Бальтазар, также начинает свои размышления с вопроса о связи между Христом и князем, признавая, что перед этой фигурой «испытываешь искушение отгадать эту загадку с помощью привычной формулы: Мышкин — особенно истовый христианин», но «как бы близко все это ни было к правде — этого недостаточно»³⁹⁵. С другой стороны, как выяснится дальше, «Мышкин не есть ни Богочеловек, ни тем более некий “второй Христос”»³⁹⁶. Опровергаются, таким образом, и гипотеза Бальтазара (Мышкин — христианин), и гипотеза Барсотти (Мышкин — Христос), которые, будучи принятыми, низводят роман «до уровня банальности»³⁹⁷. В обоих случаях подчеркивается, что «речь идет о человеке по имени Лев Николаевич Мышкин. Его бытие складывается из чисто человеческих компонентов: тела и души, радости и горя, нужды и получения наследства, встречи и гибели», и неважно, что он «с точки зрения психологии <...> вероятно, нереален»³⁹⁸: «князь — человек, как и мы все»³⁹⁹. С другой стороны, в романе «мы постоянно ощущаем присутствие Христа, без того, чтобы слова или умонастроения были соотнесены с Ним прямым образом»⁴⁰⁰. Чтобы достичь этого, считает Гуардини, Достоевский сотворил нечто необычное: «Достоевский <...> предпринимает попытку в каком-то смысле воссоздать то неповторимое, что заключено в самом факте существования Богочеловека. Разумеется, не “прямым

³⁹⁵ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 194–195.

³⁹⁶ Там же. С. 222.

³⁹⁷ Там же.

³⁹⁸ Там же. С. 222–223.

³⁹⁹ Там же. С. 194–195.

⁴⁰⁰ Там же. С. 222.

текстом” <...>; скорее символически, со смещением в план чисто человеческого, воссиянием Божественного сквозь бытие, божественному хоть и неравнозначное (сам Мышкин причастен к нему лишь в той мере, в какой христианин вправе сказать о себе, что суть его есть Христос), но призванное в конечном итоге напомнить людям о Христе, поведать о Господе своей личностью и судьбой, своей силой и немощью, верностью своему предназначению — и даже своей несостоятельностью. <...> из его человеческого бытия проступают черты другого, сверхчеловеческого, — бытия Богочеловека»⁴⁰¹.

Попробуем проследить за попыткой Гуардини обосновать свою гипотезу. Прежде всего, чтобы нам убедиться в подлинности Мышкина как человека, он сосредоточивается на его личности, раскрывает его как индивидуума со своей историей, манерой поведения, пониманием ценности как чести или благородства. Анализ развивается преимущественно через пересказ текста — рассматривается, можно сказать, его самый поверхностный уровень, на котором все же Гуардини способен обнаружить совсем нетривиальные элементы. Так, например, отсылками к тексту доказано «мужество» Мышкина⁴⁰², которого, по мнению Барсотти, его образу не хватало.

После тщательного описания личности Мышкина Гуардини обращается к «связям и отношениям» внутри текста, которые способны раскрыть смысл его загадочного образа⁴⁰³. Внутри человеческого существования князя проступает фигура Христа. Достоевский это делает через некоторые присутствующие в тексте “знаки”, «частности, тесно связанные друг с другом»⁴⁰⁴. Гуардини ведет читателя по роману в поиске таких деталей, уточняя, что «ни одно из его [Мышкина] качеств не

⁴⁰¹ Там же. С. 221–222.

⁴⁰² Там же. С. 197.

⁴⁰³ Там же. С. 201.

⁴⁰⁴ Там же.

обнаруживает всего своего значения само по себе; лишь в совокупности с другими оно начинает говорить недвусмысленным языком»⁴⁰⁵.

В этой второй части Гуардини не ограничивается пересказом текста и прибегает к длинным цитатам, рассматривая и разбирая их в мельчайших подробностях, и именно в них он ищет ключ к глубине текста. Приезд Мышкина как будто из другого, невинного мира; его отношение с детьми; слова Рогожина об «овце» после пощечины Гани⁴⁰⁶; фраза, произнесенная Настасьей Филипповной — «Прощай, князь, в первый раз человека видела!»⁴⁰⁷: все эти моменты становятся для Гуардини чертами, которые внутри лица Мышкина рисуют лик Христа. Любовь, которую испытывает князь к Настасье Филипповне, и которая казалась Барсотти абстрактной и недостаточной для спасения, есть, по мнению Гуардини, ничто иное как «первоначальная форма эроса, восходящая к вечности, — та любовь, которую порождает гибнущая красота, несущая на себе печать отчаяния и жажды совершенства»⁴⁰⁸; символ любви Спасителя к человеку. Но еще поразительней, как Гуардини комментирует не-ответ князя на вопрос Рогожина, верит ли он в Бога; вопрос, который был проблематичным для Барсотти и, частично, для де Любака: «Скажу просто, какою видится мне сокровенная суть внутренней позиции князя. В этом бытии, вокруг него зримо присутствует Бог, и этим присутствием оно определяется. Это не подлежит сомнению. Но если “веровать в Бога” означает то, что имеем в виду мы, когда говорим, “что веруем в Бога”, — тогда Мышкин, видимо, не “верует”. “Веровать” может, очевидно, лишь тот, кто в каком-то смысле “противостоит” Богу, а не продолжает Его бытие своим. Здесь же ощущается нечто в этом роде. При анализе образа Мышкина создается впечатление, что он не противостоит Богу, а возникает из него, не говорит о Боге, а излучает Его. <...> А

⁴⁰⁵ Там же. С. 201–202.

⁴⁰⁶ См.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 8. С. 99.

⁴⁰⁷ Там же. С. 148. Гуардини упускает более открытую отсылку Достоевского к «Ессе homo» — прощальные слова Ипполита Мышкину в седьмой главе третьей части. См.: Там же. С. 348.

⁴⁰⁸ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 208.

теперь спросим себя: какова была бы реакция Христа — того Христа, Который встает перед нами со страниц Евангелия от Иоанна, — на вопрос, верует ли Он в Бога? Вероятно <...> Он удивленно взглянул бы на вопрошающего: о чем это он?.. верует ли в Бога Сын Его?»⁴⁰⁹.

Ссылка на Евангелию от Иоанна неслучайна. До этого Гуардини рассказывал, какое открытие стало для него та часть текста, где Мышкин реагирует на пощечину, полученную от Гани Иволгина. На лице Мышкина появляется, говорит Достоевский, «странная улыбка»: «Долгое время Евангелие от Иоанна оставалось для меня недоступным, ибо я не мог понять его логики. <...> Когда я наталкивался на “потому что”, мне не удавалось уловить в сказанном обоснование. И вот я наткнулся на “Идиота”, на образ Мышкина. В его поведении я открыл для себя определенное сходство с Иоанновым Христом, и мне стала ясна “многоуровненность” той или иной ситуации. <...> Если <...> Некто, согласно сути своего умонастроения и сознания, действительно находился бы на абсолютном уровне, в вечности, в воле Божией, то Он, вероятно, производил бы впечатление непостижимого. Но если бы при этом невольно ощущалось присутствие чего-то великого <...> что произошло бы в таком случае? Ощущение чего-то чуждого и непонятного переросло бы — если любовь и смирение не раскрепостили бы сердце — в раздражение, возмущение, ненависть. Так возник бы элементарный библейский феномен: **соблазн** <...>! И действительно, облик Господа не противоречит размышлениям этого рода. Как мне представляется, образ князя вызывает аналогичные чувства. <...> он не может быть понят теми, кто находится на “передних” уровнях. Он среди них — чужой, и упомянутая выше улыбка князя недвусмысленно свидетельствует об этом»⁴¹⁰.

То впечатление непонятности, и одновременно настоящей человечности, которые современники Иисуса испытывали перед Ним, сродни тому ощущению, которое не только другие герои, но и сами читатели испытывают перед князем

⁴⁰⁹ Там же. С. 221.

⁴¹⁰ Там же. С. 211–212.

Мышкиным. Его существование, как и существование Христа, бросает вызов другим людям, которые, с одной стороны, несомненно привлечены его фигурой, с другой — находятся под постоянным искушением соблазна. Заметим, что именно на Евангелие от Иоанна ссылается Достоевский, объясняя замысел романа: об этом Гуардини вряд ли мог знать, как и не знал о важности Четвертого Евангелия для творчества и личности писателя⁴¹¹.

Для Гуардини важно, что узнавание и перечисление хриstopодобных черт князя сами по себе не ведут к однозначной расшифровке символа. Как уже заметили Бальтазар и де Любак, в «Идиоте» Достоевский сознательно избегает прямых подсказок читателю: «Образу князя нигде не дается прямого толкования, ни разу не выносится недвусмысленный приговор»⁴¹². Гуардини осознает, что все перечисленные элементы можно истолковать совсем в другой плоскости: отношения Мышкина с детьми, например, могут лишь вызывать в читателе «подозрение в инфантильности»⁴¹³. Князю присуща «неоднозначность, которая обескураживает» читателя, и только через опыт прочтения каждый может определить для себя отношение к нему: «“конечное содержание” здесь вовсе не присутствует объективно, а проступает только в процессе, так сказать, усвоения материала»⁴¹⁴. Именно поэтому, в начале этой главы Гуардини предупреждает читателя, что ему здесь придется больше, чем в других случаях «исходить из опыта своего личного общения с книгой»⁴¹⁵.

В сложностях, которые читатель испытывает при решении «загадки» князя, Гуардини видит очередной знак, указывающий на то, что образ князя — удивительно глубокий символ Христа. Как и в случае со Христом для того, чтобы

⁴¹¹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн. 2. С. 251. Также см.: Степанян К.А. Евангелие от Иоанна и роман «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2001. № 14. С. 96–111.

⁴¹² Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 224.

⁴¹³ Там же. С. 203.

⁴¹⁴ Там же. С. 225.

⁴¹⁵ Там же. С. 194.

прийти к любому толкованию образа Мышкина, необходимо совершить выбор, принять решение относительно его фигуры. Таким образом, отношение читателя к Мышкину «обретает те же черты, которые, по-видимому, существовали в отношении к Христу со стороны тех, кто был Его современником, в дни перед Его смертью, Воскресением и нисхождением Святого Духа, когда веровать было так бесконечно трудно»⁴¹⁶. Недоумение читателя перед Мышкиным и есть недоумение современников Христа: неоднозначность присуща этим фигурам для того, чтобы «открылись помышления многих сердец» (Лк. 2:35).

Даже трагический эпилог, который для Барсотти доказывает крах претензии Мышкина быть образом Христа, приобретает при подобном ракурсе смысл и глубину. В прочтении Гуардини он становится знаменем надежды, которая тайно присутствует здесь и сейчас, и нет нужды «прибегать» к другим произведениям, как делает де Любак, чтобы видеть свет в «Идиоте». Отрывок стоит процитировать полностью:

«Нас могут спросить: да кто же здесь спасен? <...> Никто <...>! В том-то и состоит совершенство этого символа, что он далек от прямого подражания Божественному. Роман не кончается ни “обращением”, ни уходом в себя. Но на первый план выступает нечто большее. Тот, кто раскрывается ему навстречу, приобщается к нескончаемой спасительной Божественной мощи, действующей по ту сторону или внутри того, что нам доступно (а быть может, и сквозь него). Эта гибель содержит обетование для Рогожина и Настасьи Филипповны, для этих двух людей, которым психология и прочие “мироведческие” науки отказывают в праве на существование. Здесь явственно прослеживается избавление от безысходности — равно как и то, что невозможное людям — возможно Богу»⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Там же. С. 225.

⁴¹⁷ Там же. С. 229. См. слова итальянского писателя Л. Дониелли: «Христы у Достоевского никогда не спасают, но именно в этом они уподобляются божественному, божественной природе Христа. Если Христос был бы только целитель больных, то человек испытывал бы при Нем лишь пустоту. Настоящий вызов христианского спасения заключается в вызове, брошенном свободе» *Doninelli L. Introduzione // Dostoevskij F.M. I capolavori. Milano: Garzanti, 2015. Kindle Edition.*

Избегая прямолинейного соотношения князя со Христом, которое смутило Барсотти, Гуардини, равно как и Бальтазар принимает самоопределение Мышкина как христианина, но не ограничивается им. Лик Христов проявляется сквозь его бытие не в силу конфессиональной принадлежности. Князь — символ, как и сам Иисус был в определенном смысле символом, в котором встречаются время и вечность (о чем де Любак тоже частично говорил, и что Бальтазар определил как «точку отождествления»).

Как мы говорили в начале, «Идиот» Достоевского с трудом поддается анализу «по темам» богословским, антропологическим или философским. Потому, что не только и не столько слова, а *образ* Мышкина притягивает к себе внимание всех комментаторов. Его загадку каждый разгадывает по-своему: хотя некоторые элементы (картина Голбейна и комментарий Ипполита к ней, болезнь князя, его разговор с Рогожиным об атеизме) встречаются во всех работах, их интерпретации разные и иногда очень далекие друг от друга. В итоге Мышкин для де Любака — «глашатай религиозного чувства», для Бальтазара — «христианин», для Барсотти — несостоявшийся образ Христа, который, по сути, оказывается просто «гностическим спасителем» и «атеистом», а для Гуардини же любое из этих толкований сводит роман до уровня банальности: в князе надо разглядеть «символ» Христа, удивительную попытку автора изобразить Его присутствие в человеке.

Исходя из представленных материалов, сложно не согласиться с Гуардини, когда тот пишет, что нельзя отстранённо, «беспристрастно» судить о значении образа Мышкина: «религиозное посланничество этого образа <...> воспринимается не в виде объективной данности, а лишь как решение с известной степенью риска»⁴¹⁸. Чтение «Идиота» полностью вовлекает личность исследователя, требует от него некой открытости или восприимчивости, и, может быть, именно это имел в виду сам

⁴¹⁸ *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 224.

Достоевский, когда по поводу этого романа написал о том, что «все говорившие мне о нем, как о лучшем моем произведении, имеют нечто особое в складе своего ума, очень меня всегда поражавшее и мне нравившееся»⁴¹⁹.

В этой кажущейся амбивалентности, в невозможности свести все элементы, предоставленные Достоевским, к одному однозначному, «объективному» толкованию, заключено нечто важное для понимания романа: в этом уверены де Любак, Бальтазар и Гуардини. Как мы видели, тот факт, что Достоевский всегда оставляет читателю возможность разгадать загадку князя простым физиологическим объяснением, выделяется ими как черта, осознанно прописанная автором. В этом нет никакого недостатка или художественной ошибки, наоборот: эта характеристика связывается всеми с принципиальной ненавязчивостью, которая присуща любому откровению духовного опыта. Именно этот элемент можно обнаружить в качестве общего места у всех комментаторов (кроме Барсотти), и всегда он связан с понятием «символа», хотя только Гуардини старается определить его наиболее точно⁴²⁰.

Т.А. Касаткина, глубоко исследовавшая вопрос о качествах художественного образа у Достоевского, утверждает, что только в ХХI в. Достоевского начинают *видеть*, а не только слышать⁴²¹. В этом смысле рецепция «Идиота» со стороны католических богословов уже ставит акцент на том, что только спустя век станет вопросом в достоевистике⁴²². В случае Гуардини, отрефлексированный анализ личного опыта чтения дает ему возможность обнаружить некоторые аспекты художественного метода Достоевского, который Т.А. Касаткина определила через понятие «двусоставного образа» и о котором уже говорилось. Гуардини не только

⁴¹⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 29. Кн. 2. С. 139.

⁴²⁰ Важно заметить, что символ – базовый элемент любого художественного выражения. Если обратить внимание на этимологию слова (греческий глагол *συνβάλλω* – «собирать вместе») и вспомнить замечание Гуардини о том, что образ Христа в Мышкине проявляется в деталях, имеющих значение только в своей совокупности, тогда становится очевидным, что в случае «Идиота» речь идет не о художественном образе, созданном по каким-то «исключительным» правилам. Наоборот, можно сказать, что перед нами образ, в котором наиболее ощутимо и ярко проявляется его художественность.

⁴²¹ См.: Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 6.

⁴²² Особое внимание этих авторов к соотношению *слова* и *образа* не должно удивлять, учитывая главную весть христианства в том, что «Слово стало плотью» (Ин. 1:14).

заметил, как Достоевский «всегда строит временный, внешний образ так, что внутри него открывается образ внутренний, вечный, воспроизводящий события священной истории»⁴²³, он также обратил внимание на богословский потенциал, который образ князя несет в себе именно в силу того, что он так построен: «Образ в произведениях Достоевского построен так, что читатель получает возможность *пережить предание в непосредственном опыте*»⁴²⁴. Гуардини осмеливается предположить, что именно в кажущейся амбивалентности произведения и его героя надо искать богословское высказывание Достоевского о Богочеловеке. Больше, чем высказывание: именно потому, что «Идиот» не трактат, а роман, он позволяет пережить на самых разных уровнях опыт удивления и соблазна, вызов к самостоятельному решению, которые неизбежно сопровождают факт Боговоплощения уже две тысячи лет.

Таким образом, последняя глава книги Гуардини посвящена не простому анализу, а опыту встречи — где важнейшим составляющим становится свобода читателя перед соблазном и перед неоднозначностью, как всегда бывает в человеческом опыте. Сама возможность этой встречи, сам факт существования такого действующего символа внутри романа, открывает путь к «глубокой трактовке того, что представляет собой сам человек: он не есть что-то окончательно определенное, самодостаточное, а скорее потенция, открытая неисчислимым возможностям и лежащая в длани Божьей»⁴²⁵. Этот «действующий символ» открывает тот же путь в связи с вопросом о том, что представляет собой

⁴²³ Касаткина Т.А. Богословие Достоевского: описание изнутри // Богословие Достоевского / под ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 435. Ср.: «Любое событие в жизни этого человека, равно как и вся его жизнь в целом, значимы вначале исключительно в своих эмпирических пределах. При отсутствии желания можно и не переключаться с этой плоскости на другую, высшую <...>. Если же занять предлагаемую нами позицию, то каждый элемент возведенной в романе постройки будет отсылать нас к тому, что скрыто от глаз. При этом не чувствуешь умысла и не ощущаешь расхождения существенного и побочного, выражаемого и средства выражения; скорее можно считать, что одно органически переходит в другое. Образ бытия Христа переведен тут в план этого человеческого существования» Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 226.

⁴²⁴ Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 170.

⁴²⁵ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 226.

художественное слово (художественное произведение). «Соблазн», который человек испытывает перед вестью о том, что Бог стал человеком, то есть, как говорит Гуардини, перед тем, что «свет Божий якобы меркнет вследствие земной конкретизации и сужения свободного, бесконечного смысла Божия конкретно-историческими рамками данного времени и места»⁴²⁶, повторяется в опыте читателя, который должен выбрать — принять или нет роман как пространство встречи со Христом.

⁴²⁶ Там же. С. 290.

Глава 3

Романы Ф.М. Достоевского как «священная мистерия»: взгляд Д. Барсотти

Отец Диво Барсотти (25 апреля 1914 г., Палая — 15 февраля 2006 г., Сеттиньяно) — яркая фигура итальянского католицизма XX в., чей процесс беатификации открыт с 2021 г. Кардинал Дж. Биффи писал про него: «Если выразить одним словом весь мир отца Барсотти, то я бы занял термин, придуманный Соловьевым: “всеединство”»⁴²⁷. Монах и священник, поэт, писатель и мистик, автор более 170 книг, посвященных вопросам духовности, агиографии, литературе. Кроме того, он познакомил итальянское католическое общество с православной традицией, прежде всего благодаря работе «Cristianesimo russo» («Русское христианство»), изданной в 1948 г. В предисловии к последнему переизданию А. Дель Аста отмечает, что многие утверждения Барсотти о православии, с которыми сейчас спокойно согласился бы любой католик, во время первого издания звучали для большинства как совсем неприемлемые⁴²⁸. У истоков его способности слышать другого стоит желание углубить знание о Христе: любовь Христа и ко Христу становится горизонтом, обнимающим все. Именно эта любовь будет играть ключевую роль в его книге о Достоевском.

Русская духовность вдохновляет Барсотти на создание «Общины чад Божиих» («Comunità dei figli di Dio») — большой религиозной семьи, в которой миряне (женатые и нет) и священники живут монашеской жизнью. Речь идет о монашестве, которое, однако, осуществляется не в монастыре, а в миру⁴²⁹. Здесь, как и во многих

⁴²⁷ Cerco Dio Solo: Omaggio a Divo Barsotti / a cura di S. Tognetti. Settignano: Comunità dei figli di Dio, 1994. P. 272.

⁴²⁸ См.: Dell'Asta A. L'unità: «Non è in questo mistero il Cristianesimo stesso?» // Barsotti D. Cristianesimo Russo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2017. P. 5–26.

⁴²⁹ «Отличительная черта Общины чад Божиих состоит именно в этом: мы — монахи, но мы также отцы; мы — монахи, но мы живем, занимаясь своей профессией, в школе, в банке, в магазине, на полях, где угодно... Потому что именно это и есть христианство: закваска, которой надлежит поднять всю массу, царство Божие, которое строится в этом царстве в настоящем. Мы являемся — или по крайней мере хотели бы быть — будущим миром в этом мире, не

других общинах, родившихся во второй половине XX в. в лоне католической Церкви, реализуется то, чего хотел Ив Конгар, в книге «Jalons pour une théologie du laïcat» («Ориентиры для богословия мирян») в разговоре о «новой формы святости» упоминающий Алешу Карамазова и наставление старца Зосимы: «благословляю тебя на великое послушание в миру»⁴³⁰. Главный дом общины, в котором Барсотти жил с середины 1950-х гг., посвящен Сергию Радонежскому. В 1948 г. русский монах снился Барсотти в мистическом видении, о котором рассказано в предисловии Л.Р. Харитонova к русскому изданию интересующей нас книги⁴³¹.

3.1. Работа Д. Барсотти «Достоевский. Христос — страсть жизни»⁴³²

Книга Барсотти «Dostoevskij. La passione per Cristo» была впервые опубликована в Италии в 1996 г., а в 2018 г. была переиздана крупным католическим издательством «San Paolo» в третий раз. Переводчику Л.Р. Харитонову мы обязаны русским переводом, появившимся в 1999 г., под названием «Достоевский. Христос — страсть жизни». Работу высоко оценили русские достоевисты, такие как К.А. Степанян⁴³³ и Т.А. Касаткина⁴³⁴.

Работы Романо Гуардини и Диво Барсотти о Достоевском имеют много общего. Обе книги являются плодом долгого «общения» с писателем (в случае Барсотти, начиная с 1940-х гг.⁴³⁵). Это не литературоведческие и не богословские работы в узком понимании, в них нет никакого аппарата критической литературы —

отправляясь в пустыню, или запирая себя в монастыре, в затворе и в совершенном одиночестве: мы хотим, чтобы люди встретились с Богом, через встречу с нами. Вот и все». Barsotti D. Adunanza del 6 gennaio 1966 a Firenze, Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Архивный документ.

⁴³⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 71. См.: Congar Y.M.-J. Jalons pour une théologie du laïcat. Paris: Éditions du Cerf, 1954. P. 589.

⁴³¹ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 9–10.

⁴³² Материалы данного раздела опубликованы в: Корбелла К. Диво Барсотти: человек, Бог и Христос в произведениях Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2020. № 3 (11). С. 140–157.

⁴³³ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Кирга, 2010. С. 188.

⁴³⁴ Боровик А. Путеводитель ко Христу для не читавших Евангелия. Беседа о Достоевском с культурологом Татьяной Касаткиной. URL: <https://pravoslavie.ru/87599.html> (дата обращения: 26.01.2024).

⁴³⁵ Первая опубликованная работа Барсотти о Достоевском датируется 1948 года: Barsotti D. Il concetto di partecipazione in Dostoevskij // Città di Vita. Anno III. Gennaio-febbraio 1948. № 1. Pp. 58–68. См.: Fiaschi C. Dostoevskij, la passione per Cristo // AA.VV. Divo Barsotti: poesia e contemplazione. Panzano in Chianti (FI): Città Ideale, 2008. P. 142.

разговор ведется напрямую с автором. И эти книги о Достоевском не единственные работы такого рода в библиографии обоих авторов⁴³⁶.

Барсотти, как и Гуардини, смотрит на литературу как на высшее выражение человеческого опыта, который он как христианин призван усваивать⁴³⁷. Тем не менее между ними есть также яркие отличия, как отмечает сам Барсотти. Во время выступления в Болонском Университете он дважды критиковал Гуардини за то, что тот старался исследовать Достоевского «на уровне философии»: «Его творчество надо судить не по его литературным достоинствам, и также не как философское видение — как поступили Бердяев в “Миросозерцание Достоевского” и Гуардини в “Религиозном мире Достоевского”⁴³⁸. Такие представления о Достоевском не достигают нужного уровня, они всегда убогие. Достоевского надо судить, его надо изучать как великого писателя, свидетельствующего о Тайне Бога. Вы же понимаете: если Бог открыл себя миру, то вершина этого откровения — человек. Невозможно прямое откровение Бога. Мы неспособны принять откровение Абсолюта, однако мы можем познавать Бога через человечность Христа, а человечность Христа — значит наша человечность. Еще больше после Его Воплощения, после Его Воскресенья из мертвых мы все одно тело, мы все одно сердце во Христе Иисусе. Человек — вершинное откровение Бога. Никто не измерил глубину, вошел в глубину человеческого сердца как Достоевский. Поэтому именно Достоевский может показать нам тайну Бога и человека как не смог никакой другой писатель»⁴³⁹.

⁴³⁶ Среди своих трудов Барсотти написал книги о религии итальянского лирика Дж. Леопарди и о священном в итальянской литературе XX века. См.: *Castelli F. Divo Barsotti esegeta di Leopardi e Dostoevskij // Don Divo Barsotti: le tracce di un carisma. Settignano, Firenze: Comunità dei figli di Dio, 2008. Pp. 71–92.*

⁴³⁷ «Я нуждаюсь во всем человеческом опыте Леопарди, Мандзони, даже Кардуччи и Д’Аннунцио, чтобы жить, в том числе как христианин, а не только как человек. <...> Я нуждаюсь во всем мире. Весь мир должен возрастать во мне; я должен приблизиться к всему, питаться всем, чтобы все, во мне, становилось христианским». Цит. по: *Divo Barsotti, un mistico del Novecento / a cura di S. Tognetti. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2007.*

⁴³⁸ “Религиозный мир Достоевского” — вольный пересказ названия книги Р. Гуардини на итальянском (*Dostoevskij. Il mondo religioso*).

⁴³⁹ *Barsotti D. Il genio religioso di Dostoevskij. Università di Bologna – Centro culturale E. Manfredini, 6 Ottobre 1995. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Упомянуто в: Bolognesi A. Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti. Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. P. 277.*

Предыдущая глава показала, что толкование Гуардини вряд ли можно свести исключительно к философскому плану. В том же выступлении Барсотти оценивает мысль Гуардини о том, что у Достоевского «вещи говорят о чем-то больше, чем только о себе»⁴⁴⁰, и именно этот факт является предпосылкой для передачи того богословского содержания, которое интересует Барсотти. Однако правда, что последний более непосредственно улавливает и описывает богословский уровень произведений Достоевского, тот уровень, где откровение о человеке становится откровением о Боге.

Слова Барсотти о невозможности прямого откровения Божества созвучны мысли русского писателя: «NB. Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить»⁴⁴¹. Благодаря этой общей предпосылке, Барсотти смог выйти из установки, где позиция автора раскрывается через «диалектику персонажей», и рассматривать произведения Достоевского как развивающуюся драму между Богом и человеком⁴⁴². Эта идея, к которой мы вернемся ниже, отражается в ключевом понятии «*mistero sacro*»⁴⁴³, которое можно перевести и как «священная тайна», но также и в более литературоведческом ключе как «священная мистерия». Согласно Барсотти, произведения Достоевского рассказывают о драме жизни, заключающейся в проявлении или в подавлении божественного образа в себе; выбор между этими двумя позициями осуществляется как принятие или отказ от любовного отношения с тайной, явленной во Христе.

В этом послые содержится тот великий опыт, который Достоевский передал Барсотти и из-за которого автор говорит о своей работе как о исполнении благодарности: «Какой вес и какое значение может иметь мое слово в бескрайнем

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 24. С. 244. См. комментарии к этому месту в: Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 102–104.

⁴⁴² Барсотти, таким образом, опережает критику концепции полифонии М.М. Бахтина, присутствующую в работах Т.А. Касаткиной и К.А. Степаняна. См.: Степанян К.А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. М.: Глобал Ком: Языки славянской культуры, 2016. С. 123–166; Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 16–24.

⁴⁴³ Barsotti D. Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 12.

