

DOI: 10.31860/0131-6095-2022-2-181-196

© *К. А. Баршт*

**«РУССКАЯ ПОЧВА» И «ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР».
КОНЦЕПЦИИ И. В. КИРЕЕВСКОГО В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

Иван Васильевич Киреевский был одним из самых близких Ф. М. Достоевскому мыслителей, скрытые и явные аллюзии на его тексты в значительном количестве были зафиксированы комментаторами Полного собрания сочинений писателя;¹ такие темы, как «почвенничество», идеи о «православном образовании» в его глубоком отличии от образования «западного», рассуждения о реформах Петра I, геополитические мечты о Константинополе и проч. не могут быть объяснены без обращения к творческому наследию И. В. Киреевского. Журнал братьев Достоевских «Время» (1861–1863), а затем его преемник, издание с синонимическим названием «Эпоха», постоянно касались на своих страницах тем, затронутых славянофилами.

Не исключено, что сами названия этих печатных органов, предназначенных для проведения в жизнь «почвеннической» общественно-культурной программы, связаны со звучавшей в русской периодике мыслью о наступающем времени перемен, которые имеют эпохальный характер для русской истории. Киреевский писал о наступлении времени, когда будет решен важнейший «жизненный вопрос, над всеми преобладающий, все другие в себе вмещающий, <...> об отношении Запада к тому незамеченному до сих пор началу жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира православно-словенского»,² от чего, согласно его мнению, зависит «направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений».³ В унисон с этим А. И. Герцен в своей книге «С того берега» провозглашает, что на наших глазах «наступает новая эпоха», отличительной чертой которой должно стать «свободное русское слово»;⁴ посвящая свою книгу сыну, он пророчесствует о «религии грядущего общественного пересоздания», благословляя его «на этот путь во имя человеческого разума, личной свободы и братской любви».⁵

Мысль о наступлении эпохи преобразований и глубоких изменений в социальной и духовной жизни людей является центральной в «<Объявлении о подписке на журнал „Время“ на 1861 год>», где декларируется: «Мы живем в эпоху в высшей степени замечательную и критическую. Не станем исключительно указывать, для доказательства нашего мнения, на те новые идеи и потребности русского общества, так единодушно заявленные всею мыслящею его частью в последние годы. <...> явления и признаки того огромного переворота, которому предстоит совершиться мирно и согласно во всем нашем отечестве, хотя он и равносильен, по значению своему, всем важнейшим событиям нашей истории и даже самой реформе Петра. Этот переворот есть слитие образованности и ее представителей с началом народным и приобщение всего великого русского народа ко всем элементам нашей текущей жизни, — народа, <...> жившего отдельно, своей собственной, особенной и самостоятельной жизнью» (18, 35). Статья Киреевского «О характере просвещения...» была помещена в 1852 году в «Московском сборнике»,⁶ распространялась в виде отдельных

¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1990. Т. 30. Кн. 2. С. 233. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте сокращенно, с указанием номера тома и страницы арабскими цифрами.

² *Киреевский И. В.* Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1861. Т. 2. С. 26.

³ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (Письмо к гр. Е. Е. Комаровскому) // Там же. С. 229.

⁴ *Герцен А. И.* С того берега // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1955. Т. 6. С. 146.

⁵ Там же. С. 8.

⁶ Московский сборник. М., 1852. Т. 1.

оттисков⁷ и с высокой степенью вероятности попала в сферу интересов редакции «Времени», в частности Ф. М. и М. М. Достоевских. Последний, в отличие от брата, уже имел опыт журналистской деятельности, опубликовав статью о драме А. Н. Островского «Гроза», где звучали любимые идеи Киреевского о «всепримпрямости» русского человека, его развитой способности прощать зло, встречающееся на пути к истине. Двухтомное Полное собрание сочинений Киреевского (М., 1861), как свидетельствует В. Аксакова,⁸ поступило в продажу в первые недели 1862 года; помимо названной статьи 1852 года, Достоевский знакомился с творческим наследием Киреевского начиная с 1862 года. С другой стороны, после смерти Киреевского (1856) и А. С. Хомякова (1860) и благодаря существенному ослаблению во второй половине 1850-х годов цензурного давления в периодических изданиях страны появилось множество публикаций о славянофильстве, где обильно цитировались их произведения.

