

УДК 141.1

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ЭТИКЕ И ЭСТЕТИКЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

© 2013 г.

Г.Н. Мехед

Институт философии РАН, Москва

mekhed_gleb@mail.ru

Поступила в редакцию 15.02.2013

Анализируется своеобразие художественно-философского метода Достоевского, направленного на исследование внутреннего мира человека, его нравственной свободы и морального совершенствования; подчеркивается единство эстетической и этической философии Достоевского, которое наиболее заметно выразилось в образе Христа как идеале телесно- и духовно-совершенной личности.

Ключевые слова: проблема человека, этика, эстетика, красота, свобода, Ф.М. Достоевский.

Миросозерцание Достоевского было, несмотря на его синтетичность и многоаспектность, сосредоточено на главной для него проблеме – проблеме человека. Именно сквозь антропологическую призму Достоевский рассматривает и этические, и эстетические, и социально-философские проблемы. Для Достоевского важно не построить отвлеченную онтологическую схему и затем пытаться вписать в эту схему человека, а осмыслить и осознать человеческое существо, человеческое бытие в самых сокровенных его мыслях, думах, чувствах. Для него человек – это всегда конкретная, уникальная личность. Чисто в литературном отношении подобный персонализм означал тщательную проработку характеров героев и, что еще более важно, их оправдание, самоидентификацию, что и дало Бахтину основание называть романы Достоевского полифоническими.

Идет ли речь о мотивации преступления или о судьбе нигилиста, Достоевский везде старается отыскать и исследовать глубинные истоки человеческой души. И, с точки зрения мыслителя, единственным адекватным методом исследования человека может быть только художественно-эстетическое постижение. Посредством образов и метафор, посредством определенных модельных ситуаций и сюжетных ходов происходит у Достоевского движение идей. Создание подобной эстетической схемы мышления, подобного, не побоимся этого слова, метода философствования, — новаторство Достоевского. И если Бахтин отмечает новаторство Достоевского в создании новой романной формы [1], то справедливо будет отметить и новаторство Достоевского в создании новой формы философствования.

Подобный метод позволяет Достоевскому исследовать глубины человеческого сознания и психики, не отрываясь непосредственно от человека, не прибегая к объективации, чреватой потерей конкретного предмета и воспарением в заоблачные метафизические дали, и не превращая человека в некий абстрактный трансцендентальный субъект, препарированный и методично разложенный на элементы. Метод Достоевского позволяет философствовать как бы изнутри субъекта, все время находясь на стороне субъекта, а не объекта. Достоевский не любил отвлеченных «систем», потому что любая метафизика «загоняет» человека в определенные концептуальные рамки: «...до того человек пристрастен к системе и отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слухом не слышать, только чтоб оправдать свою логику» [2, с. 112].

Важной особенностью подобного метода философствования является преодоление чисто утилитарного отношения к языку, которое до сих пор бытует среди философов, несмотря на все успехи и старания лингвистической философии в XX веке. Метаязык, разрабатываемый Достоевским, совершенно не похож на тот метаязык, который пытались изобрести с нуля логические позитивисты. Не похож он и на метаязык Хайдеггера, издевательски высмеянный логическими позитивистами. Говоря об антропологическом повороте в творчестве Достоевского, следует указать именно на его приверженность художественному, а не научному или публицистическому стилю. Использование им развитой системы тропов и метафор может быть рассмотрено как попытка создания своеобразного мета-

языка, гораздо более подходящего для описания и обсуждения этических и эстетических проблем. И это наделяет философско-литературный метод Достоевского потрясающей универсальностью, которая позволяет ему достаточно успешно и адекватно исследовать сложный внутренний мир человека.

Достоевский не моделирует искусственную ситуацию, проецирующую какую-то абстрактную идею на реальную жизнь, а исходит из конкретности морального сознания, его погруженности в свой жизненный мир. Как отмечает В.Г. Безносов, «художественное воображение как способ познания имеет неоспоримую ценность для развития этической теории, поскольку в художественном творчестве этические идеи как бы проходят испытание через предметно-личностное и конкретно-ситуационное воплощение» [3, с.7].