ряду публикаций, составляющих библиографию Федора Михайловича Достоевского? <...> мне нужно отдать долг. Да, многим обязан я Достоевскому и должен писать о нем не только в знак благодарности, но и как честный человек»⁴⁴⁴. Для Барсотти отдавание долга русскому романисту вовсе не абстрактное дело: чтение Достоевского самым прямым образом повлияло на его судьбу. На собрании с общиной он утверждал: «Я обратился, потому что я читал Достоевского. Если бы я не читал Достоевского, то сейчас я не был бы священником, я говорю вам честно; я был бы сейчас писателем, поэтом, кем угодно — но не священником, может быть, даже не христианином»⁴⁴⁵.

Будучи семинаристом, Барсотти мечтал стать писателем и поэтом, поэтому собирался оставить свое призвание, однако, «читая Достоевского, [я] усвоил: чтобы стать большим писателем, необходим большой опыт, на которой не может рассчитывать человек, не встретивший Бога, или хотя бы не познавший пустоту Его отсутствия»⁴⁴⁶. Эти слова выявляют важный для дальнейшего анализа элемент. В них утверждается наличие некоего «великого опыта», подразумевающего общение человека с Богом: встречи с Ним или пустоты от Его отсутствия. Лишь проходя через это, человек становится «великим». И именно для того, чтобы продолжить личный опыт общения с божественной Тайной, а не следовать за проектом, основанным на собственных талантах и способностях, Барсотти принимает решение остаться в семинарии.

Во вступлении также впервые встречается выражение «страсть ко Христу» («passione per Cristo»), которое дает название книге: «Возможно, меня пробудила от сна его **страсть ко Христу**, как не пробудил прежде ни Мандзони с его видением Промысла, ни Данте с его богословием»⁴⁴⁷ (то есть главные католические писатели итальянской литературы). Барсотти продолжает: «Достоевский прямо о Христе не

⁴⁴⁴ Barsotti D. Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 11.

⁴⁴⁵ Barsotti D. Adunanza del 6 gennaio 1980 a Firenze. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Архивный документ.

⁴⁴⁶ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 11.

⁴⁴⁷ Там же. С. 12.

говорит, и тем не менее, Христос — основной и постоянно присутствующий в его романах персонаж. Человеческая жизнь у Достоевского имеет такую глубину, какую, по-видимому, познал он один. Дело не просто в этике. Дело в той **драме**, которую переживает человек. Бог живет в человеке; Его присутствие преображает человека, наполняя его миром и, главное, стремлением любви, но это же присутствие судит его и выносит ему приговор. Незримый, Бог главенствует в повествовании, и роман становится почти священной мистерией. Читая Достоевского, я познакомился с этой глубиной жизни, которая имеет, по сути, религиозный характер, понял, что Бог — живой и что в жизни человек непременно с ним имеет дело. Мир не ирреален, и люди не призраки, но, как я узнал, за событиями, происходящими с людьми, стоит более истинная и тайная реальность»⁴⁴⁸.

3.1.1. «Человек и писатель»

Работа Барсотти разделена на четыре части, первая из которых носит название «Человек и писатель». На этих страницах озвучивается важная для Барсотти предпосылка, сильно влияющая на всю работу: произведения Достоевского являются автобиографичными в том смысле, что через слова и поступки своих героев Достоевский рассказывает о себе и о том, что сам узнал на «долгом и трудном пути» жизни. «Подобно любому истинно великому писателю, наш автор в каждом романе пишет о себе и раскрывает себя»⁴⁴⁹: Ставрогин и Свидригайлов свидетельствуют о некоей бездне зла, знакомой романисту, а светлые фигуры старца Зосимы, Макара, Алеши представляют собой «тот идеал, к которому стремился Достоевский в последние годы жизни»⁴⁵⁰. Способность охватывать всю ширину человеческой души как в добре, так и во зле свидетельствует о том, что Достоевский по-настоящему проживал «великий опыт», позволивший ему стать «великим

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Там же. С. 17.

⁴⁵⁰ Там же.

писателем». Важно, однако, подчеркнуть, что, несмотря на все разнообразие пережитого опыта, опыт встречи со Христом выделяется как ключевой. Этот опыт — опыт милосердия.

Удивительным образом, книга начинается злобной цитатой из письма Страхова Льву Толстому: «Я не могу считать Достоевского ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. <...> Это видно в его романах. Лица, наиболее на него похожие, — это герои Записок из подполья, Свидригайлов в Прест[уплении] и Нак[азании] и Ставрогин в Бесах»⁴⁵¹. Барсотти приводит эти слова не для того, чтобы защитить любимого автора от нападений — наоборот, они становятся поводом, чтобы сразу сообщить читателю важную для него мысль: каким бы плохим ни был Достоевский, его величие как писателя и как христианина от этого не страдает, поскольку «христианин — не хороший человек; он — человек искупленный»⁴⁵². Барсотти продолжает, определяя Достоевского как «свидетеля Христова»: «Каждый человек сам по себе способен на любой грех; и если он избегает падений — то исключительно по Божьему милосердию. <...> Грех становится условием милосердия, и у отношения Бога с человеком нет иного основания, кроме Его бесконечного милосердия. Поэтому-то свидетель Христов — тот, кто по благодати Христовой оказывается по ту сторону бездны зла <...> в действительности именно Достоевский — один из величайших свидетелей христианства в мировой литературе»⁴⁵³.

Как уже было сказано в первой главе, в работах католических авторов для определения Достоевского часто употребляется слово «свидетель». «Свидетель» — это буквальное значение слова «μάρτυς» (по-гречески «мученик»). Свидетель в

⁴⁵¹ Страхов Н.Н. — Толстому Л.Н., 28 ноября 1883 г. Переписка Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова (1870-1896).

⁴⁵² Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 16.

⁴⁵³ Там же.

христианском понимании — это не тот, кто присутствует при чем-то, а тот, кто являет собой истину христианства, утверждая Христа вплоть до смерти. Свидетельство Достоевского проявляется в любви ко Христу, которая господствовала в нем в течение всей жизни. Он всегда выносит суждения об истории и реальности в свете Христовой правды, и для Барсотти крайне важно, что эта правда — весть о милосердии. Именно любовь ко Христу, умилованному над ним, делает Достоевского по-настоящему «смирненным» и, согласно Барсотти, отличает его от Толстого⁴⁵⁴.

Тот факт, что величие Достоевского состоит не в его способностях и заслугах, а в бесконечной любви к Тому, Кто постоянно прощает и обнимает его, является также причиной, по которой Достоевский вызывает в читателях «противоположные реакции»⁴⁵⁵: то видение мира, которое он предлагает, кардинальным образом меняет положение человека. Эту особенность текстов Достоевского отмечала Т.А. Касаткина: писатель показывает, как «современный человек роковым образом ошибается в определении собственной мерности, размера, состава и конфигурации»⁴⁵⁶ — не все читатели готовы к открытию этой правды. Оригинальность Барсотти в том, что он связывает изменение этой ситуации с принятием милосердного взгляда Бога на себя.

3.1.2. «Герои Пятикнижия»

По мнению Барсотти, Пятикнижие отличается от всего остального, написанного Достоевским. Его обрамляют два произведения: «Записки из подполья» и «Сон смешного человека»; первое — как свидетельство абсолютного зла, второе — как видение братского единения в любви. Последнему произведению Барсотти

⁴⁵⁴ «Достоевский умел любить Христа так, как не было дано Толстому, который поставил себя над Церковью — естественно, несколько в этом не раскаиваясь. Достоевский может показаться более нелюдимым и гордым, но у него есть и свое смирение — смирение человека, умеющего любить». Там же. С. 19–20.

⁴⁵⁵ Там же. С. 20.

⁴⁵⁶ Касаткина Т.А. Как и зачем читать Достоевского // Касаткина Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского / отв. ред. Т.Г. Магарил-Ильяева. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 396.

дает отчасти отрицательную оценку, поскольку он видит в нем блаженное человеческое общение, в котором нет Бога, Он — лишний в данной картине⁴⁵⁷. Однако Барсотти не углубляет эти размышления и сосредоточивается только на пяти великих романах. Вторая часть задумана как представление каждого из них и называется «Герои Пятикнижия».

Название уже говорит о том, что внимание автора сосредоточено на действиях и словах персонажей: именно в них он будет искать «заветные мысли» писателя⁴⁵⁸. В каждом романе дается характеристика главных героев, однако их список неизбежно получается выборочным. Барсотти, как выясняется в других местах книги, сосредоточивает свое внимание на персонажах, в которых наиболее явно проявляется Божий или дьявольский образ, то есть на тех, кто становится святым или проклятым. Например, среди Карамазовых в книге выделяются Алеша и Иван, Митя же остается в тени двух братьев. Эта полярность связана с уже упомянутой драмой между Богом и человеком: герой, в зависимости от того, решил он остаться с Богом или отдалиться от Него, становится или оружием смерти в руках дьявола, или же инструментом спасения, преображаясь в образ Христа⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ «На пути от “Преступления и наказания” к “Братьям Карамазовым” религиозное содержание произведений становится все более заметным, но в то же время оно как будто претерпевает своеобразную деградацию, которая особенно явно проявляется в рассказе “Сон смешного человека”: Достоевский описывает здесь последнее исполнение упований, излагая сон о людях, наконец обретших спасение. История кончается не лицемерием Бога, а всего лишь братским единением людей между собой: Бог в этом видении отсутствует». *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 179–180.

⁴⁵⁸ «Глубинный смысл творчества Достоевского обнаруживается в персонажах его романов. Величие писателя — и в богатстве, жизненности многочисленных действующих лиц, населяющих романы. И именно потому, что персонажи необыкновенно правдоподобны в своей жизненности, они могут, в большей степени, чем абстрактное доказательство, приобщить нас к той сокровенной вести, которая в них заключена <...> Романы Достоевского увлекательны не чистым повествованием о событиях; повествование дает нам метафизическое и религиозное видение всей реальности и главное — жизни людей». Там же. С. 27.

⁴⁵⁹ В другом неизданном выступлении Барсотти точнее выражает эту мысль, улавливая образную составляющую художественного языка у Достоевского: «Стоило бы изучать, анализировать то, что я называю иконографическим богословием, тем богословием, которое он предоставляет нам через людей, о которых рассказывает в своем творчестве. <...> Иконографическое богословие Достоевского относится к образам, которые появляются в его романах, в которых выражается божественный мир и адский; как Ориген, так и Достоевский знает, что человек, чтобы стать человеком, должен меняться: и он или преображается в беса и в инструмент разрушения, уничтожения и смерти, или же преображается в Христа, чтобы стать инструментом спасения, Преображения мира». *Barsotti D.* Il senso religioso in Dostoevskij. Conferenza al Centro Culturale J.H. Newman, Firenze 18 febbraio 1988. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Цит. по: *Bolognesi A.* Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti. Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. P. 285.

На Пятикнижие Барсотти смотрит как на «новую Божественную Комедию», где путешествие через Ад, Чистилище и Рай осуществляется не как перемещение в пространстве, а как вхождение в глубину человеческого сердца⁴⁶⁰. Как и Комедия, Пятикнижие является свидетельством прожитого опыта, а также пророчеством и суждением, вынесенным под взглядом Бога, что придает ему сакральный характер священной мистерии. В своем диахроническом измерении Пятикнижие является путем взросления автора, на протяжении которого некоторые важные темы постоянно возвращаются и углубляются.

На самом деле, постоянное возвращение к одним и тем же темам является прежде всего характеристикой стиля самого Барсотти. В книге отсутствует четкая логика изложения, и только названия частей становятся слабым ориентиром в дискурсе, который выстраивается вокруг одних и тех же вопросов и утверждений. Барсотти удивляется, возмущается, испытывает восторг или негодование прямо на глазах у читателя. То, что он любит, и то, что ему трудно понять или принять в текстах Достоевского, всегда на виду, и автор постоянно возвращается именно к этим местам. В силу сказанного будет уместно привести здесь суждение Барсотти по поводу каждого из пяти великих романов. Оно впервые звучит в первой части (в параграфе под названием «Введение к романам»), но обогащается в течение всей книги благодаря особой динамике ее изложения.

«Преступление и наказание» является любимым произведением Барсотти, содержащим, как семя, все главные темы следующего творчества. Соня Мармеладова определяется как «самый высокий образец святости»⁴⁶¹; она больше всех остальных героев переживает «живой опыт общения с личным Богом», что подчеркивается неоднократно⁴⁶². Ей принадлежит «самое ясное, открытое и торжественное исповедание веры во всем творчестве Достоевского»⁴⁶³. Однако,

⁴⁶⁰ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 28.

⁴⁶¹ Там же. С. 43.

⁴⁶² Там же.

⁴⁶³ Там же. С. 155.

Соня — проститутка, и из-за ее положения она отлучена от жизни Церкви. В том же романе милосердие Бога славится устами ее пьяного отца. Барсотти показывает, как дистанция между «нравственностью» и «религиозностью» у Достоевского стремится к выявлению между ними качественной разницы. Делается это не для того, чтобы как-то их противопоставить, а именно для того, чтобы подчеркнуть, что это отдельные, различные между собой понятия⁴⁶⁴. Отсутствие в первом романе «исторической» Церкви — храмов, монастырей, священников, таинств — остается тем не менее для Барсотти волнующим фактором.

«**Братья Карамазовы**» Барсотти часто упоминает рядом с первым романом, поскольку, по его мнению, «из пяти великих романов подлинное и пророческое христианство выявляется во всей своей красоте и силе только в первом и в последнем»⁴⁶⁵. В этом произведении частично разрешается вопрос о роли исторической Церкви, прежде всего, через присутствие Зосимы. В наставлениях старца «религиозность» и «нравственность» наконец-то находятся рядом, предполагается, что основы этической жизни надо искать в религиозной жизни⁴⁶⁶. К «Братьям Карамазовым» Барсотти обращается как к неоконченному произведению («великий отрывок»⁴⁶⁷) и часто возвращается к вопросу, каким бы явился Алеша при осуществлении своей миссии «в миру», если бы Достоевский закончил свою работу⁴⁶⁸. Тем не менее, роман, в котором больше всего проявляется «эсхатологический» характер, остается для него высшим духовным наследием писателя⁴⁶⁹. В качестве заключения к книге Барсотти подробно комментирует два места — легенду о Великом инквизиторе и наставления старца Зосимы — как

⁴⁶⁴ «Действительно, у Достоевского мораль не отождествляется с религией. <...> Чему же хочет научит нас Достоевский? Он доводит до крайнего парадокса качественное различие, но не противопоставляет религию морали. Природа не противостоит благодати». Там же. С. 152.

⁴⁶⁵ Там же. С. 23.

⁴⁶⁶ Там же. С. 155.

⁴⁶⁷ Barsotti D. Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 215.

⁴⁶⁸ См.: Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 129.

⁴⁶⁹ Там же. С. 22.

взаимодополняющие тексты, которые составляют «высочайшее и совершеннейшее выражение» мира, сотворенного Достоевским⁴⁷⁰.

Остальные произведения прочитываются как промежуточные шаги пути, который ведет от первого к последнему роману. «Бесы» — великое пророчество, «широкая картина зла»⁴⁷¹, в котором показаны разные истории потери человеческого образа из-за решения отречься от Бога. Однако и в этом тексте видно присутствие света, пребывающего даже в самом темном мире: он проявляется в неизданной главе «У Тихона» и во встрече Степана Трофимовича с Софьей Матвеевной, в его смиренной смерти. В «Бесах» видно качество, которое, согласно Барсотти, объединяет все романы: в некоторых тихих героях «присутствует добро, которое есть в мире; добро сокровенно и неведомо. Оно не творит историю; оно очищает и спасает <...> При первом чтении кажется, что Достоевский — писатель темного мира зла, и все же, тайно и сокровенно живет в этом мире добро, и, собственно, благодаря этому присутствию мир продолжает существовать. Присутствие Бога — под знаком смирения и безмолвия — действует, очищает мир и спасает его»⁴⁷².

«Подросток» определяется как «наименее удачный»⁴⁷³ среди романов, хотя в книге часто упоминается святость Макара и Сони. Заметно, что полностью игнорируется сам подросток, Аркадий Долгорукий: в списке персонажей, кроме супругов, упоминается лишь Версилов, которому отводится роль главного действующего лица⁴⁷⁴.

В «Идиоте», как уже было отмечено, Барсотти видит рассказ о противопоставлении «любви-жалости», свойственной князю Мышкину, и «любви-страсти», свойственной Рогожину. Чувства, которые оба испытывают к Настасье Филипповне, сравниваются с любовью Сони к Раскольникову и Шатова к предавшей

⁴⁷⁰ Там же. С. 237.

⁴⁷¹ Там же. С. 22.

⁴⁷² Там же. С. 228–229.

⁴⁷³ Там же. С. 22.

⁴⁷⁴ Там же. С. 98.

его жене: конкретная любовь, направленная к конкретному человеку. Князь Мышкин хотел любить всех, но в итоге не любил никого: в нем не осуществляется замысел Достоевского, хотевшего изобразить Христа.

После представления каждого романа на первый план выдвигаются три героя, «знаменующие» собой весь путь Достоевского: Соня Мармеладова, князь Мышкин и Алеша Карамазов. Есть в книге Барсотти и другая «троица» — «три Сони», олицетворение Софии, Премудрости Божией, несущие тихий, но всегда определяющий свет в романах «Преступление и наказание», «Бесы» и «Подросток». Барсотти утверждает: «Женщины в романах Достоевского — удивительные творения»⁴⁷⁵. Об этом он говорит также в выступлении в Болонском университете, где упоминает вместе с другими и Софию, мать Алеши и Ивана в «Братьях Карамазовых», и связывает неудачу «Идиота» с тем, что в этой книге автор старался изобразить присутствие Бога в мире не как Софии Премудрости, а через Лик Богочеловека.

3.1.3. Вопросы Барсотти Достоевскому

Третья и четвертая часть книги носят название «Послание»⁴⁷⁶ Достоевского и «Богословие Достоевского» соответственно. Темы и вопросы этих страниц сильно переплетаются, хотя, как указано в названиях, третья часть старается скорее обнаружить некое «послание» Достоевского своим читателям, а четвертая сосредоточивается на нескольких главных философско-богословских вопросах (существование Бога, соотношение добра и зла, любви и истины) с целью выявить, как в своем творчестве решает их Достоевский. Во второй половине книги усиливается тенденция ставить под вопрос мысли Достоевского с точки зрения христианской истины. Верит ли Достоевский в Бога или для него Бог — это только

⁴⁷⁵ Там же. С. 171.

⁴⁷⁶ Здесь предпочитается более нейтральное «послание» для перевода итальянского слова «messaggio», нежели выбранное русским переводчиком выражение «заветные мысли» (Там же. С. 135).

«русский бог»? Христос для него факт или миф? Модель или личность, с которым выстраивается личное отношение? Три главных пункта, вызывающие у Барсотти вопросы к Достоевскому, следующие.

1) Склонность умалять Бога, сводить Его к «русскому богу» или к «матери Земле». В обоих случаях теряется трансцендентность Бога. В случае культа «великой матери Земли» есть риск вернуться от христианства (факт) к язычеству (миф). О такой склонности Барсотти говорит как об «испытаниях», успешно пройденных Достоевским. Они проявляются прежде всего в «Бесах» и именно там находят свое опровержение. Все же тень «русского бога» остается, по мнению Барсотти, до конца жизни Достоевского: в наставлениях старца Зосима мы можем найти отсылки к мессианской роли русского народа. Алеша («Братья Карамазовы») и Макар («Подросток») успешно преодолевают искушение обожествления земли.

2) Недоверие, иногда даже полное отвержение исторической и иерархической Церкви и нападки на католичество как худшее ее выражение. По мнению Барсотти, обвинения Достоевского ошибочны, однако он также признает, что они важны тем, что ими Достоевский показывает, как «Церковь не может заменить личность Христа»⁴⁷⁷, поскольку Он «высшая ценность»⁴⁷⁸, как свидетельствует его символ веры.

3) Самый спорный момент — присутствие или отсутствие у Достоевского и у его героев опыта личного отношения с Богом, Который Сам является Личностью. Такое отношение, по мнению Барсотти, явно присутствует лишь в Соне Мармеладовой. Согласно автору, именно отсутствие такого отношения не позволяет всем «правильным» качествам князя Мышкина создать из него образа Христа: «Обожение проистекает из отношений любви, которые делают нас едино со Христом, обожение это “следствие” отношений; но основополагающая роль принадлежит именно отношениям. Важно не преображение человека, а его молитва. Молитва

⁴⁷⁷ Там же. С. 165.

⁴⁷⁸ Там же.

незаметнее, она иногда кажется пустой, бесполезной, чуть ли не обманом, чем-то не имеющим реального наполнения, но если ты действительно можешь разговаривать с Богом, то больше, выше этого ничего не может быть. Ты хочешь говорить с Ним, как говорили с Ним Петр и Иоанн, как говорила с Ним Его мать. Он стал человеком. Отними истинные отношения любви, и апофеозом духовной жизни становится лишь буддистское освобождение: никакого спасения»⁴⁷⁹.

Размышления Барсотти об отсутствии у героев Достоевского личного отношения с Богом чем-то близки к словам Гуардини о Великом инквизиторе: отсутствие середины, то есть того пространства, где осуществляется «ремесло» преображения человека. Еще ближе они к словам Бальтазара в «Apokalypse der deutschen Seele», где утверждается, что часто в романах Достоевского «мистический Христос, близкий к орфически-дионисийской мистерии, значительно превосходит личного Христа. Во всем творчестве Достоевского почти нет личной любви к нему. Экстатическое ожидание воскресения, преображения этой земли осуществляется в “идее” Христа скорее как “медиума”, чем как личной причины; Христос становится средством, а не центром»⁴⁸⁰. Далее мы вернемся к тому, как эти суждения входят в диалог с «символом веры» Достоевского, где, наоборот, утверждается именно эта личная любовь.

Вопросы Барсотти никогда не становятся категорическими суждениями: автор всегда старается быть честным и не умалять замысел Достоевского; также благодарность Барсотти побеждает всякое умаление, которое он может найти или думает найти в произведениях любимого автора. Однако последний суд истины остается неизбежным. Можно сказать, что на протяжении всей книги Барсотти, как и Достоевский, находится перед Истиной, и мысли автора, как и мысли Достоевского, не имеют ценности сами по себе, а лишь в той мере, в какой они освещают ее тем

⁴⁷⁹ Там же. С. 195. Перевод цитаты приводится с совсем небольшими корректировками.

⁴⁸⁰ Balthasar H.U. von. Nietzsche et Dostojewskij // Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Freiburg: Johannes Verlag, 1998. Bd. II. S. 346.

или иным образом. В этом Барсотти схож с Гуардини, но эта общая установка преломляется в нем через тему милосердия. Согласно Барсотти, поскольку все мы грешники, у всех нас будут свои «недостатки» в видении Истины⁴⁸¹. Спасает же нас любовь, которую Истина испытывает к нам, и потому все наши ошибки не смогут затемнить величия, которое открывается в нас всякий раз, когда мы соглашаемся на нее. Спасает нас в итоге Христос — именно как любящая и, в случае Достоевского, любимая личность, в которой Истина открывается нам как милосердие.

3.1.4. Борьба между добром и злом: нравственный закон в человеке

В центре произведений Достоевского всегда находится борьба между добром и злом, утверждает Барсотти⁴⁸². Эта борьба, с одной стороны, раскрывает присутствие Бога и дьявола как сил, действующих в истории мира и превосходящих человека; с другой — показывает, как внутри себя каждый человек может познать добро и зло, **и потому** существование Бога-Творца. Во вступлении Барсотти говорит о «великом опыте», который всегда тем или иным образом касается встречи с Богом: этот опыт связан прежде всего с узнаванием неуничтожимого нравственного закона внутри себя и выбора за или против него.

Раскольников и Иван Карамазов показывают, какие следствия имеет преступление: человек не может безнаказанно переступить закон⁴⁸³. «“Если Бога нет, все позволено” — говорит Иван; но человек не может отвергнуть закон: он может нарушить его, однако все равно чувствует, что существует закон, который вызывает

⁴⁸¹ «Данте Алигьери тоже сурово обличал пап и многих из них поместил в Ад, но ведь даже у величайших святых и мистиков Церкви мы можем найти какие-то недостатки. Никакому человеку не дано осуществить в мысли и в жизни, полноту христианской тайны». *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 145.

⁴⁸² Там же. С. 202.

⁴⁸³ Барсотти так перечитывает и комментирует последний диалог Смердякова с Иваном Карамазовым: «Иван может сам обвинять себя в преступлении, но ни один судья не принимает данное обвинение в отцеубийстве. Иван может говорить, что он не верует, но это не снимает чувства Присутствия, — Присутствия, которое выносит ему приговор: “Все тогда смели были-с, “все, дескать, позволено”, говорили-с, а теперь вот так испугались!” — бросает ему в лицо Смердяков. <...> Смердяков признает то, что Иван еще не в состоянии признать: есть между ними свидетель и судья, безмолвный, но реальный — Бог. <...> Смердякова приговаривают не люди; он чувствует, что приговор ему выносит Судья, от Которого не скрыться, и сам лишает себя жизни». Там же. С. 189–190.

у него чувство вины и осуждает его. Обязательность нравственного закона есть доказательство бытия Божия»⁴⁸⁴. Нравственный закон утверждает существование Бога не только тогда, когда человек поступает худо, но и тогда, когда он поступает добро: «Доказательств бытия Божия у Достоевского два: мучение, последующее грехопадению, и радость чистой и большой любви»⁴⁸⁵. Настоящая любовь всегда свидетельствует о вечности, «любящий не может не верить в Бога. Доказательство “от любви”, которое прозвучало из уст Степана Трофимовича, это не совсем философское доказательство, это нечто больше, некоторый опыт Бога. Бог являет себя в самой любви человека, который любит»⁴⁸⁶. Именно поэтому в «Братьях Карамазовых» Алеша может говорить Ивану, что любовь к жизни — это уже «половина дела»⁴⁸⁷. Принимать, любить жизнь — это значит принимать, любить и Того, Кто дает ее тебе.

«Если Бог есть, есть и человек; если Бога нет, нет и человека»⁴⁸⁸: стремление опровергать Бога приводит к потере человеческого лица. В этом смысле интересно посмотреть вместе с Барсотти на фигуру Кириллова. Достоевский представляет его как человека добрейшего; в его словах слышно эхо того, что в следующих романах скажут старец Зосима и паломник Макарь о любви к каждому творению, к каждому листочку, здесь и сейчас. Барсотти спрашивает себя, возможно ли неверующему достичь того же состояния блаженства, которое свойственно великим святым? Какая разница между «мистикой атеизма» и «христианской мистикой»?

Первое важное замечание Барсотти: Кириллов, хоть и добрый, не хочет быть добрым — ему все равно. Если Иван или Раскольников хотели опровергнуть моральный закон и потому сотворили зло, то Кириллов находится уже «по ту сторону» добра и зла: они для него не существуют. Также Достоевский обращает

⁴⁸⁴ Там же. С. 156.

⁴⁸⁵ Там же. С. 188.

⁴⁸⁶ Там же. С. 182.

⁴⁸⁷ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 210.

⁴⁸⁸ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 178.

внимание на его черные глаза «без блеску»⁴⁸⁹: именно отсутствие блеска, по мнению Барсотти, говорит о том, что вместе со знанием о добре и зле Кириллов потерял и свое человеческое лицо, прежде всего — способность любить: «он <...> живет в некой самодостаточности, переживает свой опыт свободы, который как будто имеет некоторые черты сходства с опытом святых. Ведь и святой, избавившись от эгоистических страстей, познает свою внутреннюю свободу; **однако святой, в своей свободе от эгоистических страстей, переживает страсть любви, любви, которая требует от него отдавать всю жизнь без остатка для всякого человека.** <...> Опыт Кириллова, конечно, не имеет ничего общего с богопознанием; его опыт, возможно, состоит в самоотождествлении с сотворенным духом, который разрывает свою связь с телом и живет, уже не подчиняясь законам времени, вне связи со всем разнообразием вещей, жизнью чистого духа, которая словно ставит человека по ту сторону добра и зла, живет в простоте, не знающей различий и дающей человеку чувство новизны, а может быть, и счастья. Этот опыт, на первый взгляд, родствен мистическому, но **одно отличие есть, причем качественно бесконечное: опыт Кириллова, в своем безразличии, не знает любви**»⁴⁹⁰.

Кириллов показывает, что вопрос о добре и зле вовсе не нравственный, а религиозный вопрос, связанный с глубинной структурой человека. Эта структура говорит о том, что человека создал кто-то другой, написавший в его сердце нравственный закон, который нельзя опровергнуть, не теряя одновременно своего человеческого лица. В итоге выбор между верой или неверием, который повторяется в творчестве Достоевского, — это выбор между зависимостью от Творца, которая дает человеку возможность быть по-настоящему собой, образом и подобием Его, и независимостью, в которой человек как таковой погибает. Осознанное принятие зависимости — это святость, которая проявляется как любовь к Богу и, следовательно, как чувство единства со всем творением и со всеми людьми. Святой

⁴⁸⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 187.