Среди людей, окружавших Достоевского в период создания журнала, следует также назвать А. П. Милюкова, немало слов в своих писаниях посвятившего «новой судьбе» России, и сочувственно относившегося к славянофилам издателя журнала «Светоч» (1860–1862) Д. Д. Минаева. Н. Н. Страхов свидетельствует, что, помимо названных, в числе группы писателей, «затевавших» новый журнал, был А. А. Григорьев, вне сомнений знакомый со статьей Киреевского.⁹ Эти люди образовали круг единомышленников, редакцию нового журнала, задачей которого была намечена проповедь обновления религиозной и общественной жизни в стране. За фактом его возникновения просвечивала мысль А. С. Хомякова: «...может быть, и теперь найдутся души избранные, в которых зародыш жизни, положенный Св. Писанием <...> дремлет под слоем наследственных заблуждений, и подобно зерну, которому кора бесплодной земли мешает прозябнуть, ждет лишь прохода плуга, чтобы произвести плоды, угодные Богу».¹⁰ Таким образом, не только за «почвеннической» идеологией, заложенной в основу тематики журнала «Время», но и за самим названием, избранным братьями Достоевскими, видна мысль о наступившем времени коренного изменения русской жизни, освобождающей от рабского копирования чужих культурных моделей и выстраивающей свое бытие на отечественной почве: «...время для полного и общего переворота русского мышления уже недалеко».¹¹ Мысль о приближающемся времени реформ не только в социальной, но и в культурной и духовной сферах жизни, принятая от славянофилов, сформировала названия журналов «Время» и «Эпоха».

Следует также отметить, что идея об установке не только духовной, но и социальной жизни России на христианские основания прошла через весь жизненный путь Достоевского, от письма брату Михаилу 31 октября 1838 года (28-1, 53–54) до «Пушкинской речи» (1880), связываясь с мечтой о том, чтобы жизнь каждого человека управлялась нравственно-религиозным чувством, немалые ресурсы которого он видел в русском народе, в первую очередь — в староверах. В этом Достоевский шел за Киреевским, настаивавшим, что новая русская христианская культура в будущем непременно состоится с помощью новой системы образования, в которой формальная логика займет подчиненное место по отношению к живому чувству сопричастности к жизни

⁷ На издание монографической статьи Киреевского типография Александра Семена получила отдельное цензурное разрешение 10 апреля 1852 года, цензурное разрешение ранее изданного Московского сборника — 17 марта 1852 года.

⁸ «Надеюсь, что на днях выйдут наконец Сочинения Хомякова и Константина, а вскоре и Киреевского» (ИРЛИ. № 10628. Л. 138 об.; письмо к сестре В. Карташевской от 14 декабря 1861 года); «Получила ли ты том сочинений Константина? Иван передаст тебе от меня сочинения Хомякова, мой милый друг. Вышли также сочинения Киреевского. Теперь еще более чувствуется, что сделали они; но как мало людей прочтут со вниманием и оценят» (ИРЛИ. № 10629. Л. 1 об.; письмо ей же от 5 января 1862 года).

⁹ Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского: В 3 т. СПб., 1999. Т. 1. 1821–1864. С. 297–298.

¹⁰ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 257.

¹¹ Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 333.

Вселенной. Достоевский понимал, что это не может произойти немедленно, но лишь в течение жизни нескольких поколений: «Нынешнее царствование решительно можно считать началом конца петербургского периода (столь длинного) русской истории. (Задыхание России в тесных петровских рамках)» (21, 268). Мысль о завершенности эпохи реформ Петра I запала в душу Достоевского, окрепла на каторге в общении со староверами и получила свое воплощение в трудах писателя в 1860–1870-е годы. Нелучайно журнал «Время» записывает на своем знамени имена славянофилов, в частности Ивана Киреевского, утверждая «светлую и чистую» память о нем.¹² Сходство между пророчествами Киреевского о наступившей эпохе глубокой реформы русской жизни и обещаниями проведения ее в действительности в «Объявлении» братьев Достоевских не укрылось от внимания современников, было замечено и самими славянофилами. В связи с этим М. П. Погодин написал С. П. Шевыреву 20 октября 1860 года, что идеология нового журнала напоминает ему «Москвитянин».¹³

Все писания Киреевского проникнуты отвращением к суровому деспотизму законов, выведенных «из отвлеченных понятий» при игнорировании ценности непосредственного восприятия «живого познания сущности вещей и бытия», ведущего к настоящему пониманию вещей, а не одному только «отрицательному опыту». Киреевский делает пророчество, что в ближайшее время придет эпоха нового соединения жизни с философией и религией, на этом «историческом», как он пишет, этапе наступает время для «философии положительной».¹⁴ Можно себе представить, с каким волнением читал эссе «Девятнадцатый век» Достоевский, только что вернувшийся из ссылки и жаждущий литературной и общественной деятельности. Задуманный братьями Достоевскими журнал «Время» буквально цитирует фразу Киреевского: для «философии положительной, исторической, для которой теперь только наступает время».¹⁵ А идеология «почвенничества», важнейшим тезисом которого является идея жизненного строительства на основе религиозного чувства, заповедованного многими мыслителями, во многом совпадает с тем, что писал Киреевский о необходимости сблизить, свести в одно целое «весь круг умозрительных наук с жизнью и действительностью», в «направлении, какое господствует и в новейшей литературе». Достоевский также стремился в эти годы к воплощению «существенности», которая, как писал Киреевский, сближает «духовную деятельность с действительностью жизни».¹⁶

Двухтомное собрание сочинений Киреевского не могло пройти мимо внимания Достоевского, осуществлявшего в 1860-е годы проект «почвеннического» журнала, во многом идеологически согласного с «Москвитянином». На страницах «Времени» Киреевский фигурировал как обладатель «глубокого мышления», чье имя «дорого» редакции журнала.¹⁷ В своих «Примечаниях» к статье Н. Н. Страхова об Ап. Григорьеве Достоевский указывает на неполноту, искаженность, а иногда и ложность взгляда современников на славянофилов, в частности на Киреевского и Хомякова,¹⁸ и за этими словами слышна мысль о необходимости исправить это положение. Он сетует, что значительное число читателей не знает о них ничего, кроме того, что они «ретрограды»: «Следовало знакомить с ними читателей, но знакомство это делать осторожно, умеючи, постепенно, более проводить их дух и идеи, чем губить их на то время громкими и голословными похвалами» (20, 134).