На первый взгляд, подобный антропологический поворот, конечно, предполагает отказ от выстраивания некой претендующей на абсолютность метафизической теории. Даже не просто отказ, а активную деконструкцию и высмеивание любых попыток построения подобной теории. Но на самом деле Достоевский не принимает лишь той метафизики, которая исходит не из человека, а из некой абстрактной идеи. После деконструкции старой метафизики Достоевский выстраивает новую метафизику изнутри субъекта, предвосхищая экзистенциальную философию более чем на полвека. Но что же в таком случае позволяет удержаться от деградации в этический релятивизм и даже нигилизм, как это произошло с софистами и их философскими потомками, к самым ярким из которых, вероятно, можно отнести фигуру Ницше?

Мировоззрение Достоевского в значительной степени религиозно. Однако при этом необходимо сделать две важные оговорки, которые во многом смягчают бескомпромиссность религиозной позиции: 1) в центре всей онтологической композиции находится все-таки не Бог, а Человек, точнее – Богочеловек; 2) религиозная вера трактуется Достоевским не просто как верование, но скорее как диалектическое единство веры и сомнения. Последнее обстоятельство вплотную приближает подход Достоевского к концептуальной наброску религиозного экзистенциализма у Кьеркегора.

Вера в Бога, постоянно проходящая через искушение сомнением, представляется Достоевскому единственной адекватной формой религиозного существования для человека. В слепой, бездумной вере, вере-обожании присутствует оттенок наивности и несерьезности. В сомнении

же, в постоянном борении с самим собой и смирении своего рассудка заложен мощнейший очищающий элемент, позволяющий не утратить рациональную почву. И здесь следует отметить, что, конечно же, в итоге противоборства веры и сомнения побеждает именно вера. Достоевский предпочитает оставаться с Христом, а не с математической истиной именно потому, что Христос прекрасен как идеал человека. В этом проявляется присущий Достоевскому своеобразный эстетизм. И именно Христос является смысловым центром эстетики и этики Достоевского. В нем в равной мере воплощена красота внешняя, телесная и красота внутренняя, духовная, но первая полностью затмевается светом красоты внутренней, светом богочеловеческой полноты.

Как известно, Достоевскому, точнее, главному герою его романа, князю Мышкину, принадлежат слова о том, что красота спасет мир. Красота играет в художественном мире Достоевского огромную роль. Красота, прекрасное, раскрывается в романах писателя как специфически человеческая область бытия, как арена борьбы между Богом и Дьяволом. И в этой отсылке к чисто манихейскому двуумвираду содержится важная особенность подхода Достоевского к теме прекрасного и к эстетическому вообще. Как в Христе на первый план выходит, а точнее, высвечивается красота духовная, так и в прекрасном как категории эстетики на первый план выходит этическое. Телесное, красивое подчинено у Достоевского прекрасному – в древнегреческом понимании этого слова, как преобладанию духовного над телесным, руководству духа над телом.

Именно поэтому такой шок вызвала у Достоевского, а затем у князя Мышкина увиденная им в доме Рогожина картина Гольбейна «Мертвый Христос», изображающая не победу духа над тленом, но как раз обратное. В этой картине опытный глаз Достоевского-художника увидел полное истощение в европейской цивилизации того, что Гумилев позднее назовет пассионарностью. Мертвый Христос символизирует распад, разложение и победу тления. А тление – это всегда разрушение, распад целности на элементы, и прежде всего – распад тела. Однако Христос, как говорилось выше, для Достоевского был идеалом человека, и именно потому, что он своей победой над смертью символизирует единение духа, души и тела; в своей вселенской любви ко всей твари Иисус показал путь ко спасению. И этот путь – не избавление от страданий, но любовь и сострадание несмотря на страдание. Счастье заключено в самой добродетели, любви. Именно посредством любви, связывающей этико-деонтологическую сферу бытия чело-

века с эстетико-эротической и преодолевающей таким образом внутреннюю разорванность и конфликт альтруистического с эгоистическим (потому что в любви эта дихотомия упраздняется – альтруистическое становится одновременно эгоистическим, так как страдание другого переживается сильнее, чем собственная боль), достигается обновление личности, ее целостность.