⁴⁹⁰ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 219–220.

«становится центром вселенной и уже не может существовать отдельно от какого бы то ни было создания — не только людей, но и свежих зеленых листов, поющих птиц, далеких звезд»⁴⁹¹.

Барсотти говорит о природе как о «первом знаке Бога», и в этом ключе смотрит на повторяющиеся проявления единства с ней у Достоевского (например, целование земли). Но если природа — это **первый** знак присутствия Бога, то человек — **высочайший** знак его, поскольку создан по Его образу и подобию и призван к общению с Ним для спасения мира. Таким образом, борьба добра и зла в творчестве Достоевского поднимает вопрос, который далеко не только этический: «Человеческая жизнь — драма космических измерений, которая тем не менее сражается в сердце каждого из нас. Достоевский возродил христианскую духовность потому, что он возродил видение, которое уже во II в. имел Ориген. Мы думаем о христианской жизни как об исполнении добродетелей, мы думаем о христианской жизни как об осуществлении некой нравственности. Ничего подобного. Эта драма! Это битва, битва сил, которые больше человека: Бог и дьявол. А поле битвы — это сердце человека. Ты отдаёшь себя Богу, живя в смирении; кажется, ты отвержен в этом мире, а на самом деле ты — его сердце. Сердце, физически, внутри нас, мы его не видим, однако мы живем благодаря сердцу: таким же образом мир живет благодаря святому»⁴⁹².

3.1.5. Христос — Бог? О «символе веры» Достоевского

Разговор о святости ведет к последнему, важнейшему, вопросу Барсотти, который, на самом деле, прозвучал уже не раз: кто такой Христос для Достоевского? Автор пишет: «Нет сомнений в том, что Достоевский — писатель религиозный, но

⁴⁹¹ Там же. С. 231.

⁴⁹² Barsotti D. Il genio religioso di Dostoevskij. Università di Bologna – Centro culturale E. Manfredini, 6 Ottobre 1995. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Упомянуто в: Bolognesi A. Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti. Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. P. 277.

может возникнуть вопрос, является ли он христианским писателем»⁴⁹³. И сразу же отвечает: «Любовь Достоевского ко Христу, это, несомненно, любовь к реальной личности, а страстная приязнь ко Христу, по крайней мере, подразумевает признание Его божественности <...> он [Достоевский] сам прояснил, кем был для него Христос. Не мудрецом, пусть даже величайшим, а — Богом. Достоевский чувствовал, что без Него все проваливается в пустоту, что все стоит или падает в зависимости от того, верит или не верит человек во Христа»⁴⁹⁴.

У Барсотти остаются открытые вопросы ко «Христу Достоевского»⁴⁹⁵, однако утверждения, подобные процитированному, повторяются в других местах работы, и можно сказать, что эти слова являются окончательным ответом на вопрос о христианстве Достоевского. Чтобы лучше понять их, стоит сосредоточиться на комментариях Барсотти к «символу веры» писателя. Для итальянского богослова слова в письме Фонвизиной являются не только свидетельством бесконечной любви Достоевского ко Христу: «Это высказывание великого поэта несет в себе и совсем иное значение: оно стоит у истоков обновления всего католического и православного богословия. На смену чисто концептуальному богословию, которое на первое место ставило бытие, а на второе — личность, приходит, вместе с этой фразой, иная точка зрения, становящаяся все более актуальной в последние десятилетия: христианское богословие и христианская духовность признают **примат личности и конкретного события — Христа — над абстрактным понятием истины**. Таким образом, высказывание Достоевского отнюдь не кощунственно; скорее, оно наталкивает на мысль, что истина или отождествляется с Христом, или не является истиной»⁴⁹⁶.

⁴⁹³ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 158.

⁴⁹⁴ Там же. С. 159.

⁴⁹⁵ «Конечно, Христос не мог бы быть Тем, Кем он был для Достоевского, не будь Он Богом, но это еще не значит, что Достоевский действительно верил в трансцендентного Бога Откровения; есть, напротив, основания полагать, что Христос мог быть для Достоевского образцом человека. Бог Достоевского служит человеку <...> В этом [речь идет о «Сне смешного человека» — К.К.] будущем мире Бог как-то вообще не нужен». Там же. С. 160–161.

⁴⁹⁶ Там же. С. 164–165.

Если Истина — это не подборка мыслей, а живой человек, то о вере следует говорить через понятие «опыта», как об опыте встречи с человеком. Барсотти широко использует эту возвращающуюся в богословском дискурсе XX в. категорию, чтобы объяснить любовь Достоевского ко Христу: «Подобно тому, как бесспорен чувственный опыт (человек не может сомневаться в свидетельстве чувств), не существует сомнений, которые могли бы поставить под вопрос опыт веры. То, во что верит душа, — не результат некоего умозаключения, а ощущение реальности, предстоящей духу. В основе любви Достоевского ко Христу, собственно, и лежит сила внутреннего опыта»⁴⁹⁷.

В чем сила этого внутреннего опыта, почему Христос представляется не просто «мудрецом, пусть даже величайшим, а — Богом»? В произведениях Достоевского можно увидеть, как Бог открывает себя во Христе через две отличительные черты. Первая из них — милосердие, которое воспевается устами Мармеладова. Барсотти играет со словами Ивана Карамазова: «Разве не сказано, что если Бога нет, все позволено? Но верно и то, что, если Бог есть, все может быть прощено»⁴⁹⁸. Бог, источник морального закона в человеке, во Христе проявляет себя как бесконечное милосердие к нему. Вторая черта — тот факт, что только воплощенный Бог «признает и защищает достоинство человека и его свободу», как утверждает в легенде о Великом Инквизиторе. Именно благодаря этим двум чертам — бесконечному милосердию к человеку и бесконечному уважению к его свободе, которые присущи лишь Христу, человек становится поистине человеком. Именно в этом становлении и состоит тот «великий опыт», о котором говорилось в начале, и причина, по которой Барсотти может утверждать, что «мы ощущаем его [Достоевского] одним из отцов современного мира, но не из тех отцов, которые

⁴⁹⁷ Там же. С. 162–163.

⁴⁹⁸ Там же. С. 155.

изгоняли Бога с подмостков мира, а одного из тех, совсем немногих, которые, наоборот, укрепляли веру в Христа»⁴⁹⁹.

3.2. «Преступление и наказание» в работах Д. Барсотти и Р. Гуардини⁵⁰⁰

В конце второй главы исследование сосредоточилось на разных толкованиях «Идиота» со стороны католических богословов, чтобы выявить оригинальность мышления Гуардини: его способность узнавать и описывать то видение мира Достоевского, которое обусловило появление в его романах образа особого типа, который Т.А. Касаткина определила как «двусоставный». У Барсотти же ключевая идея состоит в том, что в романах Достоевского жизнь разворачивается как драма, «священная тайна», где в центре находится постоянное обращение Бога человеку и отношение с Ним, осуществляемое как принятие или отказ; также мы видим, что автор особо ценит образ Софии Премудрости в романах. В книге эти мысли наиболее четко прослеживаются в анализе «Преступления и наказания», поэтому в конце главы наше исследование обращается к этим страницам, рассматривая их в диалоге с книгой Гуардини. В отличие от «Идиота», параграф разделяется не по авторам, а по темам, поскольку, кроме Барсотти и Гуардини, ни один католический богослов не предложил полноценного толкования романа, хотя в некоторых случаях мы будем обращаться к работам де Любака и Бальтазара.

Как уже говорилось неоднократно, для наших авторов герои произведений зачастую становятся структурирующим элементом в описании творческого мира Достоевского. Это происходит и в случае с «Преступлением и наказанием», где их внимание сосредоточивается на Соне Мармеладовой. Гуардини интересуется почти исключительно ей; Барсотти, хотя кратко и описывает других героев романа (Мармеладова, Дуню, Разумихина, Свидригайлова и Лужина), озабочен прежде

⁴⁹⁹ Там же. С. 165.

⁵⁰⁰ Материалы данного раздела опубликованы в: Корбелла К. «Преступление и наказание» в работах Р. Гуардини и Д. Барсотти // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 2 (22). С. 25–44.

всего Раскольниковым и Соней, и в большинстве случаев рассматривает его лишь в свете встречи с ней. Именно это внимание к образу Сони как к некому ключу к произведению стоит выделить как общую установку в толкованиях Гуардини и Барсотти. Слово «ключ» кажется здесь наиболее подходящим: в силу их структуры, в обеих книгах найдется немало суждений о романе, разбросанных по тексту. Однако, когда эти суждения рассматриваются исходя из страниц, где наиболее прямо говорится о Соне, становится понятно, каким было у Барсотти и Гуардини восприятие романа в целом.

Надо отметить, что, хотя Барсотти прочитал работу Гуардини, вряд ли можно предполагать сильное влияние одного исследования на другое, особенно в случае «Преступления и наказания». Оба автора с самого начала заявляют, что в своих книгах они старались выразить то, что тексты Достоевского породили в них в течение долгих лет чтения. В частности, Барсотти неоднократно утверждает, что именно «Преступление и наказание» является его любимой книгой среди произведений русского автора, из чего можно предполагать личное восприятие ее с его стороны. Таким образом, совпадающие элементы в их толкованиях надо скорее рассматривать как самостоятельные открытия авторов, разделявших, безусловно, схожее восприятие мира и человека в силу их общей конфессиональной принадлежности.

3.2.1. Родион Раскольников и Иван Карамазов

Высоко оценивавший «Преступление и наказание» Барсотти считает, что с точки зрения композиции текста оно самое совершенное среди романов Пятикнижия⁵⁰¹. Сюжет развивается последовательно от преступления к наказанию и до эпилога, знаменующего собой новую историю. В центре действия находится

⁵⁰¹ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 20.

Раскольников, совершивший преступление, однако он не является главным героем — это важная и повторяющаяся мысль Барсотти.

Причины убийства рассматриваются в книге «Достоевский. Христос — страсть жизни» через призму романа «Братья Карамазовы». Автор выделяет преступление как одну из возвращающихся тем в творчестве Достоевского и считает, что история Раскольникова предвещает теорию Ивана: «Если Бога нет, то все позволено»⁵⁰². Согласно Барсотти, романы опровергают этот тезис мучениями героев, показывающими, что «не все позволено, следовательно, Бог есть»⁵⁰³.

Оставляя в стороне тот факт, что мысль в такой точно формулировке отсутствует даже в «Братьях Карамазовых», можно возразить Барсотти, что отношение Раскольникова с Богом в романе, как оно представлено в приведенной цитате, отличается от отношения Ивана с Ним. К Богу Раскольников обращается и перед преступлением⁵⁰⁴, и после *исповедует веру* в Него⁵⁰⁵. Однако этот элемент не ускользает от внимания Барсотти, который в другом месте пишет, что Раскольников «как будто отвергает Бога, хотя на деле продолжает в Него верить»⁵⁰⁶, и дальше: «Раскольников отвергает Бога, отрицает, что Он участвует в жизни людей и вместе с тем просит Соню прочесть ему евангельский рассказ о воскресении Лазаря»⁵⁰⁷.

Слова о том, что отрицание Раскольникова направлено не только и не столько на само существование Бога, а на его участие в жизни людей, позволяют лучше понять, в каком смысле приведенная здесь связь между Раскольниковым и Иваном не совсем произвольна. Иван в ответ на вопрос отца открыто отрекается от Бога⁵⁰⁸,

⁵⁰² Там же. С. 147.

⁵⁰³ Там же. С. 156.

⁵⁰⁴ «Господи, покажи мне путь мой, а я отрекаюсь от этой проклятой... мечты моей!». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 50.

⁵⁰⁵ «— Так вы все-таки верите же в Новый Иерусалим? — Верую, — твердо отвечал Раскольников <...>. — 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 всё это? — Буквально веруете? — Буквально». Там же. С. 201.

⁵⁰⁶ *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 40.

⁵⁰⁷ Там же.

⁵⁰⁸ «<...> А все-таки говори: есть Бог или нет? Только серьезно! Мне надо теперь серьезно. — Нет, нету Бога». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 123.

однако признает дальше в тексте, что он не Бога отрицает, а ту гармонию, которая в Нем откроется в конце времен⁵⁰⁹. В этом колебании между неверием и бунтом герои Достоевского действительно близки⁵¹⁰. В отличие от Ивана, Раскольников открыто не бунтует против Божьего Провидения, однако он отрицает обязательность нравственного закона, через который хочет «переступить»⁵¹¹. Согласно Барсотти, это равно отрицанию Бога, поскольку если Бог — источник закона, написанного в сердцах людей (можно сказать, что Он и есть этот самый закон), тогда Раскольников все же отказывается от Него, лишая значения заповедь «Не убий».

Суждение Гуардини об Иване близко к словам Барсотти о Раскольникове: Иван не отрицает Бога, а старается «лишить Его той прерогативы Божественного, согласно которой Его суть и мощь находят себе выражение в нравственном долге»⁵¹². Таким образом, Иван и Раскольников не атеисты⁵¹³, а именно бунтовщики, как было сказано в предыдущей главе. Хотя Гуардини упоминает Раскольникова лишь пару раз в своем исследовании, можно заметить, что главный герой «Преступления и наказания» является для него предшественником Ивана. Согласно автору,

⁵⁰⁹ «Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю». Там же. С. 223.

⁵¹⁰ См. разговор Раскольникова с Соней: «— С Полечкой, наверно, то же самое будет, — сказал он вдруг. — Нет! нет! Не может быть, нет! — как отчаянная, громко вскрикнула Соня, как будто ее вдруг ножом ранили. — Бог, Бог такого ужаса не допустит!.. — **Других допускает же.** — Нет, нет! Ее Бог защитит, Бог!.. — повторяла она, не помня себя. — Да, может, **и Бога-то совсем нет,** — с каким-то даже злорадством ответил Раскольников, засмеялся и посмотрел на нее». Там же. Т. 6. С. 33.

⁵¹¹ Там же. С. 322.

⁵¹² *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 112.

⁵¹³ Согласно обоим авторам, именно это отличает их от Кириллова. Барсотти пишет: «В “Братьях Карамазовых” добро и зло отделены друг от друга намного больше, Кириллов же в “Бесах” действительно потерял Бога, добро и зло в нем неразличимы, он утратил всякое чувство вины» (*Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 82) и дальше: «Для Родиона, для Ивана, если Бога нет, все позволено; Кириллов идет намного дальше, для него эти слова не имеют смысла: в самом деле, он отделался от Бога и больше не знает закона» (Там же. С. 218). Гуардини: «Его [Ивана] отношение к Богу типично для человека, который, будучи связан с Ним долгой традицией, сложным переплетением факторов социологии и культуры, всевозможными душевными нитями, восстает против этой связи. Он больше не способен относиться к Богу с тем же непосредственным доверием, что и народ; но в то же время он отказывается приложить усилия к тому, чтобы на другой ступени существования путем напряжения, преданности, жертвы создать новое отношение к Богу. С другой стороны, он не идет и на окончательный разрыв. Его отрицание не столь бесплотно, чтобы просто отпасть, как это происходит с Ракитиным. Но оно и не столь глубоко и однозначно, чтоб обрести такую же органичность, как у Кириллова» (*Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 129).

Раскольников создал теорию, в которой утрачивается четкость различения добра и зла, тогда как Иван идет дальше, обосновывая свою позицию как осознанный бунт против Бога, однако это развитие схожих «демонических извращений истины»⁵¹⁴.

Извращение истины рождается от сведения реальности к тому, что человек может понять умом, но своим умом человек неспособен разрешить противоречия, которые обнаруживает в мире и в себе самом. Таким образом, ему остается только провозгласить, что эти противоречия и есть суть реальности: «Иван не может свести все свои противоречивые устремления воедино. Ему не дают покоя трещины в здании бытия, но он не в состоянии замазать их: для этого нужна чуткость сердца, излучающего любовь и силою этой любви преобразующего среду. В итоге Иван возводит факт существования трещин в бытии в тот принцип, на котором оно строится. Происходит это именно в той области, где заявляет о себе глубочайший конфликт его жизни. Иван преисполнен интенсивного высокомерия, порождаемого одиноким, отчужденным, выхолощенным духом. <...> В то же время его терзает жгучее чувство собственной неполноценности. Таким образом, он живет в состоянии разлада с самим собой — невыносимого, мучительного разлада. Стремясь к превосходству, он в каком-то смысле не может подавить в себе лакея <...>. Решающим становится для него один-единственный вопрос: удастся ли гордости одержать победу над комплексом неполноценности и заставить его умолкнуть? [в сноске: «Проблема Раскольникова»] С этих позиций надломленность бытия представляется ему неоспоримой. Разумеется, эту надломленность ощущает и человек иного склада. Но он пытается найти в глубинах своей души то стремление к

⁵¹⁴ Там же. С. 37. Причины утверждения того, что извращения именно «демонические» нетрудно отыскивать в обоих романах. Про Раскольникова так говорит Соня в романе: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал!...» *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 321. В случае Ивана достаточно вспомнить сцену с чертом, на которую Гуардини обращает пристальное внимание в своем исследовании.

единству личности, которое способно преодолеть хаос, страдание, зло, грех. Он уповает на их преодоление спасительной и врачующей милостью Божией»⁵¹⁵.

Этот отрывок из книги Гуардини интересен тем, что приведенные слова перекликаются с размышлениями молодого Х.У. фон Бальтазара в работе «Apokalypse der deutschen Seele». Итальянский исследователь Р. Сала так кратко пересказывает одну из главных мыслей в его сопоставлении Достоевского и Ницше: «Для него [Достоевского] принятие ситуации — единственный выход из неотъемлемого парадокса существования <...>. Здесь согласно Бальтазару проявляется одно из существенных отличий в структурах мышления русского писателя и немецкого философа: первый рассматривает разрыв между сущностью и формой как конкретную, фактическую ситуацию (“Situation”), тогда как для второго он является необратимым, неизменным состоянием (“Zustand”) <...>. Оба эсхатона, как вечные колебания между сущностью и формой, оказываются дионисийскими. Однако внутри этого сближения проявляется и расхождение: в то время как дионисийский эсхатон Ницше является закрытым и абсолютным, эсхатон Достоевского представляется ситуативным и в значительной мере открытым»⁵¹⁶.

Попытка рассматривать произведения Достоевского в соотношении с трудами Ницше не чужда Гуардини, который определяет Ивана и Раскольникова как неудавшихся «сверхлюдей»⁵¹⁷, и является также ключевым моментом в работе А. де Любака, который говорит о Раскольникове как о «неудачливом ницшеанце»⁵¹⁸. В рамках данной работы особенно важно обратить внимание на то, что противопоставление «закрытого/открытого эсхатона», которое Бальтазар рассматривает как главное отличие между Ницше и Достоевским, во многом

⁵¹⁵ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 111.

⁵¹⁶ *Sala R.* Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e complimenti. Milano: Edizioni Glossa, 2002. P. 295.

⁵¹⁷ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 118.

⁵¹⁸ *Де Любак А.* Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 236.

подходит также для описания главного отличия между Раскольниковым и Соней Мармеладовой, на что он сам обращает внимание: «Соня неоднократно разрушает абстрактную диалектику Раскольникова, обращаясь к конкретной ситуации. Она сама живет в постоянном подчинении Богу, что не позволяет ей даже рассматривать этическую проблему вне этих отношений. В этих отношениях, однако, действие любви и есть “этическое” — по ту сторону добра и зла: *ama et fac quod vis*. Или, как у Ницше: “То, что делается из любви, не морально, а религиозно”»⁵¹⁹. На этом любовном принятии ситуации сосредотачиваются толкования Гуардини и Барсотти.

3.2.2. Соня Мармеладова

Как уже было сказано, для Барсотти главный герой не Раскольников. Главный герой — Бог, «в Которого Раскольников не желает верить и к Которому он все же взывал в начале, Который оставался втайне, но был рядом с ним в смиренной девушке, свидетеле и орудии Его неодолимой любви»⁵²⁰. Он также утверждает, что «в Соне больше, чем в текстах многих русских богословов, раскрывается Премудрость, которая руководит человеком в его жизни»⁵²¹. В книге удивительно точно получается показать читателю Софийность героини — именно *показать*, пересказывая сюжет романа и описывая взаимодействие героев.

В Соне сам Бог берет на себя бремя греха Раскольникова: в этом смысле она есть образ Христа. Отсылка к Тому, Кто «берет на себя грехи мира» (Ин. 1:29) не может не приходит в голову читателя, поскольку выражение «*prendere su di sé*» — «брать на себя» — неоднократно повторяется в тексте Барсотти. Прочитую только один отрывок из множества в моем переводе с итальянского: «Именно Соня **берет на себя** невыносимое бремя семейной ситуации, которая все равно остается непоправимой; точно так же она **берет на себя** бремя преступления Раскольникова»

⁵¹⁹ Balthasar H.U. von. Nietzsche et Dostojewskij // Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Freiburg: Johannes Verlag, 1998. Bd. II. S. 306.

⁵²⁰ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 41.

⁵²¹ Там же. С. 47.

⁵²² . Далее, параллель со Христом проводится еще более эксплицитно: «**Признание/исповедь** Раскольникова навсегда соединяет ее с ним, потому что, когда Раскольников **признается/исповедуется** в убийстве, Соня обнимает его, принимая его судьбу, **берет/возлагает на себя** его грех и становится с ним единой. Ее отношение к нему похоже на отношение Бога к грешникам» ⁵²³.

Премудрость Сони, как она представлена в книге Барсотти, — это премудрость Креста, о которой Павел говорит, что она «для Иудеев — соблазн, а для Еллинов — безумие» (1 Кор. 1:29). В связи с этим ценным, хотя не совсем точным, представляется замечание Барсотти об эпилоге: «Соня берет на себя грехи всех и, тем самым, создает новое сообщество; даже каторжные любят ее как сестру» ⁵²⁴. Неточность в том, что, согласно роману, каторжные любят Соню не как сестру, а как «матушку» ⁵²⁵ — слово, через которое Достоевский отсылает читателя к образу Богородицы ⁵²⁶ . Однако причинно-следственная связь, на которую указывает Барсотти (община рождается от того, кто берет на себя грехи всех), и образ, проступающий за его словами (Церковь рождается от искупительной жертвы Христа), представляются точными, тем более учитывая отсылку к Богоматери, Матери Церкви, у подножия Креста разделившей боль своего Сына.

Гвардини менее подробно, чем Барсотти, раскрывает богословскую глубину образа Сони, хотя он также выделяет ее как «самый проникновенный женский образ из всех, созданных Достоевским» ⁵²⁷ и рассматривает как особый тип святости. Она для него не София-Премудрость, а воплощение понятия «чада Божия»: «та тайна

⁵²² «È Sonja che, come **prende sopra di sé** l'insopportabile peso di una situazione familiare che tuttavia rimane irrimediabile, così **prende sopra di sé** il peso del delitto di Raskol'nikov». *Barsotti D.* Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 46.

⁵²³ «È proprio la **confessione** che la unisce per sempre a Raskol'nikov, perché nella **confessione** di Raskol'nikov Sonja abbraccia il suo destino, **si carica del suo peccato**, diviene una cosa sola con lui. Il suo sembra l'atteggiamento stesso di Dio nei confronti dei peccatori». Ibid. P. 48.

⁵²⁴ *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 46.

⁵²⁵ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 419.

⁵²⁶ *Касаткина Т.А.* Характерология Достоевского. М.: Наследие, 1996. С. 229.

⁵²⁷ *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 38.

Царства Божиего, благодаря которой оно приходит к малым и неразумным, а не к великим и мудрым; мытари и грешницы приемлют его, в то время как благополучные и почитаемые не подпускают его к себе. Вот и Соня — чадо Божие в том особом смысле, что на ней лежит печать непостижимости Божественного Промысла. Здесь, в этом мире, она беззащитна — и в то же время находится под опекой Отца Небесного»⁵²⁸.

Вместе с Софьей Андреевной из «Подростка» она находится в центре второй главы книги, «Тихие и великое принятие». Соня переживает *«ненасытимое сострадание»*⁵²⁹ к своей семье и к Раскольникову, живет в полной отдаче себя даже когда, кажется, её жертва не имеет никакого смысла. Однако Гуардини не выдвигает на первый план тему отдачи или самопожертвования. Отдача и самопожертвование Сони лишь следствие другого, казалось бы, пассивного, действия героини — приятия: «Быть может, именно здесь и скрыта разгадка этого простого и все же загадочного существования — в беззащитности. Она “не защищается”. Она приемлет»⁵³⁰.

Соня, как и другая Соня, мать Аркадия, молча все принимает, в том числе то, что для них (как и для читателей) непостижимо: свое собственное жизненное положение. Своим принятием эти женщины спасают и спасаются. Они являются для Гуардини загадкой, которую нельзя разгадать привычными категориями мышления: «Пункт, где она [Соня] стоит, нельзя постичь ни рациональными, ни этическими рассуждениями»⁵³¹. При всей неспособности человеческого ума рационально определить этот «пункт», Гуардини неоднократно подчеркивает: нельзя не признать, что «здесь присутствует нечто великое — и в этическом, и в христианском

⁵²⁸ Там же. С. 38.

⁵²⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 243.

⁵³⁰ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 39.

⁵³¹ Там же. С. 49.

смыслах»⁵³². Причины, почему перед нами не сумасшествие, а величие, становятся более понятными, когда мы сравниваем эту позицию принятия с позицией Раскольникова. Извращение истины у Раскольникова рождается от сведения реальности к тому, что человек может понять умом, однако своим умом человек неспособен разрешить противоречия, которые он обнаруживает в мире и в себе самом. Таким образом, ему остается только провозгласить, что эти противоречия и есть суть реальности. Соня, напротив, исходит из уверенности, что реальность всегда больше того, что она может о ней понимать. Согласно Гуардини, это и есть истинный образ разумности: открытость к бытию, которое невозможно свести к тому, что человек способен понять и измерить. Здесь важно не упустить связь с тем, что было сказано раньше об Иване и Раскольникове: Соня также видит все «трещины» существования, однако же знает, что настоящее познание Бытия возможно только в Боге, Который разделяет все страдания и воскресает от любой смерти. Открытость к любящей и всемогущей Тайне позволяет ей жить этим принятием.

На этих страницах Гуардини можно обнаружить склад мышления, типичный для католического богословия XX в., которое стремится показать «разумность» веры: не в том смысле, что разум способен породить веру, а в том, что вера и разум призваны сотрудничать, а не сопротивляться друг другу⁵³³. Вера дает разуму возможность функционировать по-настоящему; видение, которое рождается от веры во Христа, более цельное и реалистичное, чем видение, которое не учитывает присутствия Бога в мире и Его откровения в истории. Положение Сони, остающееся теоретически необъяснимым, все-таки надо признать проявлением высшего разума, позволяющего ей смотреть на реальное положение вещей, которое не

⁵³² Там же. С. 35.

⁵³³ См., например, слова кардинала Ратцингера: «Одна из функций веры, притом не самая последняя, — способствовать восстановлению разума как разума, не применять к нему насилие, не оставаться чуждой ему, а возвращать его к самому себе. Исторический инструмент веры способен вновь освободить разум как таковой, чтобы он, будучи поставленным верой на благой путь, мог видеть сам <...>. Разум не восстанавливается без веры, а вера без разума не становится человеческой». *Ratzinger J. La fede e la teologia ai giorni nostri // Enciclopedia del cristianesimo. Novara: De Agostini, 1997. P. 30.*

ограничивается «насушным видимо-текущим»⁵³⁴. Особое свидетельство об этой безоружной силе Гуардини находит в письмах Сони Дуне и Разумихину из Сибири. В них видно, что из безусловного принятия того, что есть, рождается ясный взгляд на всё: из простых описаний Сони, без лишних слов и толкований, неожиданно для адресатов «в результате получалось все-таки самое полное и точное представление о судьбе их несчастного брата»⁵³⁵.

3.2.3. Чтение Евангелия

Соня как образ Премудрости есть таинство Бога, утверждает Барсотти⁵³⁶. Однако ее нельзя свести к некому литературному, отвлеченному образу. Невозможность ощутить силу этой фигуры напрямую связана с отвлеченностью взгляда, которым мы ее рассматриваем. Во время устного выступления Барсотти мимоходом отметил, что Соня полностью отдает себя ради того, кто убил ее лучшую подругу⁵³⁷: замечание, свидетельствующее о чувствительности исследователя, и которое поражает, если подумать, что читатель иногда даже забывает, что кроме старухи, Раскольников убил и Лизавету.