В письме от 8 (20) сентября 1863 года брату Михаилу Михайловичу Достоевский сообщает: «...с прилежанием славянофилов читаю, и кое-что вычитал *новое*» (28-2, 46), это косвенно свидетельствует о том, что подобного рода штудирование имеет свою

¹² Время. 1861. № 12. С. 191.

¹³ РНБ. Ф. 850. № 445. Цит. по: Кулешов В. И. Славянофилы и романтизм // К истории русского романтизма. М., 1973. С. 328.

¹⁴ Киреевский И. В. Девятнадцатый век // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 69.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Страхов Н. Н. Воспоминания об Аполлоне Александровиче Григорьеве // Эпоха. 1864. № 9. С. 9, 46.

¹⁸ Достоевский Ф. М. Примечание // Эпоха. 1864. № 9. С. 9, 46, 52.

историю. Вероятно, к этому моменту он был знаком с посланием Киреевского Б. Б. Комаровскому (26, 176–178). И далее, в 1870-е годы, это отношение не изменилось, среди набросков к «Дневнику писателя» за 1876 год содержатся высокая оценка славянофильской идеологии (24, 106) и утверждение, что его личные убеждения «во многом <...> чисто славянофильские» (25, 195). Вне сомнения, существенную роль в формировании этих взглядов Достоевского сыграли Хомяков и Ю. Ф. Самарин, особенно в части критики католицизма, однако именно Киреевским был глубоко проработан тезис о свободе религиозного чувства как условия преодоления синдрома «внешнего» управления духовной жизнью человека, легший в основание «поэмы» Ивана Карамазова.

В творческом наследии Достоевского обнаружены три прямые ссылки на Киреевского: в рукописях к роману «Бесы» (11, 64, 186)¹⁹ и в «Примечании <к статье Н. Стрехова „Воспоминания об Аполлоне Александровиче Григорьеве“>» (20, 134), выявлен также аллюзивный план в других текстах писателя, связанных со статьями Киреевского «Девятнадцатый век» и «Жизнь Стефенса» (27, 287), программной статьей «Нечто о характере поэзии Пушкина», которая во многом стала основой для известной «Речи о Пушкине» Достоевского (26, 466), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (20, 557), «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (18, 255), «Обозрение русской литературы за 1831 г.» (12, 551) и с рядом других текстов. Постановку этого вопроса нельзя назвать новой,²⁰ то, что в воззрениях Достоевского и Киреевского действительно немало общего, причем общего в «моментах существенных», отмечено В. А. Котельниковым,²¹ «генетическую связь произведений Достоевского» с «философско-интеллектуальной прозой 30–50-х годов XIX века», включая Киреевского, отметил Г. М. Фридендер.²² Формулирование свойств русского национального характера в повести «Вечный муж», по мнению Кирпотина, также проходило не без участия философских трудов Киреевского.²³ У. А. Гуральник отметил сочувственное отношение Достоевского к оценке Киреевским творческого наследия Пушкина и похожее отношение к теме Петровских реформ, утвердив тем самым принципиальное родство между «почвенниками» и славянофилами.²⁴ Сегодня уже ни у кого не возникает сомнений, что в 1860–1870-е годы Достоевский находился в состоянии активного диалога с Киреевским, оспаривая его «славянофильство» как «барскую затею» и одновременно заимствуя из его творений очень многое для строительства своих критических статей и художественных произведений. При этом нельзя утверждать, что творческие связи между двумя выдающимися писателями учтены вполне и описаны с исчерпывающей полнотой, на наш взгляд, стоило бы обратить внимание на идейную близость главы «Великий Инквизитор» из романа «Братья Карамазовы» (14, 224–241) некоторым высказываниям Киреевского, а также на ряд других смысловых совпадений в их произведениях.

Вначале хотелось бы остановиться на «Поэме» Ивана Карамазова о Великом инквизиторе. А. С. Долинин отмечал связь этой главы романа Достоевского с докладом Н. С. Кашкина «Идеалистический и позитивный методы в социологии» на собрании

¹⁹ Работая над романом «Бесы», Достоевский записывает: «Слова Киреевского об иконе» (11, 64); «Они не веруют (Киреевск<ий>, икона)» (11, 185). Достоевский имеет в виду свидетельство Герцена, оставленное им в «Былом и думах», в главе 30-й четвертой части, посвященной славянофилам, где рассказывается о посещении Киреевским Оптиной пустыни и его монологе перед чудотворной иконой.