Как отмечает Н. Живолупова, «прекрасность» человека, дарящая счастье другим, возможна в этом рассуждении писателя лишь при слиянии интеллектуального, душевного и телесного: “ума Вольтера”, “чувствительности Руссо”, “обольстительности Дон Жуана”. <...> В художественной антропологии Достоевского в это время появляется тип внутренне цельного человека, религиозного мыслителя и подвижника – это Макарь Долгорукий в романе «Подросток» и старец Зосима в последнем романе» [4, с. 94]. В итоге уже в 60-е годы Достоевский находит идеал человека в образе Христа, в котором гармонично синтезированы идеи Добра, Истины и Красоты. Внутренний разлад, рождающийся в несоответствии этому недостижимому идеалу, изображается Достоевским как выпячивание какого-либо элемента триады тело-душа-разум в ущерб остальным. Так, у «подпольного» человека гипертрофировано разумное, рациональное начало, а телесное, наоборот, настолько безобразно, что он ненавидит свой облик. У героя повести «Село Степанчиково и его обитатели» Фомы Фомича Опискина гипертрофировано, наоборот, телесное начало, что приводит к целому ряду комических ситуаций.

Для Достоевского по-настоящему красиво и эстетично может быть лишь добро. В романе «Идиот» много раз говорится о Настасье Филипповне как о женщине необыкновенно красивой, однако красота эта чисто внешняя, внутри ее испепеляет губительный огонь нравственного сладострастия. Писанным красавцем предстает и Николай Ставрогин. Однако внешняя красота его лишь еще больше подчеркивает внутреннюю извращенность, внутренний садомазохизм.

Антиподами Настасьи Филипповны и Ставрогина выступают у Достоевского Сонечка Мармеладова и князь Мышкин. Как пишет К.Г. Исупов, «стоит нам вообразить встречу Сонечки Мармеладовой и князя Мышкина, – и мы получим ту идеальную ситуацию, которую видел своим внутренним взором Достоевский-мистик в эсхатологической перспективе теряющего дар богоподобия человечества: возврат к блаженной невинности первых людей Эдема» [5, с. 99].

Немного в стороне стоят образы Родиона Раскольникова и Ивана Карамазова. Оба пали

жертвой собственной гиперрациональности, самой своей судьбой демонстрируя трагедию ума, подавшегося искусству тотального сомнения, искусству рационалистической эстетики. Эта эстетика, так же как и эстетика тела, внешности, «красивости», является эстетикой прежде всего формы, а не содержания. Разум – это мощнейший аппарат, позволивший человеку овладеть природой, как внешней, так и собственной, своим естеством. Но именно поэтому современный человек, по Достоевскому, есть человек крайне искусственный и сконструированный, поглощенный невротической рефлексией. Негативную, развращенную, раздвоенную эстетику урбанистической цивилизации и рефлексивности, переходящей в «болезнь сознания», Достоевский синтетично выразил в образе «подпольного человека».

Поскольку разум оперирует формами и понятиями, он вносит порядок в хаос и организует первоначально пассивную и неформленную материю. Как известно, именно в правильной организации, в синтезе, в оформлении и устройстве скрывается секрет гармонии – сиречь прекрасного. А раз так, то и основным органом познания и восприятия красоты выступает именно наш разум (не рассудок, а именно разум, в кантовском понимании этого различия). Но все дело в том, что разум обязательно должен организовывать нечто, синтезировать что-то, требующее организации. Когда же он уклоняется от исполнения этих своих прямых обязанностей и начинает анализировать самого себя, выходя за пределы своих возможностей, подвергая сомнению свой аксиоматический фундамент, он утрачивает связь с реальностью и приходит к неразрешимым антиномиям, как показал И. Кант.

Именно это и происходит у Раскольникова и Ивана Карамазова. Их гипертрофированный и абстрагированный рассудок вырвался из-под самоконтроля «целого» сознания, подчинил его и стал манипулировать волей. Форма подчинила себе содержание. Как тут не процитировать подпольного человека: «Видите ли-с: рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня. <...> Что знает рассудок? Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней

есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет» [6, с. 155].