Если мы пропускаем эти «человеческие» моменты в романе, мы на самом деле не воспринимаем силы вызова, который Достоевский бросает своему читателю. Достоевский рассказывает о реальной женщине, из плоти и крови, значит, можно и нужно задавать себе вопрос о том, как в романе представлено человеческое существование, в котором обитает Бог. Схожую постановку вопроса мы нашли в страницах Гуардини об «Идиоте». Размышления католических авторов о творчестве Достоевского есть свидетельство того, что «двусоставность» образа Достоевского, всегда присутствующая в романах, была ими воспринята.

⁵³⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23. С. 144–145.

⁵³⁵ Там же. Т. 6. С. 415.

⁵³⁶ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 101.

⁵³⁷ См.: Barsotti D. Il genio religioso di Dostoevskij. Università di Bologna – Centro culturale E. Manfredini, 6 Ottobre 1995. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Упомянуто в: Bolognesi A. Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti. Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. p. 277.

В ответе на вопрос об истоках поведения и, глубже, существования Сони Барсотти и Гуардини очень близки: Соня живет в полной зависимости от Бога, она постоянно находится перед Ним. Оба автора обращают внимание на её известные слова в разговоре с Раскольниковым:

«— Так ты очень молишься Богу-то, Соня? — спросил он ее. Соня молчала, он стоял подле нее и ждал ответа.

— Что ж бы я без Бога-то была? — быстро, энергически прошептала она, мельком вскинув на него вдруг засверкавшими глазами, и крепко стиснула рукой его руку.

“Ну, так и есть!” — подумал он.

— А тебе Бог что за это делает? — спросил он, испытывая дальше.

Соня долго молчала, как бы не могла отвечать. Слабенькая грудь ее вся колыхалась от волнения.

— Молчите! Не спрашивайте! Вы не стойте!.. — вскрикнула она вдруг, строго и гневно смотря на него.

“Так и есть! так и есть!” — повторял он настойчиво про себя.

— Всё делает! — быстро прошептала она, опять потупившись»⁵³⁸.

Барсотти пишет: «Соня не “исповедует свою веру”, но когда вдруг возникает просвет в ее внутренней жизни, оказывается, что Бог для нее все»⁵³⁹. Она больше всех остальных героев Пятикнижия, больше Алеши Карамазова и старца Зосимы, всё проживает в общении с Богом: никто «не имеет такого живого опыта общения с личным Богом», какой есть у неё⁵⁴⁰. О том же другими словами говорит Гуардини: «Соня ощущает живое присутствие Бога. <...> Он есть Он, и это и есть то самое “все” <...> Она пребывает в его присутствии — и мы благоговейно ощущаем, что

⁵³⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 248.

⁵³⁹ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 43.

⁵⁴⁰ Там же.

это значит, когда человек может сказать о себе: всем я обязан Богу. Эти слова — свидетельство чисто религиозного существования»⁵⁴¹.

Это постоянное пребывание в присутствии Бога и есть святость. Однако в работе Барсотти есть одно важное утверждение, которое позволяет идти еще глубже, к самым истокам существования Сони: «La religione di Sonia è sentimento di adesione di tutto il suo essere a Cristo»: «Религия Сони есть чувство полной причастности, спаянности всего ее существа со Христом»⁵⁴². В изданном русском переводе фраза звучит так: «Всем своим существом Соня припадает к Богу — в этом ее религия»⁵⁴³. Тут сильное искажение: в оригинале речь идет именно о Христе, воплощенном Боге, умирающем на Кресте ради спасения человечества. Соня не просто припадает к Нему, а всем существом соединяется с Ним. Возможно, лучшим комментарием для понимания этой фразы являются слова Апостола Павла: «Уже не я живу, а живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

Согласно Барсотти, Соня — образ Божией Премудрости, однако в романе Достоевский рассматривает Софию не как категорию ветхозаветную: там, где она, всегда присутствует Евангелие. Центральная роль Евангельского текста (которую подчеркивает и Гуардини) показывает, что фигура Сони представлена в пространстве Нового завета, когда Премудрость Божия становится плотью, чтобы сопровождать человека. Живой Бог, присутствующий Бог, с которым можно иметь опыт личного и живого общения — Иисус из Назарета. Проникновенным представляется следующее замечание о структурном значении Евангелия в текстах Достоевского (речь идет не только о «Преступлении и наказании», но также о «Бесах» и «Братьях Карамазовых»), где подчеркивается, что эта структура рождается

⁵⁴¹ *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 47.

⁵⁴² *Barsotti D.* Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 48.

⁵⁴³ *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 45.

от любви писателя ко Христу, то есть от той самой «страсти», которая дала название книге Барсотти:

«Это его [Достоевского] преклонение перед Священным Писанием помогает понять, почему евангельское слово играет столь важную роль в композиции и смысловой структуре романов. Достоевский ставил развитие сюжета в зависимость от этого слова, верил в его действенность. Любовь ко Христу отождествлялась у него с любовью к Евангелию, потому что в Евангелии он находил образ Христов»⁵⁴⁴.

Этот момент в романе важно не пропустить: он ключевой, и проявляется прежде всего на тех же страницах, где Раскольников просит Соню читать Евангелие. История Лазаря отражает путь Раскольникова, по просьбе которого она читается, но в ней также содержится «всё своё», «тайна» Сони⁵⁴⁵. Барсотти пишет, что «роман есть экзегеза этой страницы Евангелия»⁵⁴⁶, и без нее рассказ «потерял бы соль»⁵⁴⁷. Сцена чтения говорит о «тайном, но настоящем присутствии Христа в событиях человеческой жизни»⁵⁴⁸ и показывает, что религия Достоевского — христианская весть, возобновляющая жизнь, а не какое-то общее религиозное чувство.

Для Гуардини эти страницы настолько важны, что он помещает в свою книгу целый рассказ Достоевского о чтении про Лазаря, содержащий, в свою очередь, текст Евангелия⁵⁴⁹. Решение полностью предоставить слово писателю, и тем самым Евангельскому тексту в таком объеме, значимо и ценно. Гуардини таким образом *показывает* то, что уже содержится в тексте Достоевского, и это во многом даже важнее, чем комментарий, который здесь небольшой. Автор возвращает читателя к идее, озвученной в начале анализа: о пребывании Сони, чада Божья, рядом со Христом. Однако в этот раз проще заметить, что слова Гуардини должны отсылать

⁵⁴⁴ Там же. С. 169.

⁵⁴⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 6. С. 250.

⁵⁴⁶ Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 47.

⁵⁴⁷ Там же.

⁵⁴⁸ Barsotti D. Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 51.

⁵⁴⁹ Гуардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 45–48.

читателя к конкретному Евангельскому месту, Заповедям Блаженства: «она живет там, где живут те, кого Христос назвал блаженными»⁵⁵⁰; «Здесь действительно раскрывается тайна Сони. Ее место — там, где находятся, по слову Христа, малые мира сего, бесправные и отверженные, мытари и грешники. Ее тайна соединяет ее со Христом. Она солидарна с Ним. Отсюда ее величие. Этим она жива»⁵⁵¹.

3.2.4. Соня, проститутка

Барсотти спрашивает себя и читателя, «почему из всех своих женских персонажей Достоевский избрал именно Соню, обладательницу желтого билета, т.е. проститутку, чтобы явить нам светлый образ святости»⁵⁵². Христианская Церковь (как католическая, так и православная) имеет длинный список «святых проституток» (Раав, Мария Магдалина, Мария Египетская). Также наверняка Барсотти и Гуардини были знакомы с размышлениями св. Амвросия Медиоланского о Церкви как «*casta meretrix*»⁵⁵³. Нужно отдать им должное: ни один из них нигде в своих исследованиях не упоминают эту традицию и не закрывают неудобный вопрос простым путем, без пояснений отсылая читателя к благочестивому прообразу. Они стараются раскрыть значение этого обстоятельства, исходя из того, как образ Сони предстает перед читателем в самом тексте Достоевского.

Барсотти предполагает, что у автора нет полемической цели: это было бы недостойно такого великого писателя как Достоевский (подобные размышления Гуардини приводил в связи с Великим инквизитором). Факт того, что Соня работает проституткой, показан в романе не чтобы демонстративно попирать общественную мораль, а для того, чтобы стало видно, что «Соня ничего не может защитить от Любви — даже свою женскую честь»⁵⁵⁴. Соня не существует вне полной отдачи себя

⁵⁵⁰ Там же. С. 45.

⁵⁵¹ Там же. С. 48.

⁵⁵² *Barstotti D.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 44.

⁵⁵³ *Ambrosius Mediolanensis.* Expositio Evangelii secundum Lucan (3, 23). [CSEL]. publ. Österreichische Akademie der Wissenschaften (ÖAW).

⁵⁵⁴ *Barsotti D.* Dostoevskij. La passione per Cristo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. P. 47.

Христу и другим людям, и поскольку отдача полная, то не ей решать, в какой форме это будет происходить.

Схожая идея есть и в книге Гуардини, для которого, как уже было сказано, главная характеристика Сони заключается не в отдаче себя, а в приятии. Человек свят не потому, что принимает решение что-то отдавать (пусть даже все): он просто не защищается перед тем, что Господь просит от него. Для Гуардини важно, чтобы читатель, рассматривая вместе с ним жизнь Сони, не начинал «оправдывать» ее, потому что это — способ мышления Раскольникова (который, ко всему прочему, не замечает разницу их, своего и Сониного, положений). Сама Соня «не оправдывает своей жизни, а просто живет ею — живет, страдая. Она не выводит из нее никаких теорий, хотя бы ради попытки осмыслить все это. Она принимает на себя всю тяжесть этого непостижимо искаженного существования, твердо зная то, что она сама должна. Но если бы она попыталась оправдать его, оно стало бы насквозь фальшивым, обманчивым, демоническим, и она утонула бы в этой стихии»⁵⁵⁵. Цитата о премудрости Бога, «для Иудеев — соблазн, а для Еллинов — безумие», упомянутая выше в связи с книгой Барсотти, подходит и к этим размышлениям Гуардини: слова апостола хорошо описывают неспособность Раскольникова найти категориальный аппарат для описания жизни Сони, которая, однако, представляется в итоге более истинной, глубокой и соответствующей реальному положению вещей, чем жизни, поддающиеся такому описанию.

Ответы Гуардини и Барсотти на вопрос о том, почему важно, что Соня — проститутка, позволяют ярче увидеть, в каком смысле она стала для них ключом ко всему произведению. Жизнь этой женщины руководствуется мудростью, не принадлежащей этому миру: в течение всего романа Достоевский просит нас войти в пространство этой мудрости, и именно эта мудрость позволяет случиться

⁵⁵⁵ *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 48.

воскресению Лазаря и Раскольникова. Как уже было сказано, речь идет о премудрости Креста, то есть, премудрости Христа. Именно такая «безумная», «возмутительная» премудрость способствует изменению мира, что было с самого начала целью теории Раскольникова. Его стратегия, основанная на принесении в жертву других явно терпит поражение, однако можно не заметить, что Достоевский предлагает другую стратегию: жертвовать собой. Именно действие самопожертвования скромно, но без сомнения достигает цели: присутствие Сони меняет историю Раскольникова, и значит историю мира⁵⁵⁶.

Гуардини и Барсотти не упустили возможность созерцать явленное Достоевским и идти в глубь образа Сони в романе. Их подход представляется не только удачным, но и удивительно редким для XX в. Среди католиков, например, А. де Любак, слишком занят «нищешанской» проблематикой романа, видит в нем лишь Раскольникова и не обращает особого внимания на христианский свет Сониного образа, хотя блестяще защищает финал произведения от нападок Шестова, который обвинил Достоевского в том, что тот не предоставил читателю обещанное описание «новой жизни» Раскольникова⁵⁵⁷. В православном пространстве образ Сони обходят вниманием не только такие авторы, как сербский монах Иустин Попович⁵⁵⁸ или митрополит Антоний (Храповицкий)⁵⁵⁹, далекие или даже враждебные к вопросам софиологии, но и религиозные философы, такие как Николай Бердяев. Это отсутствие интереса к Соне и «премудрости» ее образа тем более удивительно, что Барсотти и Гуардини пишут о ней, как о православном образе святости, точнее, о христианском образе святости, который ярче сохранился в русском православном мире. Оба автора отмечают, что такой образ в Западном христианстве вряд ли мог

⁵⁵⁶ О том, что в руках Раскольникова находится судьба всего мира, см.: *Kasatkina T. È Cristo che vive in te. Dostoevskij. L'immagine del mondo e dell'uomo: l'icona e il quadro.* Castel Bolognese: Itaca, 2012, p. 57.

⁵⁵⁷ См.: *Де Любак А.* Драма атеистического гуманизма. М: Христианская Россия, 1997. С. 284–287.

⁵⁵⁸ *Иустин (Попович), преподобный.* Философия и религия Ф.М. Достоевского. Минск: Издатель Д.В. Харченко, 2007. 312 с.

⁵⁵⁹ *Антоний (Храповицкий), митр.* Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения / посмертное изд.; под ред. и с предисл. архиепископа Никона (Рклицкого). Montreal: Изд. Северо-Амер. и Канад. епархии, 1965. 311 с.

появиться⁵⁶⁰. Еще в 1999 г. Е.В. Новикова, обращаясь к состоянию изучения вопроса о софийности в творчестве Ф.М. Достоевского, отметила нехватку «специальной софийной интерпретации» образа Сони Мармеладовой⁵⁶¹.

Предполагаю, что столь долгое отсутствие внимания к Соне — следствие более общего отсутствия внимания к женским образам в романах Достоевского вообще. Показательны в этом смысле страницы Н. Бердяева в «Мировоззрении Достоевского», где утверждается: «Женщине не принадлежит в творчестве Достоевского самостоятельного места. Антропология Достоевского — исключительно мужская антропология. Мы увидим, что женщина интересует Достоевского исключительно как момент в судьбе мужчины, в пути человека. Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн. <...> Женщина есть лишь мужская трагедия»⁵⁶².

Иной пафос встречаем у Барсотти, который утверждает, что нет ничего более великого у Достоевского, чем женщина, потому что женщина в его романах «самое истинное проявление Божества»⁵⁶³. На его страницах, роль женщины рассматривается совсем по-другому, ее влияние на судьбу мужчин не отнимает от нее самостоятельности, наоборот, она представлена как наполненная иным светом, и потому — способная освещать путь мужчин: «Достоевский видит в святости женщины могучее средство искупления человека»⁵⁶⁴; «нравственная сила женщины словно озаряет мужчину»⁵⁶⁵; «В большей мере, чем мужчина, женщина становится

⁵⁶⁰ С другой стороны, Гуардини и Барсотти совершенно не замечают образа католического святого Франциска Ассизского в Пятикнижии. Только Гуардини бегло его упоминает при анализе образа Маркела, брата старца Зосимы (см.: *Гуардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. 2009. Т. 9. С. 63).

⁵⁶¹ *Новикова Е.Г.* Соня и софийность: (Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание») // Достоевский и мировая культура. Альманах. 1999. № 12. С. 97.

⁵⁶² *Бердяев Н.* Мировоззрение Достоевского. М.: Захаров, 2001. С. 82.

⁵⁶³ См.: *Barsotti D.* Il genio religioso di Dostoevskij. Università di Bologna – Centro culturale E. Manfredini, 6 Ottobre 1995. Archivio Divo Barsotti (Settignano, FI). Упомянuto в: *Bolognesi A.* Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti. Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. С. 277.

⁵⁶⁴ *Барсотти Д.* Достоевский. Христос — страсть жизни. М: Паолине, 1999. С. 31.

⁵⁶⁵ Там же. С. 92.

орудием приобщения к Богу и спасения»⁵⁶⁶. В этой связи Барсотти сближает Соню с женщиной-ангелом итальянского Дольче стиль нуово. И действительно: роман «Преступление и наказание» рассказывает о пути спасения Раскольникова, как и «Комедия» о пути спасения Данте, но обе истории немыслимы без участия Сони и Беатриче.

Может показаться, что «вспомогательная» функция этих женщин обозначает, что они «второстепенные» лица в произведении. Однако о том, что «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугой» (Мк. 9:35), говорит сам Христос — и Своим примером показывает смысл этих слов. Вряд ли можно согласиться с тем, что эти утверждения обозначают, что Христос — «второстепенное» лицо в истории человечества.

Без должного внимания к образу Сони христианский смысл произведения остается непроясненным. Решение рассматривать отношения Раскольникова с Богом и миром через призму Ивана Карамазова оказывается не только чревато рядом упрощений образов обоих героев, но также несет в себе риск сосредоточиться на причинах «смерти» Раскольникова и упустить динамику, которая приведет к воскресению героя в конце повествования. Внимание, которое Гуардини и Барсотти уделяют образу Сони Мармеладовой, позволяет им, напротив, услышать в романе христианскую весть о милосердии Бога и заметить, что смысл произведения заключен именно в этой вести, провозглашенной в рассказе о воскрешении Лазаря.

⁵⁶⁶ Там же. С. 173.

Глава 4

Личность и творчество Достоевского в католической гомилетике:

случай Л. Джуссани⁵⁶⁷

Четвертая глава исследования посвящена присутствию творчества Ф.М. Достоевского в католической гомилетике на примере работ отца Луиджи Джуссани (15 октября 1922 г., Дезио — 22 февраля 2005 г., Милан). Слово «гомилетика» используется здесь для обозначения христианской проповеднической деятельности в широком смысле, поскольку рассмотренные тексты являются не проповедями с амвона, а расшифровкой лекций, встреч, курсов духовных упражнений и проч.

Луиджи Джуссани — священник, богослов, воспитатель. Последнее определение ключевое. Воспитательный потенциал текстов Достоевского, их способность позволять читателю расти давно зафиксированы и про это уже шла речь в данной работе. В Джуссани этот потенциал встречается с человеком, который в своей пастырской деятельности был озабочен прежде всего воспитанием — молодежи и не только. Несмотря на то, что многие прочили ему яркое будущее в среде академического богословия, через несколько лет после рукоположения Джуссани попросил у священноначалия разрешение посвятить себя преподаванию религии в государственной школе. Он заметил, что, хотя молодые люди все еще посещали Церковь и были знакомы с христианской доктриной, вера для них превратилась лишь в пустую традицию, в свод правил, смысл которых они уже не понимали⁵⁶⁸. В 1954 г. Джуссани начал работать в миланском лицее им. Дж. Берше. Со временем вокруг молодого священника сформировалась община, которая

⁵⁶⁷ Материалы данного раздела опубликованы в: *Корбелла К.* Ф.М. Достоевский в католическом мире (материалы к теме) // Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. М: ИМЛИ РАН. 2021. С. 339–402.

⁵⁶⁸ См. подробнее на русском языке: *Фадеев М.С.* Воспитательное предложение Луиджи Джуссани как преодоление воспитательного кризиса в Италии 50–60-х годов // Наука, образование и культура. 2016. № 6 (9). С. 78–82; *Дзоффоли С.* Интерпретация современного антропологического кризиса в творчестве Л. Джуссани // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 69. С. 87–104.

впоследствии стала движением «Общение и освобождение» («Comunione e liberazione»), предлагающим своим членам непрекращающееся воспитание в вере.

В письме Иоанну Павлу II в 2004 г. Джуссани, рассказывая о рождении движения, подчеркивал: «Я никогда не намеревался что-либо “основывать”, и кроме того, как мне кажется, дух Движения, которое родилось на моих глазах, — в том, что мы ощутили острую потребность говорить о необходимости возвращения к изначальным аспектам христианства, увлеченность христианским событием как таковым в его самобытных составляющих, и ничего более»⁵⁶⁹. Через год после написания этих слов они оба — сначала Джуссани, потом Иоанн Павел II — покинули этот мир. На похоронах Джуссани кардинал Й. Ратцингер (будущий папа Бенедикт XVI) сказал о нем, что «он искал саму Красоту, бесконечную Красоту — и так нашел Христа <...>. Отец Джуссани не стремился сберечь свою жизнь, он отдал ее, и именно таким образом обрел жизнь не только для себя, но и для многих других. Он воистину стал отцом многих и, ведя людей не к себе, а ко Христу, завоевал сердца»⁵⁷⁰. О влиянии отца Джуссани на свою жизнь неоднократно говорил и папа Франциск⁵⁷¹. В 2012 г. начался процесс беатификации этого выдающегося священника.

Среди ключевых имен в формировании Джуссани как богослова можно назвать А. де Любака, Р. Гуардини, К. Адама⁵⁷². С Х.У. фон Бальтазаром Джуссани связывала долгая дружба. Швейцарский богослов внимательно и с интересом

⁵⁶⁹ Giussani L. Nella fedeltà al magistero abbiamo sempre voluto portare la gente a scoprire come Cristo è presenza. URL: <https://it.clonline.org/archivio/luigi-giussani/santit%C3%A0> (дата обращения: 27.01.2024). См.: Что такое CL. Христианское предложение как увлекательный жизненный путь. URL: <https://ru.clonline.org/cl> (дата обращения: 11.11.2024).

⁵⁷⁰ Ratzinger J. Celebrazione delle esequie di mons. Luigi Giussani. Omelia. Duomo di Milano. 24 febbraio 2005. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050224_homily-giussani_it.html (дата обращения: 27.01.2024).

⁵⁷¹ См., например: Франциск. Ласка милосердия. Обращение Святейшего Отца Франциска к движению «Общение и освобождение». Площадь Святого Петра, 7 марта 2015 г. URL: <https://ru.clonline.org/archive/the-movement-and-the-popes-laska-miloserdiya-obrashchenie-franciska-k-obshcheniyu-i-osvobozhdeniyu> (дата обращения: 11.11.2024).

⁵⁷² См.: Savorana A. Vita di don Giussani. Milano: Rizzoli, 2013. Pp. 62–81; Servais J. Don Giussani, Henri de Lubac e la “Nouvelle Théologie” // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l’apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. Pp. 177–191; Scholz-Zappa M. Romano Guardini e Luigi Giussani // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l’apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. Pp. 193–216.

наблюдал за опытом развития движения «Общение и освобождение»⁵⁷³. Много общего можно также найти в историях жизни и в работах Джуссани и Барсотти, глубоко уважавших друг друга. В частности, оба стали инициаторами новых христианских общин, в которых роль мирян опирается на уверенность, что святость — дело не только избранных, но призвание всех, кто был крещен⁵⁷⁴. Кроме того, и тот, и другой ценили русскую православную традицию.

В отличие от других авторов, однако, в случае Джуссани никак нельзя говорить о «толковании» творчества Достоевского. Мы не найдем у него отдельных работ или выступлений на эту тему. Джуссани не ставит своей целью анализ произведений, почти никогда не углубляется в сюжетные линии или в образы героев. Тем не менее, он прибегает к цитатам русского писателя, чтобы подчеркнуть собственные мысли. На материале его текстов можно рассматривать случай своеобразного и актуализирующего употребления слов Достоевского в католической среде. Однако, учитывая отсутствие прямого толкования творчества писателя, при оценке значимости комментариев Джуссани и того, удалось ли ему приблизиться к пониманию авторской позиции, нам крайне важно рассматривать их в свете общего видения мира, свойственного миланскому богослову.

4.1. Об отношении Л. Джуссани к литературе

Первое знакомство Джуссани с русской традицией относится к годам его обучения в семинарии г. Венегоно в Северной Италии и начинается именно с чтения Достоевского⁵⁷⁵. Будучи молодым семинаристом, Джуссани ходит на занятия по

⁵⁷³ См. на русском: *Шешенин Р.К.* Богословская антропология перед христианской вестью: К. Ранер, Х.У. фон Бальтазар, и Л. Джуссани // *Теозстетика. Зов красоты* / Под ред. А.М. Гагинского, Д.В. Хлебникова. М: Академический проект, 2020. С. 81–101; также, на итальянском: *Jerumanis A.-M.* L'impegno del cristiano nel mondo secondo Luigi Giussani e Hans Urs von Balthasar // *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica* / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. Pp 219–242.

⁵⁷⁴ См.: *Prosperi P.* La santità del laico nel pensiero di Luigi Giussani e Divo Barsotti // *Tracce – Litterae Communionis*. Giugno 2006. № 6. Pp. 124–134.

⁵⁷⁵ См.: *Giussani L.* Da quale vita nasce Comunione e liberazione. Intervista a Luigi Giussani a cura di Giorgio Sarco, maggio 1979 // *Supplemento al periodico Tracce – Litterae Communionis*. 2010. №. 2. P. 14.

русскому языку, организованные профессором Э. Гальбиати, читает работы русских религиозных философов и богословов, а после рукоположения некоторое время преподает курс «Восточное богословие»⁵⁷⁶. В конце 1950-х он знакомится с отцом Романо Скальфи, впоследствии основавшим фонд «Христианская Россия» («Russia Cristiana»), который со времен СССР способствовал знакомству Запада с богатством духовной, культурной и литургической традиции русского православия.

Неоднократно в своих работах Джуссани отдает долг русской духовности, которая, среди прочего, повлияла на его образ мышления через такие понятия, как «соборность» и «преображение»⁵⁷⁷. Однако имя Достоевского в большинстве случаев появляется не в контексте русской религиозной философии (например, среди таких имен, как Бердяев, Хомяков, Соловьев и др.). Оно скорее включено в ряд имен великих художников, которые своим искусством прозрели тайну человека и мира. В интервью 1979 г., опубликованном под названием «Da quale vita nasce Comunione e liberazione» («От какой жизни рождается “Общение и освобождение”»), Джуссани рассказывает: «С первых дней мы подчеркивали, что начинать необходимо с человека, и в этом нашими спутниками стали великие писатели: от Пеги до Клоделя, от Достоевского до Томаса Манна, от Леопарди до Рильке <...> Мы путешествовали по страницам Шекспира, Павезе, разделяя их глубину, находя в них богатство человеческого вопроса, единственным ответом на который является Христос»⁵⁷⁸.

Отношение к литературе как свидетельству о том, что человеческое сердце есть ожидание встречи с Божественным, которая осуществляется благодаря воплощению Христа, начало складываться у Джуссани еще в семинарские годы,

⁵⁷⁶ См.: Savorana A. Vita di don Giussani. Milano: Rizzoli, 2013. Pp. 73–74; 77.

⁵⁷⁷ Подробнее об отношениях Джуссани к русской культуре в: *Giussani L.* Da quale vita nasce Comunione e liberazione. Intervista a Luigi Giussani a cura di Giorgio Sarco, maggio 1979 // Supplemento al periodico Tracce – Litterae Communis. 2010. №. 2. Pp. 14–15; *Filonenko A.* La riscoperta del rapporto tra don Giussani e l'Ortodossia // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. Pp. 307–325.

⁵⁷⁸ *Giussani L.* Da quale vita nasce Comunione e liberazione. Intervista a Luigi Giussani a cura di Giorgio Sarco, maggio 1979 // Supplemento al periodico Tracce – Litterae Communis. 2010. №. 2. P. 8.

в частности под влиянием кардинала Дж. Коломбо, преподавателя итальянского языка и литературы и духовного богословия в Венегоно⁵⁷⁹. Именно с литературой связан поворотный момент в жизни молодого Джуссани, заложивший основу для его взрослой веры, и, следовательно, для всей дальнейшей истории его жизни: «Я был весьма благочестивым семинаристом, если не считать того месяца, на протяжении которого поэт Леопарди приковывал мое внимание больше, чем Господь⁵⁸⁰. “Не ценой своих усилий, — пишет Камю в своих *Записных книжках*, — становится человек великим. Величие, если Богу угодно, приходит, как прекрасный день”. Для меня все случилось в удивлении этому “прекрасному дню”, когда преподаватель в девятом классе⁵⁸¹ (мне было пятнадцать лет) прочитал и объяснил первую страницу Евангелия от Иоанна. Тогда обязательно было читать эту страницу в конце каждой мессы, и потому я слышал ее тысячу раз. Но наступил “прекрасный день”: все благодать. <...> “Слово Бога, то, чем все стоит, стало плотью, — говорил [тот преподаватель]. — А значит, красота стала плотью, добро стало плотью, справедливость стала плотью, любовь, жизнь, истина стали плотью: сущее не пребывает в платоновской гиперурии, оно воплотилось, стало одним из нас”. В тот момент я вспомнил одно стихотворение Леопарди... озаглавленное “К моей донне”. <...> “Если ты одна из вечных идей, / которая гнушается облечь свою вечную мудрость в чувственные одежды / и среди бранных тел / сносить тяготы смертной жизни / <...> / из этого мира, где годы мимолетны и несчастны / прими сей гимн / неведомого возлюбленного”. И я тогда подумал, что тысячу восьмьсот лет спустя Леопарди молил о событии, которое уже произошло, которое возвещал святой Иоанн: “Слово стало плотью”. Бытие (красота, истина) не только не “погнушалось” облечь в плоть Свое совершенство и понести тяготы человеческой

⁵⁷⁹ Подробнее о преподавании Дж. Коломбо см.: Savorana A. Vita di don Giussani. Milano: Rizzoli, 2013. Pp. 63–65.