²⁰ Астров В. Не нашли пути. Из истории религиозного кризиса. Станкевич — Белинский — Герцен — Киреевский — Достоевский. СПб., 1914. С. 98–104, 281–291.

²¹ Котельников В. А. Достоевский и Иван Киреевский // Русская литература. 1981. № 4. С. 57–74.

²² Фридендер Г. М. 1) О некоторых очередных задачах и проблемах изучения Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 15; 2) Наука о Достоевском сегодня // Русская литература. 1971. № 3. С. 7–8.

²³ Кирпотин В. Я. Мир Достоевского. Этюды и исследования. М., 1980. С. 212.

²⁴ Гуральник У. А. Достоевский, славянофилы и «почвенничество» // Достоевский, художник и мыслитель. М., 1972. С. 427, 429, 436, 442.

кружка петрашевцев.²⁵ Этот замысел возник у Достоевского в середине 1870-х годов, работая над «Дневником писателя», он помечает: «Великий Инквизитор и Павел. Великий Инквизитор со Христом. В Барселоне поймали черта» (17, 14). Ценный вклад в изучение этого вопроса сделала Э. Вольф, указав на сатирический листок периода Реформации с текстом: «Если бы Христос вновь появился на свет, то на этот раз его предали бы, обвинили, подвергли мучениям и распяли на кресте собственные его слуги» (15, 464).

В поэме Ивана Христос появляется среди народа «с тихой улыбкой бесконечного сострадания <...> лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью» (14, 227). Достоевский в любимом им жанре скрытой аллюзии называет три ключевых понятия, которые находятся в центре идеологии «почвенничества», одновременно связывая ее с писаниями Киреевского. Словосочетание «лучи Просвещения», которые «текут из очей Его», заставляет снова вспомнить о статье Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», где проводится мысль о специфическом христианском Просвещении, традиции которого выработаны в России и которое коренным образом отличается от формально-логического «западного» Просвещения тем, что в центре его стоят не опытные знания, но утвержденный христианский взгляд на мир. Односторонняя, с упором на формальную логику система видения мира в равной степени отрицалась и Киреевским, и Достоевским, вероятно, не без влияния хорошо известной последнему статьи о «Христианском просвещении». Кроме того, Достоевский солидаризировался с претензиями Киреевского к такого рода системе знаний, где царствует «односторонность логического разума», который дошел до осознания своей ограниченности и чья «самодвижная сила не простирается далее отрицательной стороны человеческого знания». В этой ситуации, по мнению и Достоевского, и Киреевского, необходимы иные источники знаний — прежде всего, знание религиозное.²⁶ Эта идея об отрицании тотальной власти «арифметики» в познании окружающего мира звучала и в статьях Достоевского начала 1860-х годов, в значительно более острой форме — в его романах этого периода: «Записки из подполья» (5, 105, 117), «Игрок» (5, 291), «Преступление и наказание» (6, 54, 211). «Арифметическое» знание подвергается унификации и контролю, в отличие от личного религиозного чувства, неподвластного внешним влияниям.

Инквизитор обещает сжечь своего пленника «на костре, как злейшего из еретиков» (14, 228), ставя его в ряд сожженных на кострах тысячах искателей истины, пути которых не понравились церковным авторитетам. Этот мотив развивался Киреевским, который писал, что «для православного христианина всегда будет равно непонятно и то, как можно жесть Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии».²⁷ Основной упрек, адресованный Христу Инквизитором, заключается в том, что в рамках провозглашенной Христом свободной, ненасильственной веры отнюдь не все в состоянии принять Бога вместе с грузом ответственности за себя и других и остаются один на один со своими мучениями, связанными с неустойчивым в условиях безверия онтологическим статусом, к тому же неизбежно приводящим к безнравственному образу жизни и деланию зла. Он упрекает Христа за то, что не сошел с креста, «чтобы не отнять у людей свободы, за которую Ты так стоял, когда был на

²⁵ Долинин А. С. Зарождение главной идеи Великого Инквизитора // Достоевский. Однодневная газета Русского библиологического общества. 1921. 30 окт. С. 16–17; см. также: Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. 3-е изд. СПб., 1906; Лапшин И. И. Как сложилась «Легенда о Великом Инквизиторе» // О Достоевском: Сб. статей. Прага, 1933. Вып. II. С. 127; Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования / Под ред. А. С. Долинина. Л., 1935. С. 369–370; Евнин Ф. И. Достоевский и воинствующий католицизм 1860–1870-х годов (к генезису «Легенды о Великом инквизиторе») // Русская литература. 1967. № 1. С. 29–41; Туниманов В. А. О литературных и исторических «прототипах» Великого инквизитора // Учен. зап. Чечено-Ингушского педагогического ин-та. Сер. филологическая. 1968. Вып. 15. № 27. С. 28–36.

²⁶ Киреевский И. В. Отрывки. С. 233–234.

²⁷ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 308.