Но когда рассудок начинает анализировать самого себя, упорядочивая упорядоченное, хрупкое эстетическое равновесие между разумом и сердцем нарушается, порядок обращается в хаос. У Раскольникова совершенно перепутались нравственные идеалы с ложными химерами, выдуманными его большим разумом. Именно об этом говорит в лицо Раскольникову Порфирий Петрович: «...вы, батюшка, Родион Романович... человек еще молодой-с, так сказать, первой молодости, а потому выше всего ум человеческий цените, по примеру всей молодежи. Игривая острота ума и отвлеченные доводы рассудка Вас соблазняют-с» [7, с. 355]. Об этом же тоталитаризме рассудка говорят и постоянные намеки и отсылки на арифметику: «Одна смерть и сто жизней взамен – да ведь тут арифметика!» [7, с. 71].

Всю трагедию души, положившуюся только на свое рациональное начало в ущерб духовной жизни сердца, Достоевский выражает в образе Ивана Карамазова. Иван движим наилучшими побуждениями, однако целиком и полностью находится во власти «соблазна» разума и берется судить о вещах, которые непостижимы разумом человека. В разговоре с Алешей Иван ставит вопрос о страдании маленьких детей и теодицеи. При этом он судит чисто рациональными категориями. Он, так же как и Кант, хочет ограничить свое знание только тем, что он знает точно и определено. Об этом и говорит его рассуждение о мировой гармонии, которая, даже если восторжествует в конце времен, не убедит его в необходимости страдания, подлинного, мучительного страдания детей, которые не запятнаны никаким грехом. С одной стороны, это вполне состоятельная, даже честная моральная позиция. Как отмечает Е. Черкасова, «это показывает, что попытка оправдать мир и необходимость морального выбора только на эмпирическом или логическом основании ведет к полной победе «трехмерного мышления» над убеждениями сердца» [9, р. 18].

Однако именно Иван произносит сакраментальную формулу, ставшую роковой: «Если Бога нет, то все позволено». Иван отвергает всякую веру перед лицом голой фактичности зла. Он возмущен злом, но его рациональная или, скорее, псевдорациональная рефлексия не проникает глубже внешней формы зла, эмпирического факта его наличия. Его «евклидов» ум констатирует сам факт наличия зла, но не идет дальше этого, он как бы замирает, загнипнотизированный этим злом. Иван мечется между двумя взаимоисключающими антиномиями, будучи не способен

выйти за пределы формальной логики, однако именно это, по Канту, и предписывает практический разум. Как пишет Я.Э. Голосовкер, Иван «вообще не мог верить, потому что он хотел знать – знать то, что знанию недоступно (Кант!), чего доказать нельзя (так утверждают Зосима и Кант!), однако в чем убедиться можно (Зосима)» [9, с. 72].

Демонстрируя подобную арифметическую логику на примере некоторых своих героев, Достоевский полемизирует в том числе и с представителями утилитаристской этики, обосновывающими мораль пользой и высчитывающими формулы нравственности и счастья. Полагая максимальное счастье максимально возможным количеством людей в качестве главного императива, теоретически они ничего не противопоставили возможности «покупки счастья», оправдания средств целью. Раскольников пытался прикрыть свою тягу к «своеволию», к «самой выгодной выгоде», к «наполеонству» именно рассудочно-утилитарными соображениями, согласно которым он сможет искупить одно мелкое преступление тысячей добрых дел. Однако спасение как возврат к синтезу и духовной гармонии возможно только на пути искупительного страдания и с помощью такого персонажа, как Сонечка Мармеладова, олицетворяющая Софию, мудрую не рассудком, а сердцем.