⁵⁸⁰ Увлечение поэзией Дж. Леопарди в семинарии считалось в то время не только не «благочестивым», но и дурным занятием, поскольку было принято считать его певцом «космического пессимизма», атеистом и рационалистом. Такое толкование его творчества до сих пор распространено. Л. Джуссани и Д. Барсотти были среди первых, кто начал говорить о религиозной составляющей его стихов.

⁵⁸¹ Г. Корти, преподаватель патрологии, основного и догматического богословия.

жизни, оно пришло умереть ради человека: “Пришел к своим, и свои Его не приняли”, постучал в дом, и Его не признали»⁵⁸².

Стоило привести весь этот длинный рассказ, потому что в нем содержатся два взаимосвязанных аспекта, ставших для Джуссани основой будущего восприятия литературы⁵⁸³. В великом искусстве он видит выражение глубокого религиозного вопроса, определяющего человека как такового. Джуссани многократно приводил в пример красноречивую историю учительских лет, которая свидетельствует о таком подходе, необычном для светской культуры того времени. Однажды во время занятия, пока школьники были заняты контрольной работой, он начал листать лежавший на парте «Исторический очерк итальянской литературы» Н. Сапеньо (N. Sapegno. *Disegno storico della letteratura italiana*). В нем он прочел следующее: «Вопросы, выражающие хаотичное и бездумное желание рефлексии у подростков, их примитивную и поверхностную философию (что такое жизнь? к чему она? какова цель вселенной? зачем боль?), те вопросы, которые взрослый и настоящий философ гонит как абсурдные и не имеющие подлинной ценности для отвлеченного осмысления, как не подразумевающие ответа или возможности развития, у Леопарди стали наваждением, единственным содержанием его философии»⁵⁸⁴. Много лет спустя Джуссани в книге «Религиозное чувство» рассказывал о своей реакции на слова Сапеньо, упоминая в том числе Достоевского: «Я сказал ученикам, “А, понятно! Гомер, Софокл, Вергилий, Данте, Достоевский, Бетховен — это лишь подростки, потому что все их творчество полностью определяется этими вопросами, вопиет о потребностях, которые — как говорил Томас Манн — “делают нашу речь столь пылкой и сбивчивой, а наши вопросы столь настойчивыми”. Я рад находиться

⁵⁸² Giussani L. *L'avvenimento cristiano: Uomo Chiesa Mondo*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2003. Pp. 31–32.

⁵⁸³ Подробнее об этом см.: Maspero G. «Non più s'inventan gli uomini, ma sono». *Cristocentrismo letterario e introduzione alla realtà secondo don Giussani* // Luigi Giussani. *Il percorso teologico e l'apertura ecumenica* / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. Pp. 389–420.

⁵⁸⁴ Sapegno N. *Disegno storico della letteratura italiana*. Firenze: La Nuova Italia, 1974. P. 649.

в обществе таких людей, потому что человек, который отмахивается от этих вопросов, — и не человек вовсе»⁵⁸⁵.

В другой раз, в разговоре со студентами Миланского государственного университета, Джуссани возвращается к той же истории, но обращает внимание на другое: «Я не согласен с Наталино Сапеньо. Я согласен с Достоевским, Данте, Овидием, Вергилием, со всеми великими, великими людьми в мире. Со всеми великими людьми в нашей истории, которые выразили суть человека; они ответили на эти вопросы. Они ответили на вопросы Леопарди! Они их прочувствовали в себе и большинство из них даже ответило на них, потому что тот факт, что вопрос рождается в опыте, уже содержит ответ»⁵⁸⁶. Эти слова могут показаться непонятными или загадочными для читателя, не знакомого с мыслью Джуссани, который неоднократно повторяет их в своих работах. Наличие вопроса, по его мнению, подразумевает существование ответа: «Четыре тысячи лет назад у людей не было ни Паскаля, ни Лейбница, ни Бетховена, ни Достоевского, не было ни Платона, ни Аристотеля; четыре тысячи лет назад не было ничего, но человек, порой даже не задумываясь, отвечал да на вопрос: “Получишь ли ты желанное? Найдешь ли его?” Он отвечал да. Потому что он жил. Жизнь либо бессознательна (и тогда это животная жизнь), либо, если она сознательна (если человек соглашается жить), нужно дать положительный ответ [на этот вопрос]. Умный человек, который говорит: “Ну, кто знает...” — и не дает ни положительного, ни отрицательного ответа, совершает акт харакири»⁵⁸⁷.

Посмотрим на другую цитату Джуссани: «Гений, выражая себя, всегда — пусть даже против своей воли — пророчествует»⁵⁸⁸. Пророчествует как раз потому, что идет вглубь человека и его вопросов. Атеист Леопарди, который в своем стихотворении выразил желание, чтобы вечная мудрость облеклась в «чувственные

⁵⁸⁵ *Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR, 2016. Pp. 80–81.*

⁵⁸⁶ *Giussani L. L'autocoscienza del cosmo. Milano: BUR, 2000. P. 159.*

⁵⁸⁷ *Giussani L. Dal temperamento un metodo. Milano: BUR, 2002. P. 132.*

⁵⁸⁸ *Giussani L. Le mie letture. Milano: BUR, 2008. P. 33.*

одежды» и разделила с человеком «тяготы смертной жизни», невольно пророчествовал о Христе.

Красота, доброта, справедливость, истина — не пустые слова, они должны существовать, иначе наше сердце не жаждало бы их. Величие писателей в том, что они умеют выражать эту жажду, присутствующую в любом человеке, и доходить до ее высшей точки, где вопрос становится вопрошанием перед божественной тайной. Епископ Реджо-Эмилия на покое М. Камизаска (M. Camisasca) во время одного из выступлений, посвященных Джуссани, обратил внимание именно на этот аспект: «Он никогда не думал, что стихи, мелодии или картины адресованы исключительно высокообразованным людям и говорил о художественных произведениях как о способе выразить *человеческое*, который помогает в понимании жизни. <...> Джуссани писал, что “в красоте человек отдает дань уважения чему-то другому, и с этим другим связаны его ожидания: он ждет Его”»⁵⁸⁹. Благодаря опыту, который миланский богослов пережил в семинарии, когда заметил удивительное совпадение между жаждой, выраженной в стихах Леопарди, и вестью о Воплощении, а также лекциям Дж. Коломбо, искусство и, в частности, литература занимают особое место в воспитательном подходе о. Джуссани, о чем также свидетельствует Камизаска: «Художественные произведения играют особую роль в его воспитательном методе, как хорошо знают те, кто участвует в жизни “Общениа и освобождения”, потому что в красоте сокрыта истина, которой мы все жаждем, осознанно или нет»⁵⁹⁰.

4.2. Эйсегеза слов Достоевского в работах Л. Джуссани

Как уже было сказано, у нас нет сведений об отдельных выступлениях Джуссани, посвященных творчеству Достоевского, хотя он предлагал читать романы

⁵⁸⁹ “Nulla di ciò che è umano mi è estraneo. Luigi Giussani e la letteratura”. Speaker: S.E. Mons. Massimo Camisasca, vescovo emerito di Reggio Emilia; Giancarlo Cesana, professore onorario di Igiene Generale e applicata, Università Milano Bicocca. Introduce Francesco Ferrari, sacerdote della Fraternità San Carlo Borromeo. 22 agosto 2024. URL: https://www.youtube.com/watch?v=5LTMnfYHs_A (дата обращения: 05.11.2024)

⁵⁹⁰ Ibidem.

русского классика молодым людям, которым преподавал, а потом и всем членам движения⁵⁹¹. В ходе поиска по опубликованным текстам мы обнаружили ядро повторяющихся цитат, взятых из Пятикнижия, «Дневника писателя», писем, записных тетрадей⁵⁹².

В «Религиозном чувстве» — первой книге трехтомного труда «Путь»⁵⁹³ — присутствие Достоевского наиболее ощутимо. Этот факт не удивляет, поскольку работа изобилует цитатами из мировой литературы. Великие писатели становятся «спутниками» Джуссани в попытке идти до глубины вопросов, определяющих наше существование, в понимании их природы, а также процесса их появления и развития в человеке.

Это в очередной раз подтверждает способность Достоевского выступать величайшим писателем «религиозного чувства». Как мы уже отмечали, рассматривая других католических авторов, Достоевский «вынуждает нас вновь возвращаться к вопросам, якобы навсегда списанным со счетов ввиду притязающих на безапелляционность ответов на них»⁵⁹⁴; в его романах «нельзя найти ни одного сколько-нибудь значительного персонажа, ни одного существенного эпизода, который прямо или косвенно не играл бы важной роли в религиозном отношении»⁵⁹⁵. Например, в главе, посвященной неразумным (умаляющим) позициям по отношению к религиозному вопросу, цитируется заявление Ивана Карамазова

⁵⁹¹ См.: Savorana A. Vita di don Giussani. Milano: Rizzoli, 2013. P. 629. Об особой любви Джуссани к Достоевскому свидетельствуют его ученики. Некоторые из них сами выступали комментаторами текстов русского писателя. Например, см.: Baroncini F. Tiepidi... mai! Introduzione ad alcuni capolavori della letteratura cristiana. Milano: Rizzoli, 2024. 300 p.

⁵⁹² Поиск осуществлялся через сайт Scritti.luigigiussani.org [электронный ресурс] (дата обращения: 18.01.2024). Тексты Джуссани во многих случаях возникли как устные выступления, и часть его наследия еще предстоит собрать, расшифровать и опубликовать.

⁵⁹³ «Путь» («PerCorso») — работа в трех частях, впервые опубликованная в 1986–1992 годах, которая представляет собой основу мышления Джуссани, суть предлагаемого им пути воспитания в вере. Книги «Пути» — «Религиозное чувство» («Il senso religioso»), «У истоков христианского притязания» («Alle origini della pretesa cristiana»), «Зачем Церковь» («Perché la Chiesa») — являются базовыми текстами «школы общины», основного момента постоянной катехизации для членов «Общениия и освобождения».

⁵⁹⁴ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. М.: Христианская Россия, 1997. С. 213.

⁵⁹⁵ Гвардини Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 8.

о потребности «возмездия не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал»⁵⁹⁶. Джуссани с уважением относится к словам «бунтовщика», который отвергает искушение принимать за идеал человеческого существования «гипотетическую эволюцию в будущем, к которой все должны стремиться как к единственному смыслу бытия»⁵⁹⁷. В мире, где господствующие идеологии требуют, чтобы человек потерял себя ради светлого будущего⁵⁹⁸, Иван Карамазов напоминает всем о том, что вопрос о смысле жизни человека и мира не может найти удовлетворительного ответа, если не учитывается то «я», внутри которого этот вопрос рождается: «Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было»⁵⁹⁹.

В том же тексте, в главе, посвященной природе религиозного чувства и тому, как оно выражается в человеке, Джуссани приводит слова Достоевского из «Бесов» о «священной тоске», которую Верховенский смог «вызвать» в сердце своего ученика⁶⁰⁰; чуть дальше, чтобы объяснить разницу между этой тоской⁶⁰¹ и отчаянием, он цитирует следующие слова того же Степана Трофимовича: «Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии»⁶⁰².

Отрывок о «законе бытия человеческого» часто встречается в текстах Джуссани, иногда как не сразу понятная отсылка⁶⁰³. К нему автор неоднократно

⁵⁹⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 222.

⁵⁹⁷ Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR, 2016. P. 103.

⁵⁹⁸ На этих страницах Джуссани очевидно вступает в диалог в том числе и со сторонниками коммунизма, которые в Италии вели активную деятельность, особенно среди молодежи.

⁵⁹⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 222.

⁶⁰⁰ «Степан Трофимович сумел дотронуться в сердце своего друга до глубочайших струн и вызвать в нем первое, еще неопределенное ощущение той вековой, священной тоски, которую иная избранная душа, раз вкусив и познав, уже не променяет потом никогда на дешевое удовлетворение. (Есть и такие любители, которые тоской этой дорожат более самого радикального удовлетворения, если б даже таковое и было возможно.)». Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 35.

⁶⁰¹ Джуссани использует слово «tristezza», которое означает «печаль», «грусть».

⁶⁰² Там же. С. 506.; Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR, 2016. P. 68.

⁶⁰³ Например, Джуссани, по всей видимости, имел в виду эти слова в следующем отрывке: «Горизонт, к которому человек устремлен, чтобы он ни делал, — бесконечность. Человек, действуя, открывается горизонту,

возвращается в течение 1980-х гг.⁶⁰⁴ Эти слова как будто отвечают на другой фрагмент из «Дневника писателя», который дальше в тексте «Религиозного чувства» определяется как «самая очевидная истина»⁶⁰⁵ о человеке: «Муравей знает формулу своего муравейника, пчела тоже своего улья <...>, но человек не знает своей формулы»⁶⁰⁶.

В выступлении 1985 г. «La coscienza religiosa dell'uomo moderno» («Религиозное сознание современного человека») Джуссани ставит эти цитаты одну за другой: «После того как рационалистический оптимизм потерпел крах вследствие двух мировых войн, глубокая потерянности, характерная для высшей современной культуры, словно открывается новой ностальгии. Человек не может долго оставаться в таком неопределенном положении. “Весь закон бытия человеческого, — сказал Достоевский, — лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим”. Печать этого закона (неважно, старается ли человек его как-нибудь интерпретировать или же забывает о нем) активно присутствует в человеке. Также русский писатель замечает, что “Муравей знает формулу своего муравейника, как и пчела — своего улья, но человек не знает своей формулы”. Потому что эта формула заключается в отношении с бесконечностью»⁶⁰⁷.

Сопоставляя цитаты из разных текстов⁶⁰⁸, Джуссани интуитивно нащупывает не чуждую Достоевскому связь: слова Степана Трофимовича, собиравшегося

превосходящему тот, что он ставит себе целью в своих фантазиях. И все выходит из берегов благодаря этому отношению, образующему сердце человека, — отношению с бесконечным, с таинственной бесконечностью, или с бесконечной таинственностью, о которой говорил Достоевский». *Giussani L.* L'io, il potere, le opere: Contributi da un'esperienza. Genova: Marietti 1820, 2000. P. 122.

⁶⁰⁴ *Giussani L.* «Ricominciare sempre», Esercizi Spirituali della Fraternità di Comunione e Liberazione, 1985 // *La convenienza umana della fede.* / a cura di Julián Carrón. Milano: BUR Rizzoli, 2018. P. 40; *Giussani L.* “Dio ha bisogno degli uomini.” A cura di Julián Carrón. // *Litterae Communionis-Tracce: Speciale Meeting 2019: Uno spazio di libertà.* Milano: Edizioni Nuovo Mondo, 2019. P. 8; *Giussani L.* *Coscienza religiosa e mondo moderno* // *Terra promessa e umana avventura: Meeting del Mediterraneo.* Catania, 1989. P. 10.

⁶⁰⁵ См.: *Giussani L.* *Il senso religioso.* Volume primo del PerCorso. Milano: BUR, 2016. P. 107.

⁶⁰⁶ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 26. С. 165.

⁶⁰⁷ *Giussani L.* *Il senso di Dio e l'uomo moderno: La «questione umana» e la novità del Cristianesimo.* Milano: BUR Rizzoli, 2010. P. 106.

⁶⁰⁸ Тот факт, что нигде в примечаниях цитата из «Дневника» не опознавалась как таковая, оставляет открытым вопрос о том, мог ли вообще Джуссани иметь в виду контекст приведенных цитат. Большинство изданий ссылается на роман «Братья Карамазовы», приводя слова Зосимы: «Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая,

в «Srasoff» в конце «Бесов», связаны с вопросом о небесном граде, идеале нового, преображенного общества, к которому стремится человек и о котором размышляет Достоевский в «Дневнике писателя». Продолжим цитату: «Откуда же, коли так, взяться идеалу гражданского устройства в обществе человеческом? <...> При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью»⁶⁰⁹. То есть для Достоевского действие человека в истории, в частности попытка построения человеческого общества в ней, всегда берет начало в попытке построить связь с бесконечным. К смиренному принятию этой связи призывает в конце жизни Степан Трофимович, долгое время думавший, что новый град может быть построен на других, исключительно человеческих основаниях.

Если пойти дальше, мы увидим, что одна из главных мыслей «Религиозного чувства» (необходимость принять всерьез основополагающие жизненные вопросы, стремление человека к вечному и бесконечному, или же к «безмерно великому», позволяющие ему открыть его подлинное человеческое лицо), близка важнейшей проблематике текстов Достоевского, с юности желавшего разгадать тайну человеческого бытия⁶¹⁰. В XI главе Джуссани утверждает, что жизнь как неутолимая потребность «доказывает» существование ответа на нее⁶¹¹ (он использует глагол «*dimostrare*»)⁶¹². Заметно созвучие рассуждений Джуссани с мыслью русского автора в записи «Маша лежит на столе...»: «Достоевский пытается строить этот текст как строго логическое, практически математическое, доказательство. И он доказывает

все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют, непрерывно совершают ее сами <...>». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 267. Мы не знаем, принимал ли Джуссани участие в редактуре своих работ. Большинство его книг изначально выходило без примечаний.

⁶⁰⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 26. С. 165.

⁶¹⁰ См.: Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 63.

⁶¹¹ *Giussani L.* Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR Rizzoli, 2016. P. 161.

⁶¹² В русском переводе используется, на наш взгляд, ошибочно глагол «указывать». См.: *Джуссани Л.* Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / пер. с ит. Е. Глинка. М.: Христианская Россия, 2000. С. 135.

само наличие будущей жизни именно тем, что цель человека не находится на земле»⁶¹³.

4.2.1. «Какой же я после этого капитан?»

Цитируя писателей, Джуссани обычно отталкивается от того или иного аспекта текста, который привлекает его внимание и становится толчком к новой мысли или помогает более полным и ясным образом выразить мысль уже имевшуюся. Как правило, он развивает его, идя не вглубь текста, а вверх, отдаляясь от первоисточника и следуя за собственной интуицией. Таким образом, при цитировании литературного текста Джуссани строит свои работы по принципу не экзегезы, а эйсегезы — введения новых смыслов в изначальный текст.

Это отнюдь не «меркантильный» подход: в обращении Джуссани к литературе всегда ощущаются благодарность писателю и уважение к его опыту, позволившие ему сделать ценные открытия и с филологической точки зрения. Например, он одним из первых обратил внимание на религиозную и метафизическую составляющие поэзии Дж. Леопарди и Дж. Пасколи⁶¹⁴.

Джуссани отдавал себе отчет в ограничениях этого подхода: почти каждый раз, читая доклад о том или ином авторе, он напоминал своим слушателям, что его слова представляют собой не исчерпывающий анализ произведений писателя, а свидетельство о том, что его творчество пробудило в нем ⁶¹⁵. В случае с Достоевским надо учитывать, что дистанция между изначальным содержанием цитируемого текста и комментариями Джуссани может увеличиваться в том числе из-за недостаточного инструментария для понимания.

⁶¹³ Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. С. 147.

⁶¹⁴ См.: Giussani L. La coscienza religiosa di fronte alla poesia di Leopardi // *Leopardi G. Cara beltà. Poesie*. Milano: BUR, 1996. Pp. 7–27; Giussani L. Giacomo Leopardi al culmine del suo genio profetico // *Giussani L. Le mie letture*. Milano: BUR, 2008. Pp. 9–32; Giussani L. Una lettura di Pascoli sui destini ultimi // *Giussani L. Le mie letture*. Milano: BUR, 2008. Pp. 33–52.

⁶¹⁵ См.: Giussani L. *Le mie letture*. Milano: BUR, 2008. Pp. 9–10; 33. См. также комментарий к стихотворению Дж. Пасколи «La voce» («Голос») в: Джуссани Л. Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / пер. с ит. Е. Глинка. М.: Христианская Россия, 2000. С. 125.

С этой точки зрения попробуем ближе рассмотреть упоминание совсем, казалось бы, маргинального события в «Бесах» — рассказ Петра Степановича о старом капитане, задумчиво спрашивающем: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?»⁶¹⁶

Эта цитата появляется в XI главе «Религиозного чувства», посвященной понятию «знака». Стоит кратко рассмотреть этот важный концепт в богословии Джуссани. Автор выясняет, по какому закону развивается процесс познания тайны, у истоков которого лежит религиозное чувство. Согласно Джуссани, столкновение с реальностью побуждает человека к поиску чего-то иного⁶¹⁷. То, «что можно видеть и осязать, видение и осязание чего отсылает меня к иному» он определяет словом «знак»⁶¹⁸. Процесс познания реальности на разных уровнях и разными методами всегда осуществляется через прочтение знаков, то есть как попытка идти за тем, к чему отсылает определенное явление, которое нельзя сводить к простому факту его существования. Внимательный глаз может обнаружить этот процесс познания через знаки в самых повседневных обстоятельствах. Джуссани приводит простейший пример: человек заходит в комнату и видит букет цветов. У него возникают вопросы: кто их принес и почему? Видимое, осязаемое присутствие букета не сводимо исключительно к самому букету, «столкновение» с ним порождает (хотя бы на одно мгновение) вопросы, которые выводят человека за рамки видимого и осязаемого. Присутствие цветов — «знак» чего-то другого⁶¹⁹.

По мысли Джуссани, любое явление, если рассматривать его в полноте, раскрывается перед нами как связь с чем-то иным и потому, в конце концов, как знак,

⁶¹⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 180.

⁶¹⁷ Об этом подробно говорится в X главе книги Джуссани. В процессе жизни человек открывает в себе потребности: в красоте, добре, истине, любви, справедливости и т.п. Если он честен с собой, то должен признать, что все в мире, включая его самого, «говорит» о скрытом присутствии, от которого все рождается, в котором все развивается, к которому все идет. Присутствие это называется «Богом», и именно оно предстает перед человеком как возможный ответ на его потребности. Совокупность «исходных потребностей и очевидностей» Джуссани определяет как «религиозное чувство» — то «чутье», которое сопровождает нас в жизни и ведет за пределы непосредственного, эмпирического опыта.

⁶¹⁸ Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR Rizzoli, 2016. P. 155.

⁶¹⁹ См.: Ibidem.

ведущий к Богу. В другом тексте он пишет: «Если ты смотришь на лист, или же на прядь волос, упавшую на нос твоей подруги, или же на чувства, которые испытывает твое сердце, то, на что ты смотришь (момент во времени, момент в реальности), имеет ценность, то есть вовлекает и напрягает всю силу твоего разума, всю твою способность любить, твой порыв к созиданию, твой человеческий гений, потому что является знаком высшего»⁶²⁰.

В рамках этих размышлений о познании жизни как о прослеживании связи между явлениями (прочтении знаков) Джуссани ссылается на Достоевского, в очень свободной форме передавая рассказ о капитане из «Бесов» и комментируя: «Если невозможна конечная связь, если нет конечного объяснения, если нельзя выйти за рамки настоящего мгновения и обрести связь со всем сущим (потому что проблема заключается именно в том, как “выйти” из пределов мгновения, то есть как обрести связь со всем сущим), если я уже не могу установить никакой связи, то я в плену у настоящего мгновения: и вчерашний день, и минувший год, и прошедшие десять лет, и длинная карьера к званию капитана невообразимы, их смысл невозможно сформулировать; уже ничто не имеет смысла, потому что смысл — это связь, которую ты устанавливаешь, выходя за пределы своей собственной личности, за пределы настоящего мгновения, вступая в отношения. И если ты выходишь за пределы настоящего мгновения, то отношение струится, как поток, до конечной цели. “Если Бога нет, капитан ли я еще?” — это представление о знаке, выраженное в его экзистенциальной, драматичной форме»⁶²¹.

⁶²⁰ Giussani L. Si può (veramente?!) vivere così? Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996. P. 483. В другом тексте мы читаем: «Самое важное слово для обозначения самого важного фактора всего сущего – слово “присутствие”. Однако же мы не привыкли смотреть как на присутствие на присутствующий лист, на присутствующий цветок, на присутствующего человека, мы не привыкли созерцать то, что присутствует, как присутствие. Мы всегда смотрим на него приблизительно». Цит. по: *Vivere sempre intensamente il reale. Appunti dagli interventi di Davide Prosperi e Julián Carrón alla Giornata d’inizio anno degli adulti e degli studenti universitari di Cl. Mediolanum Forum, Assago (Milano), 1° ottobre 2011.* URL: <https://it.clonline.org/news/attualit%C3%A0/2011/10/05/vivere-sempre-intensamente-il-reale> (дата обращения: 05.11.2024). Хотя невозможно найти подтверждение моей догадке, я считаю, что именно чтение романа «Бесы» стоит за примером о листе, который Джуссани приводит в этих двух отрывках: «Видали вы лист, с дерева лист?» *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 188.

⁶²¹ Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR Rizzoli, 2016. P. 164.

Стоит разобраться, что в тексте Достоевского обозначает вопрос: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?» Как говорила Т.А. Касаткина, на первом уровне восприятия он должен отсылать читателя к воинской присяге Русской императорской армии, которая начиналась с клятвы Богом, а заканчивалась упованием на Его помощь⁶²². На более глубоком уровне этот вопрос связан с повторяющейся в романе темой: герои ищут свое лицо в Ставрогине, но не находят его⁶²³. Если Бога нет, то нет и возможности обрести собственное лицо, поскольку если Бога нет, то нет и того образа, по подобию которого человек создан.

Джуссани, который не знает текста присяги и не соотносит эту сцену с другими местами в романе, воспринимает и развивает тему знака в этом эпизоде по-своему, как возможность отследить связь настоящего момента с тем мгновением вне времени, откуда рождаются история и личность капитана. Введенный через эйсегезу смысл оказывается далеким от авторского замысла, однако тексту Достоевского понятие знака (согласно определению Джуссани) не чуждо: звание капитана бессмысленно и непонятно, если опустошается значение присяги как обращения к Богу; лицо человека исчезает, если нет Того, Кто образует его. Любое явление открывается человеку в полноте исключительно тогда, когда человек смотрит на него как на «связанное» с чем-то или с Кем-то иным.

4.2.2. *«Я всю жизнь думаю о том, что со мной случилось»*

Один из самых удивительных случаев эйсегезы слов Достоевского у Джуссани касается слов Кириллова в «Бесах»: «Я не знаю <...> не знаю, как у других, и я так чувствую, что не могу, как всякий. Всякий думает и потом сейчас о другом думает. Я

⁶²² Касаткина Т.А. VII Летняя школа о романе «Бесы» в Сестоле (Италия). 19–24 июля 2019 г. (аудио). URL: <https://philologist.livejournal.com/11088620.html> (дата обращения: 11.11.2024)

⁶²³ «Ставрогин словно пародирует Творца, не творя, но изменяя и извращая мир вокруг себя, закруживая его в вихрь и хаос, “лишая ума”; но главная его игра — сотворение человека, сотворение “по своему образу и подобию” — вернее, по подобию одной из личин, которой прикрывает пустота провал на месте лица». Касаткина Т.А. Без Бога... Роман Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья 1 // Три века русской литературы. Актуальные аспекты изучения. Вып. 13. Москва — Иркутск, 2007. С. 3–24.

не могу о другом, я всю жизнь об одном»⁶²⁴. Эти слова для Джуссани выражают изменение, произошедшее в жизни Богородицы после Благовещения и в жизни каждого человека, встретившего Христа.

В большой статье 1991 г. Джуссани пишет: «С Богородицей в Благовещение что-то “случилось”, она уже не была прежней. С нами тоже должно произойти изменение. Мы больше не можем быть, как все остальные. Достоевский говорит: “Я не знаю, не знаю, как у других, но я не могу, как всякий. Всякий думает и потом сейчас о другом думает. Я не могу думать об ином, **я всю жизнь думаю о том, что со мной случилось**”»⁶²⁵. «Прыжок» смысла удивителен: слова самоубийцы, нигилиста, который хотел стать человекобогом, используются для описания матери Богочеловека. Цитата приводится по памяти, ее концовка при этом меняется (вряд ли намеренно): если у Достоевского Кириллов все думал «об одном», то у Джуссани «одно» — это то, что «случилось». Можно с определенной уверенностью предположить, что Джуссани изменил слова, помня о другой цитате, очень дорогой ему, приписываемой отшельнику VII в. по имени Лаврентий: «Мне было сказано: все должно принимать в безмолвии и хранить в молчании; тогда я понял, что, быть может, **всю мою жизнь следует провести в старании осознать то, что со мной случилось**. И память о Тебе наполняет меня молчанием»⁶²⁶. Эти тексты близки в восприятии Джуссани, который видит в них одну и ту же тему — тему неизбежности события Бога в жизни человека, который так или иначе встретил Его, невозможность устранить свершившийся факт из человеческого сознания.

В процессе эйсегезы в первоначальном тексте всегда можно найти некий «живой» элемент, который позволяет осуществить «прыжок смысла», каким бы он ни был. В данном случае Мария и Кириллов находятся перед присутствием божественного и не отрывают от него взгляд, хотя совершенно по-разному ощущают

⁶²⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 94.