земле», так как «свобода их веры Тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не Ты ли так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными“. Но вот ты теперь увидел этих „свободных“ людей» (14, 229). Причина «ошибки» Христа, по мнению Инквизитора, заключается в том, что Тот «судил о людях слишком высоко <...> человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! Может ли он исполнить то, что и ты?» (14, 233). Таким образом, Инквизитор признает ценность свободной веры и связанной с этим ответственности, готов мучиться «вековыми вопросами» вместе с другими «избранными» (имеет, по его словам, опыт монашеской схимы), однако, как настоящему гуманисту, ему жаль всех остальных, не готовых к свободной вере, не требующей оборудованного специальной атрибутикой церковного быта, мучающихся без помощи идеологических протезов, способных им если не заменить, то как минимум заслонить ими необходимость веры в Бога и тем самым освободить их от терзаний из-за нерешенного вопроса о своем месте в Мироздании. В черновике романа Инквизитор говорит Христу: «Я люблю человечество больше *тебя*» (25, 230).

В данном случае принципиально важны следующие убеждения Инквизитора: 1) подразделение отношения к Богу на «свободную» и «несвободную» веру, со своими плюсами и минусами у каждой, 2) в соответствии с этим разделение людей на «сильных», способных к религиозному чувству («несколько тысяч») и беспособных к нему «слабых» («все остальные»), 3) проведение внутри себя простого количественного сравнения и отрицание возможности жертвы большинством ради интересов меньшинства, фактически — осуществление демократического принципа, 4) отказ от учения Христа о любви и личной ответственности и создание института Церкви, способного с помощью специального инструментария, обрядов и ритуалов дать лишенным веры ощущение, что они на самом деле верят в Бога.

Указанная дилемма была в центре внимания Киреевского, который многократно критиковал Римскую Церковь, требующую «бессознательной веры» и безропотного послушания, глубоко противных, по его мнению, духу христианства. Он писал: «Народ не должен был мыслить, не должен был понимать богослужения, не должен был даже читать Божественного Писания. Он мог только слушать, не понимая, и слушаться, не рассуждая; он почитался бессознательной массой, на которой стояло здание Церкви и которая должна была оставаться бессознательной, чтобы Церковь стояла. Поэтому, почти всякое самобытное мышление, искренно и естественно возникшее внутри Римской Церкви, по необходимости обращалось в оппозицию против нее».²⁸ Инквизитор полагает, что правильно выполняет задачу, поставленную Христом, включая Его мысль о «блаженстве нищих духом», формулируя Его «уход» и передачу «дела нам» (14, 229). Однако, пишет Киреевский, даже попытка с помощью доводов разума, при отсутствии настоящей боговдохновенности, истолковать Священное Писание провалилась: «Римская Церковь оторвалась от Церкви Вселенской вследствие вывода разума формально-логического, искавшего наружной связи понятий и из нее выводившего свои заключения о сущности. <...> Но как разум человеческий, особенно рассудочный, может различно постигать Божественное, согласно различию личных понятий каждого, и как противоречия в богословских рассуждениях не могли уже разрешаться внутренним согласием всей Церкви, видимой и невидимой, Церкви всех веков и народов, — то единомыслие западных христиан должно было ограждаться внешним авторитетом иерархии. Таким образом внешний авторитет, независимо от внутреннего, сделался последним основанием веры».²⁹ Это последнее основание в романе Достоевского олицетворяет Великий Инквизитор, своего рода бюрократ государственной машины, учредившей департамент религии с необязательностью (и даже нежелательностью) наличия веры в Бога. Мысль о вероятности такого рода уродливой институции развивается в трудах Киреевского. Он фиксирует в современности «промышленное направление умов», которое захватило все сферы жизни, и, столкнувшись с проблемой в унификации религии и науки, «выдумывает себе новую религию без

²⁸ Там же. С. 287.

²⁹ Там же. С. 285.

церкви, без предания, без откровения и без веры». ³⁰ Возможно, когда Киреевский писал эти строки, он держал в уме слова своего учителя теологии Ф. Шлейермахера: «...высокая и прекрасная сущность религии часто бывала удаляема от своего назначения и, лишённая свободы, пребывала в низком рабстве у схоластического и метафизического духа варварских и холодных эпох». ³¹ Логика тут следующая: свободная религия разделяет людей, ведь выходит, что сколько людей, столько и религий, а людей нужно соединить в «беспорный общий и согласный муравейник», мотивируя это новым гуманистическим тезисом о «потребности всемирного соединения» (14, 234–235). Будто отвечая на этот тезис Инквизитора, Киреевский писал: «Заботясь более о наружном единстве и о внешнем владычестве над умами, чем о внутренней истине, Рим сохранял для своей иерархии монополию разума и не мог действовать иначе <...> Почти все замечательные мыслители отвергались ею и преследовались. Каждое движение ума, несогласное с ее (Церкви. — К. Б.) условными понятиями, было ересью; ибо ее понятия, заклеянные авторитетом иерархии, официально проникали во все области разума и жизни». ³² Формируя аллюзию на идеологию Родиона Раскольникова из «Преступления и наказания», Инквизитор беспокоится о том, «что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного», предполагая, что они «должны лишь послужить материалом для великих и сильных» (14, 231).