Однако не стоит понимать антирационализм Достоевского как иррационализм в духе Ницше или возвращение к религиозному фанатизму вроде «византийства» Леонтьева. Как отмечает Н. Вильмонт, «...Достоевский, расценивая "ограниченность человеческого разума" как трагедию, как причину роковых просчетов ума и нравственного падения человека, не видел в человеке неизбежную жертву (курсив автора. – Г.М.) ограниченности его разума». И потому, отметим также эту мысль Вильмонта, «вывод, который сделал Достоевский из осознания «ограниченности» нашего разума, по сути своей не так уж разнится от вывода, сделанного Кантом» [10, с. 248]. Для Достоевского важно, чтобы моральное решение было индуцировано именно сердцем, так как абстрактная идея может соблазнить своей красотой, увлечь интеллектуальной глубиной и стать источником морального зла. Ведь с помощью первой формулировки категорического императива, выражающей лишь одну только всеобщую и необходимую логико-рассудочную форму, как указывал еще А. Шопенгауэр, можно универсализировать очень много, в том числе и злую в своей основе максиму воли. Именно поэтому Кант предлагает и вторую формулировку, утверждающую ценность человеческого суще-

ства самого по себе. Но проблема в том, что из одной только логико-теоретической формы должностования вывести конкретное нормативно-этическое содержание невозможно, связь эта остается за пределами постижения рассудка и должна быть объявлена привилегией мистической интуиции, интеллектуального созерцания.

Так и происходит у Достоевского. Опираясь на учение старцев и православного богословия, он выдвигает концепт «сердца», как символизирующего собой гармоничный союз тела, души и разума. Но интеллектуальное начало в этом союзе присутствует ничуть не меньше, чем чувственно-эмоциональное. Достоевский критикует только так называемое «евклидово мышление», пресловутую «арифметику», к которой пытаются редуцировать нравственную жизнь некоторые философы. Ведь красота возникает из гармонии и потому нравственная красота должна гармонично сочетать рациональное и эмоциональное начало.

Достоевский, как правильно указывают некоторые православные критики, в этической области был последовательным пелагианцем. Он верил, что человек – не трусливая тварь, но образ Божий. Следовательно, и знание о добре и зле, о нравственном законе природы – впечатано в человеческой душе. В письме В.А. Алексееву Достоевский отмечает: «Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове Своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу» [11, с. 521].

В известной борьбе Достоевского с оправданием человеческих преступлений влиянием среды выразилась его глубочайшая вера в имманентную свободу человека. И в этом своем высоком гуманизме Достоевский, конечно, очень сильно расходится с ретроградной частью православного сообщества, лидером которого стал позднее Леонтьев.

Однако следует помнить, что история христианской этики весьма противоречива. Издавна вся вина за зло возлагалась на свободу воли человека, его свободный выбор в пользу зла, его гордыню и его грехопадение, следствием которого явилось глубокое внедрение смертности в человеческую природу, ее «порча». Такой пози-

ции придерживался поздний Августин, и в этом за ним последовала официальная католическая и протестантская доктрина. Логично, что и моральные заповеди при таком подходе трактуются как божественные установления, благие и моральные постольку, поскольку они подкреплены авторитетом Бога. В принципе, Бог мог дать и другие по содержанию заповеди. Бог – абсолютен, а раз так, то он не может быть ограничен никакими моральными или иными соображениями; заповеди моральны не сами по себе, а в силу того, что их установил Бог. Но поскольку человек не обладает достаточным разумом и добротой, чтобы самому определять свое поведение и поступки согласно конкретному разнообразию ситуаций, то сами заповеди при таком подходе трактуются как строго ригористичные и догматичные.

В противовес такой ригористической позиции, Пелагий отстаивал идею, согласно которой человек обладает свободой воли на том основании, что способность к моральному суждению имманентна человеческому разуму. В «Послании к Димитриаде» Пелагий отстаивает понимание свободы воли, коренящейся в разуме, как конститутивного признака человечества: «Ибо в том, что имеется два разных пути, в самой свободе выбора этих двух сторон и заключается преимущество разумной души. <...> И вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла» [12, с. 597].

Позиция, очень близкая к пелагианской, действительно прослеживается в творчестве Достоевского. В «Легенде о Великом Инквизиторе», где наиболее концентрированно выражены представления Достоевского о природе человека, происходит как бы смена ракурса: фокус нашего внимания плавно смещается с теодицеи к антроподицеи. Человек, по Достоевскому, оказывается запертым в мире относительном, тварном. Однако благодаря свободе, понимаемой как способность интуитивно познавать моральный абсолют и выбирать между добром и злом, человек оказывается соединен с божественным бытием. Это единственный путь, по которому человек может пробиться к трансцендентной Истине.