⁶²⁵ Giussani L. L'angelo del Signore portò l'annuncio a Maria // Inserto in CL-Litterae Communionis. 1991. № 5. P. 4.

⁶²⁶ Цит. по: Giussani L. Alla ricerca del volto umano. Milano: Rizzoli, 1995. P. 154. Эта цитата в работах Джуссани приводится неоднократно.

и воспринимают его неизбежное господство («Меня Бог всю жизнь мучил»⁶²⁷, — говорит герой «Бесов»). Возникает, однако, вопрос, насколько такое усвоение слов писателя для передачи новых, иных значений оправдано самими произведениями Достоевского. Прежде чем попробовать ответить на него, рассмотрим еще одну цитату, появляющуюся в «Религиозном чувстве». Она требует отдельного внимания.

4.3. Джуссани и «символ веры» Достоевского

В третьей главе «Религиозного чувства» Джуссани, объясняя методологические предпосылки своего исследования, поднимает проблему места нравственности в процессе познания. Он определяет ее как «любовь к истине об объекте познания <...> превосходящую нашу приверженность к мнению, которое мы себе уже о нем составили»⁶²⁸. Далее мы читаем: «Достоевский однажды написал: “Христос — истина, но если бы мне говорили, что тут Христос, а там — истина, то я бы оставил истину, чтобы быть со Христом”. В этих словах находит свое парадоксальное выражение глубокая привязанность Достоевского к образу Христа, уважение и глубокая любовь к Нему. Но фраза, если ее воспринимать буквально, звучит не по-христиански: я со Христом, потому что Он — истина»⁶²⁹.

Как и в других случаях, Джуссани цитирует по памяти с искажениями, что составляет большую проблему для издателей, принимающих решение переиздавать текст с аппаратом ссылок⁶³⁰. Данный случай особенно показателен, поскольку речь идет о мотиве («Христос вне истины»), который в творчестве Достоевского повторяется в разных формулировках, а значит, формирует разные связи с деталями в каждом тексте⁶³¹. Итальянское издание «Религиозного чувства» отсылает прежде

⁶²⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 94.

⁶²⁸ Джуссани Л. Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / пер. с ит. Е. Глинка. М.: Христианская Россия, 2000. С. 35.

⁶²⁹ Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR Rizzoli, 2016.

⁶³⁰ Итальянский текст «Религиозного чувства», как мы его знаем, появляется в 1986 году без указания источников. Исправленное переиздание с примечаниями — 1997 года. Последнее издание — 2023 года.

⁶³¹ Кроме работ Т.А. Касаткиной и Б.Н. Тихомирова, к которым обратимся ниже, см.: Новикова Е.Г. «Христос вне истины» и «истина вне Христа»: Ф. М. Достоевский и Н.Д. Фонвизина // Вестник Томского государственного

всего к «Бесам»⁶³², а затем предлагает сравнить эти слова с письмом Фонвизиной⁶³³. В русском переводе вместо пересказа Джуссани приводится с некоторыми изменениями цитата из «Бесов»: «Если бы **мне** математически доказали, что истина вне Христа, то **я** согласился бы лучше остаться со Христом, нежели с истиной»⁶³⁴.

Решение переводчика использовать эту формулировку в тексте Джуссани порождает путаницу, которая свидетельствует о важности герменевтической работы в процессе перевода. Внимательный читатель мог бы заметить, что Достоевский говорит здесь о «математическом» доказательстве (чего не было в вольном пересказе Джуссани), то есть о доказательстве, относящемся лишь к одному методу познания реальности. Как заметил Б.Н. Тихомиров, «формулировка “Бесов” оказывается формулировкой “с лазейкой”: “математическое доказательство” того, что “истина вне Христа”, у Достоевского в принципе не способно получить окончательного, завершающего значения»⁶³⁵. В предыдущих главах Джуссани размышлял о том, что человек может познавать реальность посредством разных методов: выбор правильного метода зависит от характеристик познаваемого объекта⁶³⁶. Он не мог иметь никаких претензий к несогласию Достоевского удовлетвориться «математическом доказательством», потому что сам только что сказал, что математическим методом познаются далеко не все явления. Очевидно, формулировка «Христос вне истины» из «Бесов» не подходит для того, что

университета. Филология. 2014. № 3. С. 143–152; Ковалевская Т.В. «Если бы математически доказали вам, что истина вне Христа...»: проблема истины и зла у Достоевского и Шекспира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. Т. 14. Вып. 12. С. 3639–3643; Дель Аста А. Между эстетизмом и утилитаризмом. Принципы новой логики у Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 4. С. 140–159; Lambrechts A. Cristo o la verità? Alle origini del Credo di Dostoevskij. URL: <https://www.lanuovaeuropa.org/letteratura/2017/01/04/cristo-o-la-verita-alle-origini-del-credo-di-dostoevskij/> (дата обращения: 03.01.2024) и др.

⁶³² «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 198.

⁶³³ Там же. Т. 28. Кн. 1. С. 176.

⁶³⁴ Джуссани Л. Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / пер. с ит. Е. Глинка. М.: Христианская Россия, 2000. С. 38.

⁶³⁵ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 31.

⁶³⁶ См.: Джуссани Л. Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / пер. с ит. Е. Глинка. М.: Христианская Россия, 2000. С. 20–22.

Джуссани хочет сообщить. И поэтому скорее нужно было бы переводить его слова буквально и в сноске сослаться на письмо Фонвизиной.

Джуссани в тексте открыто признает, что использует выбранную цитату не согласно авторскому замыслу. В итальянском оригинале через условное наклонение это выражается более ясно, чем в русском переводе: «Questa frase **non sarebbe cristiana**»⁶³⁷, — то есть утверждение признается христианским по сути, однако, если мы понимаем его «буквально», оно перестает быть христианским. Можно, конечно, спорить о том, что значит «воспринимать буквально» фразу Достоевского, которая на самом деле буквально не воспроизводится. Но нас здесь, повторим, больше интересует другое, а именно, что Джуссани сознательно искажает смысл исходного текста.

Свидетельством того, что истинный смысл цитаты был узан и принят Джуссани, служат другие упоминания «символа веры» Достоевского в корпусе текстов богослова. Следующий отрывок взят из духовных упражнений Братства «Общения и освобождения» 1986 г.: «Христос больше отца, матери, брата, жениха или невесты, сына, друга: Он Бог, ставший человеком. <...> Так, например, чувствовал Достоевский, который был вовсе не святой человек. Самая большая боль <...> та, которая рождается от абстрактности наших разговоров, наших размышлений о Христе <...>. Читаю из Достоевского: “У Вас разрушили, Вы пишете, веру во Христа. Но знают ли они Христа-то сами, по существу? Поверьте, что нет, — ибо, узнав хоть несколько, видишь необычайное, а не простое: похожее на всех хороших или лучших людей существо. Я верю, 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”. Это

⁶³⁷ Giussani L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso. Milano: BUR Rizzoli, 2016. P. 42.

парадокс, потому что Христос есть истина. Но мне хотелось бы, чтобы благодать нежности и чуткости, с какими мы воспринимаем великое присутствие этого Человека, нашего брата, Бога, присутствующего среди нас, присутствующего в нашем общении <...> — мне хотелось бы, чтобы эта нежность и эта чуткость проникли хоть немного во всех нас. <...> “Филипп, столько времени ты со Мной и все еще не понимаешь? Кто видит Меня, видит Отца”. Вот причина безграничных нежности и изумления, которые испытывал ко Христу Достоевский, ибо в Сыне тайна Отца, Которому мы принадлежим, становится нам близкой»⁶³⁸.

Первая часть слов в цитате взята из письма А.Н. Курносовой от 15 января 1880 г.⁶³⁹, что создало немало проблем для редакторов, тем более, что, в отличие от «Религиозного чувства», этот текст издавался уже посмертно. «Символ веры» Достоевского опять приводится в вольном сочетании с другими цитатами в двух разных выступлениях 1991 г.: первый раз во время летней встречи с ответственными университетских общин⁶⁴⁰, затем в сентябре, в день открытия академического года для всех членов движения «Общение и освобождение». В обоих случаях письмо Фонвизиной сочетается со словами из записи Достоевского в 1880 г. — его реакции на критику Кавелина на «Братьев Карамазовых». Вместе с ними приводится цитата, принадлежащая не Достоевскому, как считает Джуссани, а С.Н. Булгакову (из статьи «Русская трагедия»⁶⁴¹). На встрече со студентами он приписывает писателю также фразу из «Заметок в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве» В.С. Соловьева⁶⁴². Попробуем предположить, с чем связано появление такого странного «коллажа». В том же 1991 г. издательство фонда «Христианская Россия» публикует сборник «Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij» («Драма свободы.

⁶³⁸ Giussani L. La convenienza umana della fede / a cura di Julián Carrón. Milano: BUR Rizzoli, 2018. Pp. 124–128.

⁶³⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 30. Кн. 1. С. 140.

⁶⁴⁰ Giussani L. Un evento reale nella vita dell'uomo: (1990-1991) / a cura di Julián Carrón. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2013. P. 291.

⁶⁴¹ См.: Булгаков С.Н. Русская трагедия (1914) // Булгаков С.Н. Тихие думы: Из статей 1911–15 гг. Paris: YMCA-press, 1976. Факс. изд., перепеч. с изд.: М.: Изд. Лемана и Сахарова, 1918. С. 4.

⁶⁴² См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги; АН СССР. Ин-т философии. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 321.

Эссе о Достоевском»)⁶⁴³, где присутствуют все упомянутые тексты. Не исключено, что отрывки этой работы попали в руки Джуссани через Р. Скальфи или других членов фонда, возможно, еще на подготовительном этапе.

Из текста сентябрьского выступления: «Христианство — это не набор этических правил или новая нравственность, это новая жизнь, в которой Бог становится одним целым с нами и участвует в нашей повседневности. Именно эта идея господствовала в Достоевском: “Я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа”. А также: “Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям [как говорят все]. Надо еще непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос. Есть только одна правда жизни, одна истина — Христос, а потому и одна трагедия [которую переживаем мы все, каждый из нас] — не просто религиозная, но именно христианская. Стремление ко Христу, бессилие быть с Ним и борьба с Ним бушующего своеволия”»⁶⁴⁴.

Как уже было замечено у Барсотти, богословская значимость «символа веры» заключается в том, что в нем Достоевский говорит и свидетельствует о вере, которая может существовать исключительно как любовь. Эта любовь настолько полна человеческой привязанности, что Джуссани использует слово «нежность». Затем Джуссани комментирует слова Достоевского в двух направлениях. В цитате 1986 г. он определяет глубинную причину этой любви: удивление от того, что тайна Отца становится близкой нам в Сыне; в 1991 г. говорит о следствии любви ко Христу: Он становится мерой нравственности, жизнь с Ним — единственный источник настоящей человечности.

⁶⁴³ Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij. Milano: La Casa di Matriona, 1991. 228 p.

⁶⁴⁴ Giussani L. Dalla grazia scaturisce un popolo nuovo // Inserto in CL-Litterae Communionis. 1991. № 10. P. 4.

4.3.1. От эйсегезы к экзегезе: попытка анализа

«Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами»⁶⁴⁵. Эти слова Достоевского, обращенные к Кавелину, записаны в тетрадь через двадцать лет после письма Фонвизиной и через семь лет после «Бесов». Формулировка, конечно, меняется и появляются новые оттенки значения, однако идея о верности Христу «вне истины», вопреки всех «доказательств» остается и свидетельствует о ее важности для самоопределения Достоевского как христианина, для его понимания Христа и веры в Него.

Комментируя этот мотив, как он выражен в письме Фонвизиной, Б.Н. Тихомиров обращает внимание на то, что в первой части высказывания «еще отсутствует специфически религиозный момент»⁶⁴⁶, и говорит, что письмо 1854 г. не «“символ веры”, но — “символ любви”»⁶⁴⁷. Однако стоит отметить, что хотя исходная точка размышления — это *человеческая* природа Христа, слова Достоевского в письме обозначаются им как выражение веры, причем святой («я сложил в себе символ **веры**, в котором все для меня **ясно** и **свято**. Этот символ очень прост, вот он: **верить** <...>»), также в этих словах он описывает свое состояние в моменты отношения с Богом-Отцом («**Бог** посылает мне иногда минуты»)⁶⁴⁸: то есть, невозможно убрать религиозный момент даже из первой части высказывания. В комментарии 1986 г. Джуссани видит начало веры Достоевского в удивлении перед тайной Отца, которая становится близкой человеку в Сыне. Чтобы разобраться, насколько его интуиция верна (способна ли она подсказать что-то значимое в связи с проблемой о «Христе вне истины» у Достоевского), необходимо обратиться к некоторым базовым идеям в богословии Джуссани.

⁶⁴⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 27. С. 57.

⁶⁴⁶ Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 29.

⁶⁴⁷ Там же. С. 33.

⁶⁴⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн. 1. С. 176.

Во второй книге «Пути» («У истоков христианского притязания») автор ставит перед собой цель определить, как, согласно Евангелию, возникает вера учеников, тех первых, кто встретил Иисуса Христа. Отчего они поверили Ему, когда Тот сказал, что Он Сын Божий, «путь, истина и жизнь» (Ин.14:6)? На протяжении книги Джуссани перечитывает Евангелие, показывая, что во всех Своих поступках и словах Христос постепенно «открывает» Себя вплоть до последнего шага, когда при прямой провокации синедриона открыто признает Себя Сыном Бога⁶⁴⁹. После пересказа этого события, подводя итог, Джуссани пишет: «Условия для вынесения решения перед христианским притязанием установлены. Все прочее, включая грандиозное событие, последовавшее за смертью Христа, — Его воскресение <...> послужит лишь тому, чтобы раскрыть “помышления многих сердец”»⁶⁵⁰.

Джуссани не умаляет значения воскресения: «“Христос воскрес” — вот утверждение того, что реальность положительна, вот полное любви утверждение реальности. Без воскресения Христова есть лишь одна альтернатива: ничто»⁶⁵¹, — пишет он в другом тексте. Та же самая альтернатива стоит за волнующим событием в жизни Достоевского — диалогом с Н.А. Спешневым, который за пять минут до смертной казни на его вопрос: «Мы будем там со Христом!!?», — ответил: «Горстью праха!». Согласно Т.А. Касаткиной, этот разговор необходимо иметь в виду как при чтении письма Фонвизиной, так и при чтении «Идиота»⁶⁵².

Вернемся к цитате о христианском притязании. Как уже было сказано, Джуссани утверждает, что условия для признания Христа установлены до воскресения. Попробуем посмотреть на «символ веры» Достоевского в свете этой мысли богослова: «Христос **вне** истины» не обязательно обозначает «Христа **без**

⁶⁴⁹ См.: Мф. 26.

⁶⁵⁰ Giussani L. All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso. Milano: Rizzoli, 2012. P. 97.

⁶⁵¹ Giussani L. La familiarità con Cristo. Meditazioni sull'anno liturgico. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008. P. 78.

⁶⁵² См.: Касаткина Т.А. «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. 1998. № 11. С. 113–120; Касаткина Т.А. Горизонтальный храм: «поэма романа» «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2001. № 14. С. 8–25. См. также: Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 159–166; 380–388.

воскресения» (как это понимает Кириллов⁶⁵³), но скорее «Христа до воскресения», до полноты откровения Его божества. В такого Христа можно верить, поскольку именно такой Христос положил начало апостольской вере. Он еще не воскрес, но уже несет в Себе обетование воскресения. Тут мы видим параллель и с приведенными раньше замечаниями Гуардини по поводу эпилога «Идиота», где семена воскресения уже присутствуют, хотя кажется, что никто не спасен. В схожем направлении размышляет Т.А. Касаткина, комментируя картину Г. Гольбейна и ее роль в романе⁶⁵⁴. Напоминаю, что именно в неясности воскресения в финале Гуардини видит успех попытки Достоевского создать в «Идиоте» символ Христа, передать ощущение Его земного существования.

Согласно Джуссани, апостолы поверили в Христа, поскольку ощутили в этом человеке из Назарета соответствие своим глубинным желаниям и ожиданиям. Исключительность Христа как человека — высший знак Его божественности. Она, разумеется, включает в себя и чудесные исцеления, и власть над природой, и последующее воскресение. Однако самое яркое свидетельство божественности заключается именно в том, как Он смотрел на все: «Кто такой Иисус? Вопрос был задан. И Он ответил. Он ответил, открывая Себя через каждое Свое действие <...> Однако самое проясняющее действие, самый значимый “знак” заключается в том, как этот человек понимает жизнь, в его всеобъемлющем и определяющем чувстве к человеку. Только божественное может “спасти” человека, то есть только тот, кто является окончательным смыслом его существования, может сохранять (признавать, провозглашать, защищать) подлинные и сущностные измерения человеческой

⁶⁵³ «Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: “будешь сегодня со мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 471.

⁶⁵⁴ См.: *Касаткина Т.А.* Картина Ганса Гольбейна-младшего «Христос в могиле» в структуре романа Ф.М. Достоевского «Идиот»: после знакомства с подлинником // *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 249–269.

личности. Только божественное <...> может стать мерой человеческой нравственности»⁶⁵⁵.

В другом тексте (известной лекции 1994 г. «Признать Христа») Джуссани лучше определяет концепт «исключительности»: «Скажу так: если уж этот факт произошел, признать того Человека, признать, кем был тот Человек – признать, не кем Он был во всех подробностях, а что Он был исключительным, незаурядным, совершенно незаурядным, неподдающимся никакому разбору, признать Его должно было быть легко. Если бы Бог стал человеком, если бы Он пришел к нам, пришел сию минуту, если бы затесался в нашу толпу, находился бы здесь, среди нас, признать Его — априорно, я имею в виду — должно было бы быть легко⁶⁵⁶. Должно было быть легко признать Его в Его божественной сущности. Почему признать Его легко? В силу Его исключительности, в силу исключительности, не знающей сравнений. Передо мной — нечто исключительное, исключительный, несравненный человек. Что значит исключительность? <...> Почему чувствуешь, что исключительная вещь исключительна? Потому что она соответствует ожиданиям твоего сердца, какими бы путанными и неразборчивыми они ни были. Она неожиданно соответствует — неожиданно! — потребностям твоей души, твоего сердца, незыблемым и неоспоримым потребностям твоего сердца, соответствует, как ты не мог ни представить, ни предвидеть, ведь нет никого как этот Человек. Иными словами, исключительное есть парадоксальным образом явление того, что для нас наиболее естественно. Что для меня естественно? Исполнение моего желания. Нет ничего естественней! <...> Тут есть странное противоречие: происходящее никогда не исключительно, не исключительно по-настоящему, поскольку не в состоянии сообразно ответить на потребности сердца. <...> Христа легко признать в силу Его исключительности. <...> Признать Его божественную сущность легко, потому что

⁶⁵⁵ Giussani L. All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo per PerCorso. Milano: Rizzoli, 2012. P. 104.

⁶⁵⁶ Эти слова Джуссани удивительно близки началу рассказа о Великом инквизиторе: «Он появился тихо, незаметно, и вот все — странно это — узнают его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, то есть почему именно узнают его». *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 14. С. 226.

Он исключителен и соответствует сердцу, и человеку хочется быть рядом с Ним, он никогда не ушел бы от Него (вот знак соответствия сердцу), не ушел бы от Него и всю жизнь следовал бы за Ним»⁶⁵⁷.

Эти размышления близки вере Достоевского, как она представлена в письме Фонвизиной. Джуссани говорит, по сути, о том, что «нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но <...> и не может быть». Как и Достоевский, человек, познавший Христа, «никогда не ушел бы от Него», о чем Джуссани подробнее говорит дальше, пересказывая историю апостола Петра, чье исповедание веры в конце Евангелия совпадает с признанием в любви, или — словами Джуссани — «глубокой человеческой симпатии» ко Христу⁶⁵⁸. Трогательное свидетельство, которое Джуссани приводит дальше в лекции, — письмо молодого человека, умирающего от СПИДа, удивительным образом содержит почти то же символ веры, как у Достоевского: «...даже окажись все это иллюзией, насколько же она человечна и разумна... чтобы не быть правдой»⁶⁵⁹.

Исключительность Христа и есть свидетельство о Его Божественном происхождении, о чем Достоевский тоже размышлял, пока работал над романом «Идиот»: «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица **уж, конечно, есть бесконечное чудо**»⁶⁶⁰. Эта связь между удивлением перед чудесностью (по

⁶⁵⁷ Джуссани Л. Признать Христа. Размышление во время духовных упражнений студентов из «Общения и освобождения» (Римини, 10 декабря 1994 г.), опубликованное в книге: L. Giussani. Il tempo e il tempio. Dio e l'uomo. Milano: Bur, 2014. P. 37–74. URL: <https://ru.clonline.org/cm-files/2022/03/02/признать-христа.pdf> (дата обращения: 11.11.2024)

⁶⁵⁸ «В общем, поддерживать, переживать отношение с тем Человеком было проще простого. Достаточно было лишь отдаться симпатии, которую Он пробуждал, той глубинной симпатии, что сродни головокружительной и кровной связи между ребенком и матерью, симпатии в полном смысле слова. Достаточно было отдаться симпатии, которую Он пробуждал, ведь после всего соделанного, после предательства Петр услышал, как Христос сказал ему: “Симон, любишь ли ты Меня?” Трижды. И на третий раз он, возможно, заподозрил в вопросе сомнение и потому ответил более широко: “Господи, Ты все знаешь, Ты знаешь, что я люблю Тебя. Вся моя человеческая симпатия обращена к Тебе; моя человеческая симпатия – для Тебя, Иисус из Назарета!”». Ibidem.

⁶⁵⁹ Ibidem.

⁶⁶⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн. 2. С. 251. Пишет Б.Н. Тихомиров по этому поводу: «<...> чем в принципе различаются позиции Достоевского и Э. Ренана, которые,

Джуссани — исключительностью) Христа и признанием Его божественного происхождения позволяет рассматривать слова Достоевского как «символ веры», не только любви; с этого ракурса становится понятно, почему в них все «свято и ясно», почему он считает, что такие минуты посланы ему Отцом.

В приведенной цитате 1986 г. Джуссани говорит, что исток нежности Достоевского ко Христу нужно искать в том, что «в Сыне тайна Отца, которому мы принадлежим, становится нам близкой». Т.А. Касаткина, с другой стороны, обращает внимание на то, что «Достоевский здесь прорисовывает ту именно грань, за которой начинается переход человека в Бога: здесь нет ничего, недоступного для человека, как мы его знаем, но одновременно все эти доступные для человека качества описаны в их *пределе* (в математическом смысле)»⁶⁶¹. Пункт пересечения этих толкований, то “бьющееся сердце” в словах Достоевского, которое так или иначе достигло Джуссани, — в том, что Христос не приносит в мир нечто «чуждое» человеку: Он показывает ему судьбу (откуда и куда он идет) и потому — его истинное измерение, показывает тот «божественный образ», по подобию которого человек создан — «тайну Отца, которому мы принадлежим».

По той же причине в тексте 1991 г. Джуссани с помощью тех же слов Достоевского говорит о Христе как о единственном мериле нашего нравственного действия: во встрече со Христом проясняется, вопреки любым редукциям, моральный закон, написанный в наших сердцах. Продолжая свое исследование в книге «У истоков христианского притязания», Джуссани пишет: «Только божественное определяет нравственность личности. Именно в восприятии жизни, которое утверждает Христос, в предлагаемом Им представлении об истинном

действительно крайне близки в оценке Христа как “идеала красоты человеческой”? Прежде всего тем, что для Ренана Христос — историческое лицо, великая личность, а для Достоевского — “чудо”. Тихомиров Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный Век, 2012. С. 37.

⁶⁶¹ Касаткина Т.А. Богословие Достоевского: описание изнутри // Богословие Достоевского / под ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 161.

масштабе человека, в Его реалистическом взгляде⁶⁶² на человеческое существование, именно здесь сердце, ищущее свою судьбу, узнает ее воистину, внимая голосу Христа; именно здесь “нравственное” сердце узнает знамения присутствия Господа своего»⁶⁶³. Об этом сердечном, а не умственном узнавании говорит Достоевский в уже процитированной полемике с Кавелиным: «Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами»⁶⁶⁴. Еще раньше, в фундаментальной записи «Маша лежит на столе...», он утверждал, что только во Христе человек узнает свое предназначение: «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»⁶⁶⁵.

Таким образом, комментарии Джуссани к «символу веры» далеко не безосновательны. Интуитивно они обращаются к важной для Достоевского идее: вера есть следствие признания того, что во Христе открывается истинная мера человеческой личности, до которой она призвана расти; в Нем является образ Отца, по подобию Которого мы созданы. Это признание — не отвлеченное рассуждение, а действие, полное любви и человеческой симпатии, делающее возможным развитие подлинной нравственности.

⁶⁶² Здесь имеется в виду, что взгляд Христа на человека учитывает его подлинное, настоящее положение. Он как Бог знает все, видит человека в его полноте. Если прибегнуть к цитате Достоевского, Джуссани здесь говорит о том, что Христос — «реалист в высшем смысле». См.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 27. С. 65.

⁶⁶³ *Giussani L.* All'origine della pretesa cristiana. Secondo libro del PerCorso. Milano: Rizzoli, 2012. P. 104. См. также: «Христос <...> пришел в мир для того, чтобы напомнить человеку суть всех вопросов, его основополагающую структуру и его реальное положение <...> Задача Христа — не разрешить различные проблемы, но призвать человека к той позиции, в которой он в более правильном ключе может постараться разрешить их». *Джуссани Л.* У истоков христианского притязания. «Путь». Книга вторая / пер. с ит. Н. Тюкаловой. М.: Христианская Россия, 2010. С. 133–134.

⁶⁶⁴ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 27. С. 57. Там же приводится прекрасный пример того, как мы не слушаем моральный закон в наших сердцах: «Засулич: “тяжело поднять руку пролить кровь”, — это колебание было нравственнее, чем само пролитие крови». Там же.

⁶⁶⁵ Там же. Т. 20. С. 172.

4.4. Воспитательный потенциал произведений Достоевского

Обратимся к цитате Достоевского, которая у многих людей, знакомых с работами Джуссани, ассоциируется с писателем больше всего: «Можно ли верить, быв цивилизованным, т. е. европейцем? — т. е. верить безусловно в божественность сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит)»⁶⁶⁶. Цитата взята из разговора между Князем и Шатовым в подготовительных материалах к «Бесам». Неизвестно, был ли Джуссани знаком с подготовительными материалами к роману⁶⁶⁷. В любом случае можно с достаточной уверенностью предположить, что изначально цитата дошла до него через книгу немецкого богослова К. Адама «Иисус Христос», которую он читал еще в семинарии⁶⁶⁸: в ней слова Достоевского появляются на самой первой странице.

Джуссани приводит эту фразу реже, чем другие (например, упомянутые в начале слова о «безмерно великом»). Однако среди всех цитат Достоевского, которые богослов использует в своих текстах, она занимает особое место. Тот факт, что его преемник Х. Каррон, возглавлявший движение после смерти основателя и до 2021 г., неоднократно обращался к ней, подтверждает ее важность для понимания харизмы «Общениа и освобождения». О ключевой роли, которую эта цитата играла для Джуссани (в частности, для определения значения общины, зародившейся вокруг него, и понимания ее задачи в современном мире), свидетельствуют два текста.

В этих словах Достоевского Джуссани видит прежде всего превосходное выражение главного религиозного вопроса, на который должен отвечать современный человек, как и любой человек после рождения Иисуса. Об этом он говорит в уже упомянутой книге «У истоков христианского притязания»: «В записных тетрадах к “Бесам” Достоевский пишет: “Вера сводится к тревожному

⁶⁶⁶ Там же. Т. 11. С. 178.

⁶⁶⁷ На итальянском они были опубликованы в 1958 г.: *Dostoevskij F.M. I demoni*; Taccuini per «I demoni» / a cura di E. Lo Gatto. Firenze: Sansoni, 1958. 1269 p.

⁶⁶⁸ *Savorana A. Vita di don Giussani*. Milano: Rizzoli, 2013. P. 74.

вопросу: может ли образованный человек, современный европеец, верить, действительно верить в божественность Сына Божьего Иисуса Христа?” Сегодня религиозная проблема существует на уровне этого вопроса: тот простой факт, что хотя бы один человек утверждает, что “Бог стал человеком”, в любом случае перед любым, кого достигает эта весть, поднимает радикальную, неустранимую проблему для религиозной жизни человечества»⁶⁶⁹. Джуссани использует цитату из «Бесов» для того, чтобы подчеркнуть по сей день актуальный вопрос о том, кем был Иисус. Этот вопрос был неизбежен для тех, кто Его встретил — и для друзей, и для врагов; он неизбежен для современного человека. Невозможно устранить из истории мира нравственный императив: необходимость принять или отвергнуть до сих пор звучащее притязание человека Иисуса из Назарета, что Он Сын Божий, «путь, истина и жизнь» (Ин. 14:6).