Сходную мысль выдвигал Киреевский. Описывая европейскую Реформацию, он делает вывод: одной из причин ее возникновения было то, что христианская истина оказалась недоступна всем и каждому, «совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины, не могли быть достоянием всех». ³³ Таким образом уничтожается свобода выбора, и «слабый человек» становится беспочвенным и безморальным существом, ориентирующимся на чудо, тайну и авторитет, становясь жертвой грубого обмана — основная «тайна» такого рода Церкви заключается в том, что «истины нет, Бога», отмечает Достоевский, работая над романом (15, 230).

Анализируя состояние современной католической церкви, Киреевский намечает контуры той парадигмы, внутри которой развивается речь Инквизитора: «...единомыслие западных христиан должно было ограждаться внешним авторитетом иерархии. Таким образом внешний авторитет, независимо от внутреннего, сделался последним основанием веры. Потому, отношения веры и разума приняли тот характер, что разум должен был *слепо* покоряться вероучению, утверждаемому внешнею властью видимой Церкви; слепо — потому что нельзя было искать никакой внутренней причины для того или другого богословского мнения, когда истинность или ложность мнения решалась случайным разумением иерархии», и это приводило к тому, что возникало «бесчисленное множество еретических систем и толкований», ³⁴ каждое из которых было плодом свободного религиозного опыта, заведомо несовместимого с любым утверждением «слепой» религии.

В качестве образца такого рода извращенного отношения Церкви к свободному мышлению человека Киреевский называет Галилея. ³⁵ Критикуя за это католицизм, Киреевский указывает, что «вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиция, иезуитизм, одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма». Согласно его представлениям, такие явления, как книга Д. Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1836–1837), а также «индустриализм» Европы

³⁰ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы. С. 7.

³¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 59.

³² Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 287.

³³ Там же. С. 288.

³⁴ Там же. С. 285.

³⁵ Там же. С. 288.

прямо связаны с этим процессом наступления бездушного рационализма.³⁶ Итогом развития Церкви в отрыве от нормальной деятельности человеческого сознания была, по его мнению, Реформация, которая предложила выход из тупика, спасение «разума от совершенного ослепления или от совершенного безверия», в которое его загоняла своими «догмами» Римская Церковь.³⁷ Когда Киреевский писал об этом, вероятно, он вспоминал поразившие его слова Шлейермахера: «...если вы сосредоточились лишь на религиозных догматах и мнениях, то вы еще совсем не знаете самой религии», и то, что вы о ней думаете, «не есть она сама».³⁸

Согласно уверенности Киреевского, лучшие из христиан всегда в глубине жизни «искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий». К числу таких мыслителей Киреевский относит Б. Паскаля, «его неоконченное сочинение не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между Божественным Промыслом и человеческою свободою, но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления»,³⁹ равно близкий и Ф. М. Достоевскому.⁴⁰ Отвергая «слепую веру» и надеясь на «христианское просвещение» народа, которое поможет всем и каждому обрести веру настоящую, что и является центральной мыслью проекта «почвенничества», Киреевский писал, что свободное развитие человеческого разума «не может быть вредно для веры» мыслящего человека, вера придет к нему как данность его бытия, а неверие может быть только следствием слабого образования и интеллектуальной неразвитости, «его коренные понятия о вере и разуме предохраняют его от этого несчастья. Вера для него не слепое понятие <...> она также не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть; но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума».⁴¹

Достоевский не раз высказывался на эту тему, проповедник «почвенничества» Князь, персонаж первой версии романа «Бесы», указывает: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать. Мы веру из политики принимаем. Славянофилы и образа — надо православной дисциплиной и смирением. Несть раб, все свободны. Земли свободы, христианство, исходить, благословляя. Папа — антихрист. Не в промышленности, а в нравственном перерождении сила — нужно иметь полную силу, чтоб высказать всю идею»,⁴² — повторяя мысль Киреевского: «...под громким вращением общественных колес таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит все <...> и минутные события дня, и вечные условия жизни, и политика, и философия, и наука, и ремесло, и промышленность, и сама религия...»; лишение людей свободы, ведущей к возможности возникновения «здоровой нравственности», сопровождается их «умственным одичанием».⁴³

В унисон с мечтами Киреевского об антиавторитарной Церкви тему порочности феномена авторитета в сфере религии разрабатывал Достоевский в своем романе «Братья Карамазовы». Сюжет «Поэмы» Ивана Карамазова, в которой Христос вступает в идеологическое столкновение с Церковью, олицетворенной ее жестким администратором в лице епископа, был предугадан Киреевским, который в одном из частных писем создал описание конфликта между Христом и Церковью, представленной плохо

³⁶ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 191.

³⁷ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 286.

³⁸ Шлейермахер Ф. Речи о религии. С. 60. Киреевский поддерживал мысль своего учителя, указывая, что полнота и правильность деятельности Церкви разрушаются «вмешательством внешнего авторитета» (Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 307).

³⁹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 289.

⁴⁰ Барит К. А. Мысли Паскаля в художественном мире Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2016. Т. 21. С. 129–169.