Как отмечает И.И. Евлампиев [13], Достоевский разграничивает мир на относительный и абсолютный. Однако это разделение не носит непреодолимого характера. В каждом человеке присутствует абсолютное и относительное измерение, просто в ком-то больше абсолютного, в ком-то – относительного. «Здесь утверждается двоемирие, как существование противоположностей, одновременно и в их раздельности и в их

единстве: оба мира соприкасаются, оба созерцаемы в один и тот же момент, один мир переходит в другой» [9, с. 80].

Ошибка Инквизитора, так же как и Ивана Карамазова, прежде всего в том, что он отрицает наличие в своих подданных абсолютного начала. Он не допускает никакого соединения относительного с абсолютным, полагая, что это две различные, не пересекающиеся друг с другом реальности. Инквизитор оправдывает свои действия состраданием и жалостью к слабым и слабобольным людям, которые не могут вынести бремя свободы. В этом смысле утопия Инквизитора сближается с утопией социалистической. Как пишет Н. Бердяев, «религия социализма прежде всего ставит своей целью побороть свободу, свободу человеческого духа, которая рождает иррациональность жизни и неисчислимые страдания жизни. Она хочет рационализировать жизнь без остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить со свободой» [14, с. 97].

И если Христос пришел даровать свободу тем, кому она нужна, кто готов ее взять – и в каком-то смысле он пришел к «сверхчеловекам», – то Инквизитор, отнимая свободу и ограждая людей от страданий, отнимает у них единственную возможность стать полноценными людьми. Свобода, следовательно, предстает у Достоевского как имманентная человеческому сознанию категория, претендующая на то, чтобы установить мост между божественным и человеческим. Как ни парадоксально, но такая свобода у Достоевского становится возможна именно за счет автономии морального абсолюта, понимаемой однако не в формальном смысле, как у Канта, а в виде экзистенциальной личной субъектности, ориентиром для которой выступает совершенная личность – Христос.

Таким образом, нельзя считать Достоевского иррационалистом, ретроградом или религиозным фанатиком, как пытались представить его либеральные критики, но нельзя также считать его и

слепым адептом западного гуманизма, «человекобожником». Его вера – совершенно особая, эстетическая, скорее как раз рациональная. И этим она очень напоминает «уважение к нравственному закону» Канта, как единственное признаваемое им моральное чувство, поскольку оно возникает не до самого морального закона, но является его следствием. Точно так же и вера Достоевского принимает Христа не как ветхозаветного Бога, с присущим страхом и трепетом перед ним, но как эстетический символ морально совершенного человечества.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994.
2. Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Т. 5. С. 112. ПСС в 30 т. Л., 1972–1990.
3. Безносов В.Г. Проблема обоснования морали в творчестве Достоевского. Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. Л., 1982.
4. Живолупова Н. Телесность в художественной антропологии Достоевского // Достоевский и мировая культура. Выпуск 2. СПб., 1994.
5. Исупов К.Г. Трансцендентальная эстетика Достоевского // Вопросы философии. № 10. 2010.
6. Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Собр. соч. в 10 т. Т. 4. М., 1956.
7. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 10 т. Т. 5. М., 1957.
8. Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. New-York, 2008.
9. Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М., 1963.
10. Вильмонт Н. Достоевский и Шиллер. М., 1984.
11. Ф.М. Достоевский. В.А. Алексею. От 7 июня 1876. // Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 15. СПб.: Наука, 1996.
12. Пелагий. Послание к Димитриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986.
13. Евлампиев И.И. Антропология Достоевского // http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm.
14. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ, 2007.

THE PROBLEM OF HUMAN BEEING IN ETHICS AND AESTHETICS OF F.M. DOSTOEVSKY

G.N. Mekhed

The author analyzes the originality of artistic and philosophical method of Dostoevsky, aimed at the study of the inner world of man, his moral freedom and moral improvement; emphasizes the unity of aesthetic and ethical philosophy of Dostoevsky, which is most notably reflected in the image of Christ as the ideal physically and spiritually perfect personality.

Keywords: the problem of man, ethics, aesthetics, beauty, freedom, Fyodor Dostoevsky.