О жизненной, а не только богословской важности этого вопроса для Джуссани свидетельствует его англоязычное выступление 1986 г. «From which life is CL born» («Из какой жизни родилось “Общение и освобождение”»). Во время визита в Нью-Йорк он рассказывает совсем молодой американской общине о тридцатилетнем пути движения и начинает с обращения к Достоевскому: «Может ли цивилизованный человек XX в. верить в божественность Иисуса Христа, Сына Божия? Достоевский говорит, что в этом и состоит вся наша вера. Этот вопрос выражает вкратце основную проблему, из которой рождается опыт движения и из которой следуют его метод и содержание»⁶⁷⁰.

В этом выступлении, еще яснее, чем в вышеупомянутой статье, где слова Кириллова служили описанием истории Богородицы, можно заметить эйсегетический характер цитирования у Джуссани. Как и в книге «У истоков

⁶⁶⁹ Giussani L. All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso. Milano: Rizzoli, 2012. Pp. 38–39. В русском издании цитата указана так, словно она взята из «Братьев Карамазовых», см.: Джуссани Л. У истоков христианского притязания. «Путь». Книга вторая / пер. с ит. Н. Тюкалова. М.: Христианская Россия, 2010. С. 42–43). По всей вероятности, ошибка была в одном из первых итальянских изданий, на основе которого сделан перевод.

⁶⁷⁰ Giussani L. From which life is C.L. born // Communion and Liberation: A movement in the Church: Speeches by John Paul II. Introduction by Luigi Giussani. P. 3.

христианского притязания», слова из подготовительных тетрадей указывают на вопрос, возникший в истории религиозных поисков человека с момента Боговоплощения и продолжающий звучать до сих пор. Притом в данном тексте Джуссани сильнее подчеркивает современность контекста и субъекта, к которому обращен вопрос. В частности, он меняет цитату, вводя в нее конкретное столетие: «Может ли цивилизованный человек **XX в...**» Эти слова становятся определением «изначальной заботы движения», которая заключается в том, чтобы предоставлять молодым людям возможность увидеть, что вера — глубоко разумное действие⁶⁷¹, поскольку христианская весть отвечает глубинным потребностям всякого человека, в том числе «европейца XX века»⁶⁷².

Джуссани рассказывает, как с самого начала его преподавательской деятельности он заметил, что отсутствие интереса к христианской вести у молодых людей связано с незнанием ее подлинного, исходного содержания. Однако, на его взгляд, недостаточно просто объяснить им, что такое христианство: современный человек не в состоянии судить о божественности Христа, если Его присутствие не достигает его сегодня. Таким образом, цитата Достоевского для Джуссани влечет за собой вопрос о роли Церкви в мире и, в частности, о роли таких объединений, как «Общение и освобождение».

Заканчивая свою речь в Нью-Йорке, Джуссани приводит словно «подсказку к ответу»⁶⁷³ на вопрос русского писателя стихотворение испанского автора Х.Р. Хименеса: «“Es verdad ya / Mas fue / tam mentira, que sigue / siendo imposible siempre” (“Сейчас это — истина. Однако оно было настолько ложью, что продолжает быть невозможным”). Даже когда человек воспринимает христианское событие как

⁶⁷¹ Для определения понятия «разумности» см. раздел 3.2.2. данной работы.

⁶⁷² В этом же ключе в 2009 г. будет комментировать эти слова о. Каррон: «Вызов, заключенный в вопросе Достоевского, обращен ко всем способностям человеческого разума, ко всему человеческому желанию счастья, ко всей человеческой способности любить — то есть к человеку, который не отвергает ничего из своей человечности». *Carrón J.* «Un uomo colto, un europeo dei nostri giorni può credere, credere proprio, alla divinità del Figlio di Dio, Gesù Cristo?» *Esercizi degli universitari di Comunione e Liberazione*, Rimini, Dicembre 2009 // *Suppl. Tracce*. 2010. № 1. P. 9.

⁶⁷³ *Giussani L.* From which life is C.L. born // *Communion and Liberation: A movement in the Church: Speeches by John Paul II. Introduction by Luigi Giussani*. P. 8.

настоящее и истинное, он все равно нуждается в смелости, чтобы почувствовать его как возможное, вопреки всем негативным образам, сложившимся в результате узких способов его выражения. В этом заключается смысл наших устремлений, которые, несмотря на нас, уже принесли свои плоды и будут продолжать приносить их через нас»⁶⁷⁴.

Итак, современному человеку, европейцу, подпитанному позитивистским, атеистическим мышлением, а также хорошо осознающему грехи Церкви, невозможно, казалось бы, верить во Христа. Весть о Христе для большинства людей выглядит как «ложь». Более того, для самих верующих существует искушение соглашаться с этой мыслью. Помощь, поддержка в личном пути веры достигает человека через общину людей, в которой Бог действует одновременно «несмотря на них» (имеется в виду: несмотря на их ошибки и ограничения) и «через них» (через свободное согласие каждого «сотрудничать» с Богом).

Страницы записных тетрадей к «Бесам», где встречается интересующая нас цитата, — возможно, самая насыщенная их часть. Автор дает им подзаголовок «Фантастические страницы». «Фантастическое» у Достоевского — то, что касается «концов и начал»⁶⁷⁵ и «иногда составляет самую сущность действительного»⁶⁷⁶. Что обозначали эти слова для Достоевского, что они обозначали для героя, который их произносит (Князь), каким образом эта проблематика входит в окончательный текст романа и как она разрешается — все эти вопросы не являются объектом данной работы и поэтому оставляем их открытыми. Можно с достаточной уверенностью предположить, что богатство, которое Джуссани как «эйсегет» извлекает для себя из этой цитаты, только частично совпадает с тем богатством, которое Достоевский вкладывал в нее как автор и которое способен увидеть в ней «экзегет». Последние

⁶⁷⁴ Ibid. P. 8.

⁶⁷⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23. С. 144–145.

⁶⁷⁶ Там же. Т. 29. Кн. 1. С. 19. О понятии «фантастического» см.: Касаткина Т.А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 446; Касаткина Т.А. «Сон смешного человека»: личность как рычаг преображения мира // Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. С. 313–314.

размышления о роли общины и ее помощи на пути веры вряд ли как-то соотносятся с тематикой «Бесов». Однако стоит зафиксировать, что в черновиках цитата о «вере цивилизованного человека, т.е. европейца» перекликается с темой, которая в окончательном варианте романа найдет свое выражение в проблеме «Христа вне истины». Таким образом, два главных для Джуссани мотива из Достоевского тесно связаны друг с другом.

В заключение стоит обратить внимание еще на один элемент, позволяющий ответить, насколько такое усвоение слов писателя для передачи новых, иных значений оправдано произведениями Достоевского. Вопрос о возможности веровать, который Джуссани заимствует у Достоевского — это не только вопрос богослова, но и вопрос воспитателя: как уже говорилось, оба эти определения отлично подходят и Джуссани, и Достоевскому. Что бы ни имел в виду Достоевский в оригинальном контексте, рассмотрение его слов через призму понимания Джуссани наталкивает на размышления о том, ставил ли русский писатель перед собой задачу передавать современному человеку веру посредством своих произведений, и, если да, каким образом она осуществляться. Как мы уже подробно писали в первой главе исследования, у нас есть прямые свидетельства о намерении автора «вывести» из «Записок из подполья» «потребность веры в Христа»⁶⁷⁷ или ответить через «весь роман» «Братья Карамазовы» на современное отрицание Бога⁶⁷⁸.

Отношения Джуссани с литературой и то, как он использует в своих текстах художественное слово, — очень интересные и пока малоизученные вопросы. Как мы убедились, цитаты, вырванные из изначального контекста, часто теряют или, по крайней мере, отчасти меняют свой смысл и приобретают новые значения. В случае произведений Достоевского риск «затемнения» первоначального смысла увеличивается в разы. Дело не только в нехватке инструментария. С одной стороны, речь идет об очень разных по фактуре текстах: художественный текст

⁶⁷⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28. Кн. 2. С. 73.

⁶⁷⁸ Там же. Т. 27. С. 48.

функционирует не как публичная лекция или книга по богословию или антропологии. С другой стороны, мы говорим о столкновении двух великих личностей, и мгновенно узнавая у Достоевского что-то «родное», несомненно у него присутствующее, Джуссани сразу же развивает «своим», личным образом то, что он нашел в тексте⁶⁷⁹.

Тем не менее, этот процесс, который мы определили через понятие «эйсегеза», дает филологу возможность заметить или вспомнить один важный момент: Достоевский создавал свои романы не как объект исследования для специалистов, а как инструмент, или скорее пространство, для преображения читателя. Их можно читать, понимать, использовать на разных уровнях, что позволяет им взаимодействовать со свободой читателя, как это свойственно любому живому организму.

Джуссани не занимается герменевтической работой и не ставит своей целью выяснить всю глубину авторского замысла, как делают Гуардини или Барсотти. То, что в текстах Достоевского позволило ему сделать шаг к собственному преображению, он усваивает и передает своим слушателям и читателям в качестве инструмента для их преображения. Иными словами, Джуссани не только близок к Достоевскому в силу христианского взгляда на мир, но и в какой-то мере воспитан им и продолжает воспитательную работу писателя. Таким образом, хотя комментарии Джуссани к Достоевскому не являются «безупречными» с филологической точки зрения, они интересны и филологу, поскольку, во-первых, могут запустить в нем новый виток понимания, освящая текст с другого ракурса (что мы наглядно видели на примере «символа веры»), а во-вторых, помогают ему переосмыслить цель, ради которой эти тексты были созданы.

⁶⁷⁹ Похожий способ взаимодействия с текстом можно заметить в работах митрополита Антония Сурожского. См.: Подосокорский Н.Н. «Одновременно я открыл Евангелие и Достоевского». Митрополит Сурожский Антоний о Достоевском // Достоевский: материалы и исследования. СПб: Нестор-История, 2024. Т. 24. С. 173–196; Подосокорский Н.Н. Богословие Ф.М. Достоевского в восприятии митрополита Антония Сурожского // Тайна присутствия: Бог в мире и человеке: IX Международная конференция по наследию митрополита Антония Сурожского 22–24 сентября 2023 г. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2024. С. 116–149.

Заключение

В исследовании рассматривалась католическая рецепция творчества и личности Ф.М. Достоевского на примере трех представителей этого направления: Р. Гуардини, Д. Барсотти, Л. Джуссани. Анализ работ Р. Гуардини и Д. Барсотти в контексте антропологических, философских и теологических концепций авторов и шире — в свете проблем, важных для католического мира в XX–XXI вв., выявил их особый вклад в мировую достоевистику, в частности, в связи с такой актуальной темой, как богословие Достоевского. В заключительной главе мы обратились к вопросу об использовании текстов Достоевского в католической гомилетике. Это явление было проанализировано на примере работ Л. Джуссани и позволило рассмотреть особый путь освоения творчества Ф.М. Достоевского, его востребованность и плодотворность в культурных пространствах, отличающихся от того, в котором оно создано.

Появление интереса к творчеству Ф.М. Достоевского в католическом мире было обусловлено специфической ситуацией, когда внутри Католической церкви стала острее ощущаться потребность вернуться не к знанию, а к переживанию христианского опыта. Работы католических авторов о Достоевском содержат обширные свидетельства хорошо подготовленных читателей, заинтересованных в художественной литературе как в инструменте передачи опыта вне его непосредственного жизненного переживания: такой инструмент они нашли в текстах русского писателя, предлагающих пространство для новой актуализации евангельского предания. Кроме того, в процессе исследования Достоевского они постоянно переходили к филологическим методам исследования, осознанно или интуитивно понимая, что без них богословие и философия писателя остаются недоступны.

В первой главе было обозначено поле исследования: читателю была представлена общая проблематика католической рецепции личности и творчества

Достоевского, описаны и обоснованы пределы, в которых осуществляется работа, посвященная рецепции творчества Достоевского со стороны ярких представителей Католичества, внесших большой вклад в формирование современного католического самосознания. Также был представлен необходимый контекст исследования: кратко рассматривалась история Католической церкви XX–XXI вв. через призму наиболее значимых вопросов, которые были поставлены и обсуждены Вторым Ватиканским Собором. Затем были выявлены два аспекта, которые делают творчество Достоевского актуальным для католического общества и привлекают внимание католических мыслителей: способность автора возвращать современного человека к религиозному вопрошанию и настойчивое напоминание о том, что человек достигает истины только через свободу. Однако оставался открытым вопрос о том, можно ли, согласно этим авторам, говорить о подлинном христианском послании у Достоевского и о богословской глубине его произведений, или же речь идет лишь о некой «общей» религиозности. Было показано, что католические авторы, называя Достоевского христианским писателем, опираются прежде всего на опыт чтения его текстов как на помощь в укреплении личной веры, и он оказал на них большее влияние, чем они смогли выразить в своих размышлениях о творчестве русского автора. Этот факт свидетельствует о том, что Достоевский создал в своих романах особое пространство, позволяющее читателю переживать евангельские события, что, собственно, и отвечает на острую потребность католического общества в постхристианском мире.

Проведенный анализ выявил, что вне зависимости от практик работы с текстом, католические авторы, обратившихся к Достоевскому всегда сосредоточены на поиске истины о человеке через диалог с писателем. Этот диалог, потребность в котором созревает на фоне конкретных вопросов, возникающих у Католической церкви в XX в.: об усиливающемся нигилизме современного мира и о роли свободы в постижении христианской истины, — объединяет два направления, в соответствии

с которыми развивается комментирование творчества Достоевского в католическом мире: *экзегезы* и *эйсегезы* его текстов.

Обращение к Достоевскому как к помощнику в прохождении жизненного пути в работах Р. Гуардини и Д. Барсотти становится попыткой целостного истолкования творчества русского автора, которое они осуществляют методами *пристального* и *медленного* чтения и герменевтического синтеза. Во второй и третьей главах исследования их труды проанализированы в контексте антропологических, философских и теологических концепций авторов, раскрыты методологические особенности каждого из них. В процессе исследования было выявлено, как характерное для этих текстов внимание к авторскому голосу, определяющее их герменевтическую установку, позволило авторам заметить несколько ключевых аспектов в философской и богословской концепциях Достоевского. В случае Гуардини это вопрос об отношении я-все, а также особая структура образа, позволяющая делать из каждой вещи/личности символ, место Преображения. Наиболее четко Гуардини говорит об этом в процессе толкования «Идиота». Барсотти же удалось описать разворачивающуюся в романах драму между Богом и человеком (а не только полифоническую драму между героями) и показать важность Софии — Премудрости Божией, скрывающейся за героинями с этим именем. Согласно Барсотти, через образ Сони в романе «Преступление и наказание» Достоевский предлагает читателю высшую форму святости, поскольку в принятии всего, что требуется от нее, вплоть до отдачи себя, своего тела и чести, она живет в непрерывном отношении с Богом, тем Богом, который воплощается во Христе.

Эйсегеза слов Достоевского, то есть использование их для создания собственного пастырского высказывания, рассматривалась в последней главе исследования через призму работ Л. Джуссани. Анализ упоминаний имени Ф.М. Достоевского и цитат из его произведений в текстах итальянского священника показал, что комментарии, на первый взгляд кажущиеся далекими от авторского

замысла, всегда обращаются к элементам, действительно присутствующим в оригинале, хотя и в иной форме. Комментатор отмечает эти элементы благодаря своей конгениальности автору, и, развивая их по-своему, освещает текст с другого ракурса. Когда такой процесс происходит, он способен запустить в филологе, изучающем эти тексты, новый виток герменевтического понимания произведений Достоевского и позволяет переосмыслить задачи художественного произведения, которое сам писатель задумывал как инструмент преобразования читателя.

В дальнейшем планируется продолжать исследование рецепции творчества Ф.М. Достоевского в католическом богословии в двух направлениях. С одной стороны, остались неизученными работы других католических богословов о Достоевском (прежде всего страницы, посвященные Ницше и Достоевскому в «Apokalypse der deutschen Seele» Х.У. фон Бальтазара); с другой, целесообразно продолжить начатый анализ присутствия Достоевского в католической гомилетике на материалах других проповедников, предлагающих другие способы использования цитат и образов русского автора.

Список литературы

Источники

1. Достоевский, Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах / Ф.М. Достоевский; АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.), Г.М. Фридлендер (зам. гл. ред.), В.В. Виноградов и др.] — Л.: Наука, 1972–1990. — 30 т.
2. Balthasar, H.U. von. Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik / H.U. von Balthasar. — Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965. — Bd. III: Im Raum der Metaphysik. — Teil 2: Neuzeit. — 634 S.
3. Balthasar, H.U. von. Nietzsche et Dostojewskij / H.U. von Balthasar // Balthasar, H.U. von. Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen / H.U. von Balthasar. — Freiburg: Johannes Verlag, 1998. — Bd. II. — S. 202–409.
4. Barsotti, D. Dostoevskij. La passione per Cristo / D. Barsotti. — Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 1996. — 246 p.
5. Barsotti, D. Dostoevskij. La passione per Cristo / D. Barsotti. — Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. — 264 p.
6. Dante Alighieri. La Divina Commedia / Dante Alighieri; a cura di A.M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 2015. — In 3 voll.
7. De Lubac, H. Le drame de l'humanisme athée / H. de Lubac. — Paris: Spes, 1945. — 412 p.
8. Giussani, L. All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso / L. Giussani. — Milano: Rizzoli, 2012. — 149 p.
9. Giussani, L. Alla ricerca del volto umano / L. Giussani. — Milano: Rizzoli, 1995. — 242 p.
10. Giussani, L. Coscienza religiosa e mondo moderno / L. Giussani // Terra promessa e umana avventura: Meeting del Mediterraneo. — Catania, 1989. — Pp. 3–12.

11. Giussani, L. Da quale vita nasce Comunione e liberazione. Intervista a Luigi Giussani a cura di Giorgio Sarco, maggio 1979 / L. Giussani // Supplemento al periodico Tracce — Litterae Communionis. 2010. — №. 2. — 24 p.
12. Giussani, L. Dal temperamento un metodo / L. Giussani. — Milano: BUR, 2002. — 448 p.
13. Giussani, L. Dalla grazia scaturisce un popolo nuovo / L. Giussani. // Inserto in CL-Litterae Communionis. 1991. — № 10. — 8 p.
14. Giussani, L. Dio ha bisogno degli uomini / L. Giussani; a cura di J. Carrón // Litterae Communionis-Tracce: Speciale Meeting 2019: Uno spazio di libertà. — Milano: Edizioni Nuovo Mondo, 2019. — Pp. 7–19.
15. Giussani, L. From which life is C.L. born / L. Giussani. // Communion and Liberation: A movement in the Church: Speeches by John Paul II / Introduction by Luigi Giussani, 3-8. — Documenti, 7. — [S.l.: CL-Litterae Communionis, s.d.] — [Pro manuscripto].
16. Giussani, L. Il senso di Dio e l'uomo moderno: La «questione umana» e la novità del Cristianesimo / L. Giussani. — Milano: BUR Rizzoli, 2010. — 144 p.
17. Giussani, L. Il senso religioso. Volume primo del PerCorso / L. Giussani. — Milano: BUR, 2016. — 220 p.
18. Giussani, L. L'angelo del Signore portò l'annuncio a Maria / L. Giussani // Inserto in CL-Litterae Communionis. 1991. — № 5. — 4 p.
19. Giussani, L. L'autocoscienza del cosmo / L. Giussani. — Milano: BUR, 2000. — 416 p.
20. Giussani, L. L'io, il potere, le opere: Contributi da un'esperienza / L. Giussani. — Genova: Marietti 1820, 2000. — 296 p.
21. Giussani, L. La convenienza umana della fede / L. Giussani; a cura di J. Carrón. — Milano: BUR Rizzoli, 2018. — 320 p.
22. Giussani, L. La coscienza religiosa di fronte alla poesia di Leopardi / L. Giussani // Leopardi, G. Cara beltà. Poesie / G. Leopardi. — Milano: BUR, 1996. — Pp. 7–27.

23. Giussani, L. La familiarità con Cristo. Meditazioni sull'anno liturgico / L. Giussani. — Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008. — 222 p.
24. Giussani, L. Le mie letture / L. Giussani. — Milano: BUR, 2008. — 210 p.
25. Giussani, L. Si può vivere così? Uno strano approccio all'esperienza cristiana / L. Giussani. — Milano: BUR Rizzoli, 2011. — 469 p.
26. Giussani, L. Un evento reale nella vita dell'uomo: (1990-1991) / L. Giussani; a cura di J. Carrón. — Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2013. — 400 p.
27. Giussani, L. L'avvenimento cristiano: Uomo Chiesa Mondo / L. Giussani. — Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2003. — 160 p.
28. Guardini, R. Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn / R. Guardini. — Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1991. — S. 13–14.
29. Guardini, R. Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien. Erster Band / R. Guardini. — Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, Paderborn: F. Schöningh, 1995. — 112 S.
30. Guardini, R. Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten / R. Guardini. — Mainz: Grünewald, 1955. — 211 S.
31. Guardini, R. Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen / R. Guardini. — Leipzig: Jakob Hegner, 1932. 377 S.
32. Guardini, R. Landschaft der Ewigkeit. Dantestudien. Zweiter Band / R. Guardini. — Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, Paderborn: F. Schöningh, 1996. — 199 S.
33. Guardini, R. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben / R. Guardini. — 7 Aufl. — Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 1989. — 316 S.
34. Guardini, R. Religiöser Ausdruck / R. Guardini. // Die Schildgenossen. — 1925. — № 5–6. — S. 418–421.
35. Guardini, R. Religiöser Ausdruck / R. Guardini // Guardini, R. Wurzeln eines Großen Lebenswerks Aufsätze und kleine Schriften / R. Guardini. — Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh, 2001. — Band II. — S. 233–238.

36. Guardini, R. Sprache, Dichtung, Deutung / R. Guardini. — Würzburg: Werkbund, 1962. — 174 S.

37. Guardini, R. Vom Wesen katholischer Weltanschauung (1923) / R. Guardini // Guardini, R. Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963 / R. Guardini. — Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1963–1994. — Band I — S. 21–43.

Источники (переводные издания)

38. Барсотти, Д. Достоевский. Христос — страсть жизни / Д. Барсотти; пер. с ит. Л. Харитонов. — М.: Паолине, 1999. — 247 с.

39. Гвардини, Р. «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи / Р. Гвардини; пер. с нем., предисл. А.В. Перцева. — СПб.: Владимир Даль, 2020. — 498 с.

40. Гвардини, Р. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского / Р. Гвардини // Эон. Альманах старой и новой культуры. — М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. — Вып. 9. — С. 8–324.

41. Гуардини, Р. Человек и вера / Р. Гвардини. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. — 331 с.

42. Данте Алигьери. Божественная комедия / Данте Алигьери; пер. М. Лозинского. — М.: Наука, 1967. — 655 с.

43. Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад / Данте Алигьери; подстроч. пер. Г.Д. Муравьевой. — М.: Пробел-2000, 2021. — 608 с.

44. Де Любак, А. Драма атеистического гуманизма / А. Де Любак. — М.: Христианская Россия, 1997. — 302 с.

45. Джуссани, Л. Религиозное Чувство. «Путь». Книга первая / Л. Джуссани; пер. с ит. Е. Глинкой. — М.: Христианская Россия, 2000. — 193 с.

46. Джуссани, Л. У истоков христианского притязания. «Путь». Книга вторая / Л. Джуссани; пер. с ит. Н. Тюкаловой. — М.: Христианская Россия, 2010. — 151 с.

47. Guardini, R. La visione cattolica del mondo / R. Guardini; a cura di S. Zucal. — Brescia: Morcelliana, 2018. — 101 p.
48. Guardini, R. Appunti per un'autobiografia. Editi dall'*opus postumum* a cura di Franz Henrich / R. Guardini; trad. G. Penati. — Brescia: Morcelliana, 1986. — 165 p.
49. Guardini, R. Dante / R. Guardini; trad. M.L. Maraschini, A.S. Balestrieri. — Brescia: Morcelliana, 2008. — 392 p.
50. Balthasar, H.U. von. The Glory of the Lord / H.U. von Balthasar. — San Francisco: Ignatius Press, 1991. — Vol. 5: The Realm of Metaphysics in the Modern Age. — Kindle Editon.
51. Dostoevskij, F.M. I demoni; Taccuini per «I demoni» / F.M. Dostoevskij; a cura di E. Lo Gatto. — Firenze: Sansoni, 1958. — 1269 p.

Исследования

52. Аверинцев, С.С. О книге Гвардини «Конец Нового времени» / С.С. Аверинцев // Современные концепции культурного процесса на Западе. — М.: ИНИОН АН СССР, 1976. — С. 184–207.
53. Аверинцев, С.С. Между средневековой философией и современной реальностью / С.С. Аверинцев // Жильсон, Э. Избранное / Э. Жильсон. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. — С. 471–488.
54. Адам, К. Иисус Христос / К. Адам — Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. — 368 с.
55. Алоэ, С. Достоевский в итальянской критике / С. Алоэ // Достоевский: материалы и исследования. — 2013. — Т. 20. — С. 3–24.
56. Антоний (Храповицкий), митр. Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения / митр. Антоний (Храповицкий) — посмерт. изд.; под ред. и с предисл. архиепископа Никона (Рклицкого). — Montreal: Изд. Северо-Амер. и Канад. епархии, 1965. — 311 с.

57. Афанасий Александрийский, святитель. На ариан слово первое / святитель Афанасий Александрийский // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского: в 4 ч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. — Ч. 2. — 495 с.

58. Бакши, Н.А. Взаимодействие художественного и религиозного дискурсов: на материале немецкоязычных литератур Германии, Австрии и Швейцарии в послевоенный период (1945—1955): автореф. дис. ... док-ра филол. наук: 10.01.08 / Н.А. Бакши. — М., 2016. — 33 с.

59. Бакши, Н.А. Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945–1955). / Н.А. Бакши — М.: Язык славянской культуры, 2013. — 416 с.

60. Бахтин, М.М. Собр. Соч.: в 7 т. / М.М. Бахтин; Ин-т мировой лит. им. М. Горького Российской акад. наук — М.: Русские словари, 2000. — Т. 2: Проблемы творчества Достоевского, 1929; Статьи о Л.Толстом, 1929; Записи курса лекций по истории русской литературы, 1922–1927. — 798 с.

61. Бахтин, М.М. Собр. Соч.: в 7 т. / М.М. Бахтин; Ин-т мировой лит. им. М. Горького Российской акад. наук — М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. — Т. 6: Проблемы поэтики Достоевского, 1963: Работы 1960-х-1970-х гг. — 799 с.

62. Бахтин, М.М. Собр. Соч.: в 7 т. / М.М. Бахтин; Ин-т мировой лит. им. М. Горького Российской акад. наук — М.: Языки славянских культур, 2010. — Т. 4 (2): «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965). «Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура)» (1940, 1970). Комментарии и приложение. — 752 с.

63. Бердяев, Н. Миросозерцание Достоевского / Н. Бердяев — М.: Захаров, 2001. — 171 с.

64. Богданова, О.А. Миф Достоевского в России и Германии 1920-х годов: перипетии и парадоксы культурного трансфера / О.А. Богданова // *Mundo Eslavo: Journal of Slavic Studies*. — 2017. — № 16. — С. 9–18.

65. Богданова, О.А. Федор Достоевский в немецких издательских проектах первой половины XX века («Piper-Verlag») / О.А. Богданова // *Русская литература в зеркалах мировой культуры: рецепция, переводы, интерпретации* / Ред.-сост. М.Ф. Надъярных, В.В. Полонский; Отв. ред. А.Б. Куделин; Предисловие от ред.-ции. — М.: ИМЛИ РАН, 2015. — С. 800–848.

66. Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. — М.: ИМЛИ РАН, 2021. — 416 с.

67. Борисова, В.В. Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: история и типология понимания / В.В. Борисова // *Достоевский и мировая культура. Филологический журнал*. — 2018. — № 4. — С. 194–200.

68. Булгаков, С.Н. Русская трагедия (1914) / С.Н. Булгаков // Булгаков, С.Н. Тихие думы: Из статей 1911–15 гг. / С.Н. Булгаков. — факс. изд., перепеч. с изд.: М.: Изд. Лемана и Сахарова, 1918. — Paris: YMCA-press, 1976. — С. 1–31.

69. Гачева, А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев) / А.Г. Гачева. — М.: ИМЛИ РАН, 2004. — 637 с.

70. Гвардини, Р. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность / Р. Гвардини; пер. с нем., вст. статья А.В. Перцева; пер. стихов С.И. Пургина — СПб.: Наука, 2015. — 490 с.