⁴¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 310–311.

⁴² Текст приводится по статье: Барит К. А. «...исходил, благословляя, папа-антихрист». Об одной парадоксальной формулировке в подготовительных материалах к роману Ф. М. Достоевского «Бесы» // Новый филологический вестник. 2019. № 2 (49). С. 116–131.

⁴³ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы. С. 4–5, 20.

понимающим Новый Завет священником: «Если предположить себе весь Запад как одно лицо, тогда католицизм в общей судьбе Церкви явится нам таким же искажением христианства в личном понимании одного человека, какое в православной Церкви представляет каждый развратный и вовсе не понимающий или криво понимающий поп».⁴⁴ Конечно, такой поп будет опираться на авторитет Церкви, изображать из себя хранителя тайны и свидетельствовать о чуде, иного способа скрыть свое безверие у него просто нет. Именно такой вывод делает Алеша, выслушав «Поэму» Ивана: «Никакого у них нет такого ума и никаких таких тайн и секретов... Одно только разве безбожие, вот и весь их секрет» (14, 238).

Вторая претензия Инквизитора к Иисусу: он отверг предложение Сатаны о совершении публичного чуда. Объясняя нежелание Христа совершить чудо, Инквизитор трактует это в русле дихотомии «настоящая/слепая» вера, развиваемой в статьях Киреевского: «Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом» (14, 233). Единственное благо, которое Инквизитор находит в деятельности Иисуса, это передача власти «нам», понимающим, что с этой властью делать (14, 229). Возвышение власти и авторитета над умами и душами людей, по Достоевскому, неизбежно уводит христианскую Церковь от направления к Богу, присоединяя ее к государству, где об идеалах братской любви можно забыть. Говоря о католическом мире, он писал: «...церковь, замутив идеал свой, давно уже и повсеместно перевоплотилась там в государство» (26, 167), и, как и Киреевский, он не хотел такой участи для Церкви православной.

Опасность отхода церковной практики от реальных нужд ищущих Бога людей хорошо осознавал Киреевский, который предположил, что в таком случае они будут искать альтернативные пути реализации своего религиозного чувства, включая участие в террористических организациях, и никто этого им запретить не может. Процесс, описанный Киреевским в истории средневековой Европы, сводился к тому, что «уважение к форме» начинает преобладать над «уважением духа. Может быть, начало этого неравновесия должно искать еще и прежде; но в XVI веке оно уже становится видимым».⁴⁵ Церковный формализм, по Киреевскому, отвращает мыслящих людей от веры, привлекая фактически неверующих, лишенных религиозного чувства и заменяющих его «правильным» исполнением требований церковного календаря. Это «раздвоение» губительно для культуры, в пределах которой оно развивается, и, чтобы разум человека пришел в соглашение с верою, необходимо соединение в одно целое всех сил человека, стремящегося к истине. Особого рода мистическая интуиция, обеспечивающая связь с Богом, возникает в единстве разума и чувства на основе «не формального, живого воззрения на мир и самого себя».⁴⁶ В борьбе за настоящую христианскую религию, свободную от «чуда, тайны и авторитета», Киреевский ищет и находит средства преодоления «болезненного противоречия между умом и верою», обнаруживая пути «согласия» между истиной научной и истиной духовной, связывая их «в одну живую мысль».⁴⁷ Вероятно, размышляя над этой дилеммой, Достоевский помечает в черновике романа: «— Пробный шар пущен. „Верь тому, что сердце скажет“» (15, 230). Подобного рода пиетическими настроениями, ставящими во главу угла «религию сердца», были проникнуты все писания Киреевского, который испытал в юности влияние своего берлинского профессора теологии Шлейермахера, проповедовавшего доктрину «чувства религии» как основы формирования веры в Христа.⁴⁸

⁴⁴ *Киреевский И. В.* [Письмо] Неизвестному // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 296. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте сокращенно, с указанием номера тома римской и страницы арабской цифрой.

⁴⁵ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы... С. 278.

⁴⁶ *Киреевский И. В.* Обзорение современного состояния литературы. С. 45.

⁴⁷ [Киреевский И. В.]. Отрывки, найденные в бумагах И. В. Киреевского (1852–1856 г.) // Русская беседа. 1857. Т. I. Кн. 5. Отд. «Науки». С. 8, 10.

⁴⁸ *Киреевский И. В.* Обзорение русской словесности за 1829 год // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 41–47.

Эти тенденции фактически были направлены на строительство новой религиозной культуры, реформацию Православия, и неслучайно Киреевский так много говорил о европейской Реформации как пути освобождения народа от духовного идеологического и религиозного закрепощения со стороны авторитарной Церкви. Заметим, что ничего подобного в адрес Православной Церкви цензура не пропустила бы, и нужно понимать: все, что сказано им о формализации религиозной жизни на Западе, относится и к Востоку. В основе Церкви Киреевский видел «личность человека в ее первоизданной неделимости», ищущую свой путь к Богу изнутри своего существа и в пределах своего духовного ресурса.⁴⁹ Такого рода бытийный статус, по его мнению, насущно необходим в опасной для всего общества ситуации, когда «естественный разум, на котором должна была утвердиться Церковь, перерос веру народа».⁵⁰ С этой мыслью был согласен и Достоевский. Развивая ее, не стоит удивляться, что несостоявшаяся в России церковная реформа конца XIX века привела к социальным потрясениям начала XX века, вплоть до Октябрьского переворота.