71. Гвардини, Р. Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон» / Р. Гвардини; пер. с нем. И.П. Стребловой. — СПб.: Владимир Даль, 2018. — 385 с.

72. Гуеррьеро, Э. Ханс Урс фон Бальтазар / Э. Гуеррьеро; пер. с нем. Ю. Ромашев — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. — 327 с.

73. Гумбрехт, Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Х.У. Гумбрехт; пер. с англ. С. Зенкина. — 2-е изд. — М.: Новое литературное обозрение, 2024. — 184 с.

74. Дель Аста, А. Между эстетизмом и утилитаризмом. Принципы новой логики у Достоевского / А. Дель Аста // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. — 2019. — № 4. — С. 140–159.

75. Десницкий, А.С. Введение в библейскую экзегетику / А.С. Десницкий; Правосл. Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, Ин-т востоковедения Российской акад. наук, Ин-т пер. Библии. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 416 с.

76. Джексон, Р.Л. Речь Алеши у камня: «целая картина» / Р.Л. Джексон // Проблемы исторической поэтики. — 2005. — Т. 7. — Режим доступа: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2668> (дата обращения: 11.11.2024).

77. Дживоне, С. Достоевский и Ницше в толковании Луиджи Парейсона / С. Дживоне; предисл. и коммент. С.М. Капилупи // Acta Eruditorum. — 2021. — № 38. — С. 54–56.

78. Дзоффоли, С. Интерпретация современного антропологического кризиса в творчестве Л. Джуссани / Дзоффоли С. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. — 2017. — Вып. 69. — С. 87–104.

79. Документы II Ватиканского Собора. / пер. А. Коваль. — М.: Паолине, 2004. — 710 с.

80. Дудкин, В.В., Азадовский, К.М. Достоевский в Германии / В.В. Дудкин, К.М. Азадовский // Ф.М. Достоевский: Новые материалы и исследования. — М.: Наука, 1973. — Т. 86. — С. 659–740.

81. Захаров, В.Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества / В.Н. Захаров. — М.: Индрик, 2013. — 456 с.

82. Захаров, В.Н. О христианском значении основной идеи творчества Достоевского / В.Н. Захаров // Достоевский и мировая культура. Альманах. — 1994. — № 2. — С. 5–13.

83. Изер, В. Процесс чтения: феноменологический подход / В. Изер // Современная литературная теория. Антология / сост. И.В. Кабанова. — М.: Флинта: Наука, 2004. — С. 201–225.

84. Ингарден, Р. Исследования по эстетике / Р. Ингарден; пер. с польск. А. Ермилова и Б. Федорова. — М.: Изд-во Иностранной литературы, 1962. — 572 с.

85. Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф.М. Достоевского / преподобный Иустин (Попович). — Минск: Изд. Д.В. Харченко, 2007. — 312 с.

86. Капилупи, С. Достоевский, Италия и католицизм: три возможные перспективы / С. Капилупи // Достоевский и мировая культура. Альманах. — 2007. — № 23. — С. 175–194.

87. Касаткина, Т.А. «Мы будем — лица...» Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского / Т.А. Касаткина; отв. ред. Т.Г. Магарил-Ильяева. — М.: ИМЛИ РАН, 2023. — 432 с.

88. Касаткина, Т.А. «Христос вне истины» в творчестве Достоевского / Т.А. Касаткина // Достоевский и мировая культура. Альманах. — 1998. — № 11. — С. 113–120.

89. Касаткина, Т.А. Без Бога... Роман Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья 1 / Т.А. Касаткина // Три века русской литературы. Актуальные аспекты изучения. — М.; Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 2007. — Вып. 13. — С. 3–24.

90. Касаткина, Т.А. Горизонтальный храм: «поэма романа» «Идиот» / Т.А. Касаткина // Достоевский и мировая культура. Альманах. — 2001. — № 14. — С. 8–25.

91. Касаткина, Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / Т.А. Касаткина; под ред. Е.А. Тахо-Годи. — М.: Водолей, 2019. — 336 с.

92. Касаткина, Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» / Т.А. Касаткина. — М.: ИМЛИ РАН, 2004. — 480 с.

93. Касаткина, Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского / Т.А. Касаткина. — М.: ИМЛИ РАН, 2015. — 528 с. + 1 вкл.
94. Касаткина, Т.А. Характерология Достоевского / Т.А. Касаткина. — М.: Наследие, 1996. — 336 с.
95. Ковалевская, Т.В. «Если бы математически доказали вам, что истина вне Христа...»: проблема истины и зла у Достоевского и Шекспира / Т.В. Ковалевская // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2021. — Т. 14. — Вып. 12. — С. 3639–3643.
96. Криницын, А.Б. Достоевский в Германии / А.Б. Криницын // Достоевский и XX век / под ред. Т.А. Касаткиной. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — Т. 2. — С. 178–249.
97. Лосский, Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н.О. Лосский. — Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1953. — 411 с.
98. Маркетто, А. Второй Ватиканский Собор. Контрапункт к истории / А. Маркетто; пер. с ит. О. Воскобойников. — М.: Духовная библиотека, 2009. — 160 с.
99. Михайлов, П.Б. Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе / П.Б. Михайлов // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. — 2020. — Т. 4. — № 1. — С. 72–89. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2020-4-1-72-89>
100. Михайлов, П.Б. Богословские ответы на вызовы европейского утопизма: некоторые теологические программы первой половины XX в. / П.Б. Михайлов // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. — 2016. — Вып. 5 (72). — С. 86–98. <https://doi.org/10.15382/sturII201672.86-98>
101. Михайлов, П.Б. Г.У. фон Бальтазар и историческая теология / П.Б. Михайлов // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бакши, К. Толстой. — СПб.: Нестор-История, 2017. — С. 136–148.

102. Новикова, Е.Г. «Христос вне истины» и «истина вне Христа»: Ф.М. Достоевский и Н.Д. Фонвизина / Е.Г. Новикова // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2014. — № 3. — С. 143–152.
103. Новикова, Е.Г. Соня и софийность: (Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание») / Е.Г. Новикова // Достоевский и мировая культура. Альманах. — 1999. — № 12. — С. 89–98.
104. Пеги, Ш. Избранное: Проза. Мистерии. Поэзия / Ш. Пеги; пер. с фр. — М.: Русский путь, 2006. — 400 с.
105. Перцев, А.В. Данте Алигьери и принципы католического литературоведения / А.В. Перцев // Credo New. — 2019. — № 1 (97). Режим доступа: <https://credo-new.ru/archives/1609> (дата обращения 01.02.2024).
106. Подосокорский, Н.Н. «Одновременно я открыл Евангелие и Достоевского». Митрополит Сурожский Антоний о Достоевском / Н.Н. Подосокорский // Достоевский: материалы и исследования. / Отв. ред. К.А. Баршт. — СПб: Нестор-История, 2024. — Т. 24 — С. 173–196.
107. Подосокорский, Н.Н. Богословие Ф.М. Достоевского в восприятии митрополита Антония Сурожского / Н.Н. Подосокорский // Тайна присутствия: Бог в мире и человеке: IX Международная конференция по наследию митрополита Антония Сурожского 22–24 сентября 2023 г. — М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2024. — С. 116–149.
108. Проблема «реализма в высшем смысле» в творчестве Достоевского. Круглый стол // Достоевский и мировая культура. Альманах. — 2004. — № 20. — С. 43–96.
109. Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения / под ред. Т.А. Касаткиной. — М.: Наследие, 2001. — 560 с.
110. Рубцова, Н.С. Особенности визуального ряда в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» / Н.С. Рубцова // Восточно-Европейский научный вестник. — 2017. — № 2 (10). — С. 71–76.
111. Сараскина, Л.И. Влюбленный Разумихин: чуждая судьба героя второго плана.

Рассуждение в жанре апологии / Л.И. Сараскина // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. — 2024. — № 2 (26). — С. 53–82.
<https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-2-53-82>

112. Соловьев, В.С. Три речи в память Достоевского / В.С. Соловьев // Соловьев, В.С. Соч.: в 2 т. / В.С. Соловьев; сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — С. 290–323.

113. Степанян, К.А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского / К.А. Степанян. — М.: Раритет, 2005. — 512 с.

114. Степанян, К.А. Б.Н. Тихомиров. «Лазарь! гряди вон!». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении / К.А. Степанян. // Вопросы литературы. — 2006. — № 6. — С. 350–353.

115. Степанян, К.А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени / К.А. Степанян. — М.: Глобал Ком: Языки славянской культуры, 2016. — 296 с. — (Studia philologica).

116. Степанян, К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского / К.А. Степанян. — СПб.: Кирга, 2010. — 400 с.

117. Тихомиров, Б.Н. «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском / Б.Н. Тихомиров. — СПб.: Серебряный Век, 2012. — 504 с.

118. Толстая, К. Теодицея не состоялась: Иван Карамазов в «Послании к Римлянам II» Карла Барта / К. Толстая // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бакши, К. Толстой. — СПб.: Нестор-История, 2017. — С. 107–123.

119. Фадеев, М.С. Воспитательное предложение Луиджи Джуссани как преодоление воспитательного кризиса в Италии 50–60-х годов / М.С. Фадеев // Наука, образование и культура. — 2016. — № 6 (9). — С. 78–82.

120. Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века / Протоиерей П. Хондзинский. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 480 с.

121. Шестов, Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. — М.: Прогресс — Гнозис, 1992. — XVI, 304 с.

122. Шешенин, Р. «Религиозное чувство» Луиджи Джуссани: историко-богословский контекст / Р. Шешенин // Религия. Церковь. Общество. — 2018. — Вып. VI. — С. 68–90.

123. Шешенин, Р.К. Богословская антропология перед христианской вестью: К. Ранер, Х.У. фон Бальтазар и Л. Джуссани / Р.К. Шешенин // Теоэстетика. Зов красоты / под ред. А.М. Гагинского, Д.В. Хлебникова. — М: Академический проект, 2020. — С. 81–104.

124. Шульц, М. «Он оставил нам пыл и цитатку». К рецепции Достоевского швейцарскими богословами / М. Шульц // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Сборник статей / под ред. Н. Бакши, К. Толстой. — СПб.: Нестор-История, 2017. — С. 92–106.

125. Эко, У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / У. Эко; пер. с англ. и итал. С. Серебряного. — СПб.: Симпозиум, 2007. — 502 с.

126. Эон. Альманах старой и новой культуры / РАН. ИНИОН. Центр гуманитарных науч.-информ. исслед. Отдел культурологии; отв. ред. Р.А. Гальцева, 2009. — Вып. 9: Романо Гвардини. Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского; Конец Нового времени. Попытка найти свое место. — 300 с.

127. Adam, K. Jesus Christus / K. Adam. — Augsburg: Haas & Grabherr, 1934. — 325 S.

128. Alberto, S. Dostoevskij letto da un cattolico / S. Alberto // La Nuova Europa. — 2012. — № 4 (364). — Pp. 5–9.

129. Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii secundum Lucan [CSEL] / Ambrosius Mediolanensis. — Österreichische Akademie der Wissenschaften (ÖAW), 1902. — 590 p.
130. Ballarini, M. Teologia e Letteratura / M. Ballarini. — Brescia: Morcelliana, 2015. — 218 p.
131. Baroncini, F. Tiepidi... mai! Introduzione ad alcuni capolavori della letteratura cristiana / F. Baroncini. — Milano: Rizzoli, 2024. — 300 p.
132. Barsotti, D. Cristianesimo Russo / D. Barsotti. — Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2017. — 275 p.
133. Bolognesi, A. Trasfigurazione. La vocazione ecumenica di Divo Barsotti / A. Bolognesi. — Villa Verrucchio (RN): Pazzini, 2024. — 384 p.
134. Borghesi, M. Introduzione / M. Borghesi // de Lubac, H. Il dramma dell'umanesimo ateo / H. de Lubac; trad. L. Ferino. — Brescia: Morcelliana, 2016. — Pp. I-VII.
135. Capilupi, S.M. Dostoevskij e il Cattolicesimo: memorie da un dialogo culturale / S.M. Capilupi // Ricerche Slavistiche. — 2012. — № 10 (56). — Pp. 75–98.
136. Carrón, J. «Un uomo colto, un europeo dei nostri giorni può credere, credere proprio, alla divinità del Figlio di Dio, Gesù Cristo?» Esercizi degli universitari di Comunione e Liberazione, Rimini, Dicembre 2009 / J. Carrón // Suppl. Tracce. — 2010. — № 1. — 47 p.
137. Carrón, J. Gli occhi amici / J. Carrón // Kasatkina, T. È Cristo che vive in te. Dostoevskij. L'immagine del mondo e dell'uomo: l'icona e il quadro / T. Kasatkina; trad. E. Mazzola. — Castel Bolognese: Itaca, 2012. — Pp. 4–6.
138. Castangia, L. Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Dottorato di ricerca in Studi filologici e letterari / L. Castangia. — Università degli studi di Cagliari. 2011. — 491 p. Режим доступа: https://iris.unica.it/retrieve/handle/11584/265909/344309/PhD_LuigiCastangia.pdf (дата обращения: 24.01.2024).

139. Castelli, F. Divo Barsotti esegeta di Leopardi e Dostoevskij / F. Castelli // Don Divo Barsotti: le tracce di un carisma — Settignano, Firenze: Comunità dei figli di Dio, 2008. — Pp. 71–92.
140. Cerco Dio Solo: Omaggio a Divo Barsotti / a cura di S. Tognetti. — Settignano: Comunità dei figli di Dio, 1994. — 370 p.
141. Congar, Y.M.-J. Chrétiens désunis. Principes d'un "Œcuménisme" catholique / Y.M.-J. Congar. — Paris: Cerf, 1937. — 401 p.
142. Congar, Y.M.-J. Jalons pour une théologie du laïcat / Y.M.-J. Congar. — Paris: Éditions du Cerf, 1954. — 683 p.
143. De Lubac, H. Memoria intorno alle mie opere. Sezione nona: Varia / H. de Lubac // De Lubac, H. Opera omnia / H. de Lubac; a cura di E. Guerriero. — Jaca Book: Milano, 1992. — Vol. 31. — 496 p.
144. Doninelli, L. Introduzione / L. Doninelli // Dostoevskij, F.M. I capolavori / F.M. Dostoevskij. — Milano: Garzanti, 2015. — Kindle Edition.
145. Eco, U. Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi / U. Eco. — Milano: Bompiani, 1979. — 239 p.
146. Fiaschi, C. Dostoevskij, la passione per Cristo / C. Fiaschi // Divo Barsotti. Poesia e contemplazione. — Panzano in Chianti (FI): Comunità di San Leolino, 2008. — Pp. 141–178.
147. Filonenko, A. La riscoperta del rapporto tra don Giussani e l'Ortodossia / A. Filonenko // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. — Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. — Pp. 307–325.
148. Gerl-Falkovitz, H.-B. Romano Guardini. La vita e l'opera / H.-B. Gerl-Falkovitz; a cura di S. Zucal. — Brescia: Morcelliana, 2018. — 528 p.
149. Givone, S. Prefazione / S. Givone // Barsotti, D. Dostoevskij. La passione per Cristo / D. Barsotti. — Milano: San Paolo, 2018. — Pp. 5–9.

150. Gumbrecht, H.U. Production of Presence. What Meaning Cannot Convey / H.U. Gumbrecht. — Stanford: Stanford University Press. — 200 p.
151. Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij — Milano: La Casa di Matriona, 1991. — 228 p.
152. Ingarden, R. Das Literarische Kunstwerk / R. Ingarden. — Tübinge: Max Niemeyer Verlag, 1972. — 455 S.
153. Iser, W. Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung / W. Iser. — Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1976. — 358 S.
154. Jens, W., Küng, H. Dichtung und Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka / W. Jens, H. Küng. — München: Piper, 1988. — 327 S.
155. Jerumanis, A.-M. L'impegno del cristiano nel mondo secondo Luigi Giussani e Hans Urs von Balthasar / A.-M. Jerumanis // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. — Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. — Pp 219–242.
156. Kasatkina, T. Christ lives in you. Dostoevsky. The Image of the World and of Man: Icons and Paintings / T. Kasatkina; preface by J. Carrón, translated by M. Corrigan. — Castel Bolognese: Itaca. 2012. — 110 p.
157. Maiolini, R. La teologia è un romanzo? Il rapporto tra teologia e letteratura alla luce della proposta di E. Salmann / R. Maiolini // SANCTA MORUM ELEGANTIA. Stili e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann / a cura di G. De Candia, P. Nouzille. — Roma: Studia Anselmiana, 2018. — Pp. 281–297
158. Maspero, G. “Non più s’inventan gli uomini, ma sono”. Cristocentrismo letterario e introduzione alla realtà secondo don Giussani / G. Maspero // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. — Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. — Pp. 389–420.
159. Moeller, Ch. Sagesse grecque et paradoxe chrétien. / Ch. Moeller. — Tournai; Paris: Casterman, 1948. — 378 p.

160. Müller, J. Dostojewski. Ein Charakterbild / J. Müller. — Strassburg, München: Carl Bongard, 1903. — 196 S.
161. Narvaja, J.L., S.I. Il concetto “mitico” di popolo. Papa Francesco lettore di Dostoevskij / J.L. Narvaja // Dostoevskij. Gli scritti della Civiltà Cattolica. — Roma: La Civiltà Cattolica, 2021. — Pp. 92–104.
162. Niebuhr, R. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation: In 2 vols. / R. Niebuhr. — London; New York, 1943. — 2 vols.
163. Nori, P. Sanguina ancora. L’incredibile vita di Fëdor M. Dostojevskij / P. Nori — Mondadori, 2021. — Kindle Edition.
164. Pareyson, L. Dostoevskij: Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa / L. Pareyson. — Torino: Einaudi, 1993. — 255 p.
165. Pareyson, L. Lezione prima. Libertà e situazione / L. Pareyson // Pareyson, L. Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza. / L. Pareyson. — Torino: Giulio Einaudi Editore, 1995. — Pp. 7–23.
166. Prosperi, P. La santità del laico nel pensiero di Luigi Giussani e Divo Barsotti / P. Prosperi // Tracce – Litterae Communionis. — Giugno 2006. — № 6. — Pp. 124–134.
167. Przywara, E. Pascal und Dostojewski / E. Przywara // Stimmen Zeit. — 1936. — T. 130. — S. 56–60.
168. Ratzinger, J. Glaube und Zukunft / J. Ratzinger. — München: Kösel-Verlag, 1970. — 131 S.
169. Rimoli, E. Libertà alla prova. Commento teologico alla Leggenda del Grande Inquisitore / E. Rimoli. — Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2015. — 244 p.
170. Sala, R. Dialettica dell’antropocentrismo. La filosofia dell’epoca e l’antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e compimenti / R. Sala. — Milano: Edizioni Glossa, 2002. — 464 p.
171. Salvestroni, S. Dostoevskij e le svolte teologiche del ’900 / S. Salvestroni // Protestantesimo. — 2000. — № 55. — C. 168–204.

172. Sapegno, N. Disegno storico della letteratura italiana / N. Sapegno. — Firenze: La Nuova Italia, 1974. — 802 p.
173. Savorana, A. Vita di don Giussani / A. Savorana. — Milano: Rizzoli, 2013. — 1351 p.
174. Scholz-Zappa, M. Romano Guardini e Luigi Giussani / M. Scholz-Zappa // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. — Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. — Pp. 193–216.
175. Schult, M. «Vor allem dürfen wir Dostojewsky nicht litteraturmäßig auffassen». Stationen theologischer Dostoevskij-Deutung im deutschen Sprachraum / M. Schult // Dostoevsky Monographs. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. — Вып 6: Достоевский и христианство / под ред. Жорди Морильяса. — С. 163–193.
176. Schult, M. Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis / M. Schult. — Göttingen; Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. — 502 S.
177. Servais, J. Don Giussani, Henri de Lubac e la “Nouvelle Théologie” / J. Servais // Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica / a cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Trombolini. — Lugano-Siena: Cantagalli, 2018. — Pp. 177–191.
178. Spadaro, A. Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco / A. Spadaro // Papa Francesco. Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999–2013) / Papa Francesco. — Milano: Rizzoli, 2016. — Pp. XV–XVI.
179. Taylor, Ch. A Secular Age / Ch. Taylor. — Cambridge, Mass. and London, Eng.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. — 887 p.
180. Tischner, J. Filozofia Dramatu / J. Tischner. — Paris: Éditions du Dialogue, 1990. — 273 p.
181. Wolton, D. Pape François. Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société. Un dialogue inédit / D. Wolton. — Paris, 2017. — 384 p.

182. Žak, L. «Il Romanzo Come Teologia». Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij / L. Žak // Abitare il mistero / a cura di F. Bergamino. — Roma: Edizioni Santa Croce, 2017. — Pp. 17–48.

183. Zucal, S. Introduzione / S. Zucal // Guardini, R. Il mondo religioso di Dostoevskij / R. Guardini. — Brescia: Morcelliana, 2022. — Pp. 7–55.

184. Zucal, S. Romano Guardini e il Cristo silenzioso dell'apostata / S. Zucal // Il Grande Inquisitore: attualità e ricezione di una metafora assoluta / a cura di R. Badii, E. Fabbri. — Milano; Udine: Mimesis, 2013. — Pp. 159–168.

185. Zucal, S. Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno: un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche / S. Zucal. — Urbino: Quattro Venti, 1990. — 505 p.

Словари, энциклопедии

186. Аверинцев, С.С. София — Логос. Словарь / С.С. Аверинцев; под. ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. — Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — 912 с.

187. Аверинцев, С.С. Гвардини, Романо / С.С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. — 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. — Т. 1. — С. 487.

188. Хюбшер, А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века / А. Хюбшер; пер. с нем. И.А. Саца. — М.: Изд-во ЦТР МГП ВОО, 1994. — 313 с.

189. Enciclopedia del cristianesimo. — Novara: De Agostini, 1997. — 704 p.

Электронные ресурсы

190. Боровик, А. Путеводитель ко Христу для не читавших Евангелия. Беседа о Достоевском с культурологом Татьяной Касаткиной [электронный ресурс] /

А. Боровик. — Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/87599.html> (дата обращения: 01.02.2024).

191. Джуссани, Л. Признать Христа. Размышление во время духовных упражнений студентов из «Общения и освобождения» (Римини, 10 декабря 1994 г.), опубликованное в книге: L. Giussani. Il tempo e il tempio. Dio e l'uomo. Milano: Bur, 2014. Р. 37–74 [электронный ресурс] / Л. Джуссани. — Режим доступа: <https://ru.clonline.org/cm-files/2022/03/02/признать-христа.pdf> (дата обращения: 11.11.2024).

192. Касаткина, Т.А. «Тоже ведь мать была!» Как построена сцена в госпитале в «Записках из Мертвого дома». Доклад на XIX Международных юношеских чтениях «Произведения Ф.М. Достоевского в восприятии читателей XXI века». Старая Русса, 20.04.2017 [электронный ресурс] / Т.А. Касаткина. — Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=5rc1dyuNzIU> (дата обращения: 18.01.2024).

193. Касаткина, Т.А. VII Летняя школа о романе «Бесы» в Сестоле (Италия). 19–24 июля 2019 г. [электронный ресурс] / Т.А. Касаткина. — Режим доступа: <https://philologist.livejournal.com/11088620.html> (дата обращения: 11.11.2024).

194. Касаткина, Т.А. Каталог выставки «Живет в тебе Христос». [электронный ресурс] / Т.А. Касаткина. — Режим доступа: <https://t-kasatkina.livejournal.com/74770.html> (дата обращения: 24.01.2024).

195. Франциск. Ласка милосердия. Обращение Святейшего Отца Франциска к движению «Общение и освобождение». Площадь Святого Петра, 7 марта 2015 г. [электронный ресурс] / Франциск. — Режим доступа: <https://ru.clonline.org/archive/the-movement-and-the-popes/laska-miloserdiya-obrashchenie-franciska-k-obshcheniyu-i-osvobozhdeniyu> (дата обращения: 11.11.2024).

196. Франциск. Энциклика «Lumen Fidei» Епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам [электронный ресурс] / Франциск. — Режим доступа:

https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_ enciclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 21.01.2024).

197. Что такое CL. Христианское предложение как увлекательный жизненный путь [электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://ru.clonline.org/cl> (дата обращения: 11.11.2024).

198. “Nulla di ciò che è umano mi è estraneo. Luigi Giussani e la letteratura”. Speaker: S.E. Mons. Massimo Camisasca, vescovo emerito di Reggio Emilia; Giancarlo Cesana, professore onorario di Igiene Generale e applicata, Università Milano Bicocca. Introduce Francesco Ferrari, sacerdote della Fraternità San Carlo Borromeo. 22 agosto 2024 [электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=5LTMnfYHs_A (дата обращения: 05.11.2024).

199. Benedetto XVI. Convegno promosso dalla fondazione “Romano Guardini” di Berlino sul tema “Eredità spirituale e intellettuale di Romano Guardini”. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI [электронный ресурс] / Benedetto XVI. — Режим доступа: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101029_fondazione-guardini.html (дата обращения: 21.01.2024).

200. Carrón, J. La sfida del vero dialogo dopo gli attentati di Parigi. 13.02.2015 [электронный ресурс] / J. Carrón. — Режим доступа: <https://it.clonline.org/news/attualit%C3%A0/2015/02/13/la-sfida-del-vero-dialogo-dopo-gli-attentati-di-parigi> (дата обращения: 18.01.2024).

201. Francesco. Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana. Discorso del Santo Padre. Cattedrale di Santa Maria del Fiore, Firenze. Martedì, 10 novembre 2015 [электронный ресурс] / Francesco. — Режим доступа: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html (дата обращения: 18.01.2024).

202. Francesco. Riscoprire il Vaticano II per affrontare insieme il futuro / Francesco // Vatican News [электронный ресурс]. — Режим доступа:

<https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2022-09/papa-riscoprire-vaticano-ii-libro-roncallimalnati-concilio.html> (дата обращения: 18.01.2024).

203. Giussani, L. Nella fedeltà al magistero abbiamo sempre voluto portare la gente a scoprire come Cristo è presenza [электронный ресурс] / L. Giussani. — Режим доступа: <https://it.clonline.org/archivio/luigi-giussani/santit%C3%A0> (дата обращения: 27.01.2024).

204. Il Papa: prepararsi al Giubileo riprendendo tra le mani i testi del Concilio // Vatican News [электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2023-02/papa-francesco-introduzione-quaderni-concilio-giubileo-2025.html> (дата обращения: 18.01.2024)

205. Ivereigh, A. Il papa confinato. Intervista a papa Francesco [электронный ресурс] / A. Ivereigh // La civiltà cattolica. — 8 Aprile 2020. — Режим доступа: <https://www.laciviltacattolica.it/news/il-papa-confinato-intervista-a-papa-francesco/> (дата обращения: 18.01.2024).

206. Lambrechts, A. Cristo o la verità? Alle origini del Credo di Dostoevskij [электронный ресурс] / A. Lambrechts. — Режим доступа: <https://www.lanuovaeuropa.org/letteratura/2017/01/04/cristo-o-la-verita-alle-origini-del-credo-di-dostoevskij/> (дата обращения: 03.01.2024).

207. Paolo VI. Udienza generale. Mercoledì, 27 agosto 1969 [электронный ресурс] / Paolo VI. — Режим доступа: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690827.html (дата обращения: 18.01.2024).

208. Paolo VI. Ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II. Allocuzione del Santo Padre Paolo VI. Martedì, 7 dicembre 1965 [электронный ресурс] / Paolo VI. — Режим доступа: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html (дата обращения: 18.01.2024).

209. Ratzinger, J. Celebrazione delle esequie di mons. Luigi Giussani. Omelia. Duomo di Milano. 24 febbraio 2005 [электронный ресурс] / J. Ratzinger. — Режим доступа: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050224_homily-giussani_it.html (дата обращения: 27.01.2024).

210. Scritti.luigigiussani.org [электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.scritti.luigigiussani.org/> (дата обращения: 18.05.2021).

211. Spadaro, A. Così scrivo le mie omelie ispirandomi a Dostoevskij [электронный ресурс] / A. Spadaro // Corriere della Sera — 11 Novembre 2016 — Режим доступа: https://www.corriere.it/cronache/16_novembre_09/cosi-scrivo-mie-omelie-spadaro-papa-francesco-4a9f82be-a6be-11e6-b4bd-3133b17595f4.shtml (дата обращения: 18.01.2024).

212. Vivere sempre intensamente il reale. Appunti dagli interventi di Davide Prosperi e Julián Carrón alla Giornata d’inizio anno degli adulti e degli studenti universitari di Cl. Mediolanum Forum, Assago (Milano), 1° ottobre 2011 [электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://it.clonline.org/news/attualit%C3%A0/2011/10/05/vivere-sempre-intensamente-il-reale> (дата обращения: 05.11.2024).