Неверие Инквизитора в людей, неспособных, по его мнению, подняться духовно для принятия в свою душу видения мира, какое было присуще Иисусу, противостоит пониманию Киреевского и Достоевского, уверенных в обратном. Причем, заметим, в словах Инквизитора: «...много ли таких, как Ты? И неужели Ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение?» (14, 233) — звучит важная мысль. Он фактически утверждает, что на свете есть люди, обладающие подлинным новозаветным восприятием действительности. Эту мысль развивал в своих писаниях о «христианском просвещении» Киреевский, продолжая идею о том, что полноценно образованный христианин человек может подняться до такого видения мира, каким обладал Христос. Князь, персонаж первой редакции «Бесов», «новый человек», говорит: «Из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин» (11, 192–193). Согласно этой точке зрения, Иисус Христос есть божественное мировое начало, отлитое в человеческую личность; исходя из этого, Он есть первое и важнейшее Откровение, Истина в своем непосредственном воплощении. Отличие его от всех других людей лишь в абсолютном слиянии с Богом, непосредственном бытии Бога в Нем. Согласно Киреевскому, ценностью является не только достижение высокого уровня духовности, приближающего человека к хриstopодобному существу, но и любое движение духа человека в этом направлении. «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира».⁵¹ Отсюда, разумеется, следует, что «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» (28-1, 176), как написал Достоевский в своем письме-исповеди Н. Д. Фонвизиной.

В связи с этим, чтобы не приводить Церковь к прямому столкновению с христианством, олицетворенным Иисусом, всем, что он говорил и требовал, к ситуации, описанной в «Поэме» Ивана Карамазова, Киреевский выдвигал тезис о необходимости проведения в жизнь новой модели народного просвещения, основанной на установлении гармонии в отношениях между знанием и верой. Возможное возражение, согласно логике Инквизитора, о «слабости» простого человека он отвергал, настаивая, что русский народ способен усваивать и нести христианскую свободу. Эта мысль о христианском просвещении глубоко внедрилась в сознание Достоевского, собственно, на ней и строилась вся его система «почвенничества» как создания христианской культуры по-новому образованного русского человека. Глубокое уважение к средневековой Руси

⁴⁹ Киреевский И. В. Отрывки. С. 337.

⁵⁰ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 305.

⁵¹ Киреевский И. В. Отрывки. С. 339.

со стороны Киреевского, над которым издевались некоторые современники, называя это пристрастием к «квасу» и «кафтанам», было признанием высоких достижений духовной культуры допетровского времени, которое начало вытеснять или заслонять эти ценности достижениями рационального знания, заимствованного из Европы. Киреевский писал о «глубоко значительном смысле древнерусского просвещения, который оно приняло от свободного воздействия христианской веры на наш народ», не закованный, по его мнению, «в языческую греко-римскую образованность», которую он характеризует как поверхностную, «внешнюю» образованность, идущую параллельно и вдалеке от христианства.⁵² Разрушение национальной «почвы», по Достоевскому, губительно не только для государственного устройства, вырождающегося в полицейскую машину насилия над людьми, но и для института семьи. Киреевский со всей ясностью указывал, что в этом вопросе о «русской почве» «целью и пружиной» является «цельность семьи», новое время, по его мнению, характеризуется разложением семейных устоев, когда отдельные члены семьи работают только на себя, не заботясь о семье в целом, в то время как в прошедшие эпохи семьи сохраняли свою цельность даже при значительном размножении рода. Тема «случайного семейства» как одного из признаков ухода страны с родной «почвы», поднятая Киреевским на страницах его «Письма Комааровскому», была развита Достоевским в последних двух романах 1870-х годов, «Подростке» и «Братьях Карамазовых», в ряде статей «Дневника писателя».

Принятие Достоевским этих мыслей Киреевского не означало, что он был со всем согласен. В публицистических сочинениях писателя содержится и ряд полемических ответов на идеи Киреевского, например его утверждение, что Господь принес некое «учение».⁵³ Мысль о догматической основе текста Священного Писания оспаривает персонаж первой редакции романа «Бесы»: «Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение» (11, 192). Киреевский писал, что любое знание о мире, которое получает или вырабатывает человек, исходит из его наличной религиозной модели, которая есть у всех, включая все вариации неверующих и атеистов. Согласно его мнению, характер религиозно-философской модели человека и общественного философского тренда «зависит от характера господствующей веры <...> рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры. Тот же смысл, которым человек понимал Божественное, служит ему и к разумению истины вообще».⁵⁴ Эта мысль прямо противоположна идее огосударствления Церкви, любой версии унификации личных религиозных взглядов человека в его свободном соединении с Богом, отрицая целесообразность жестких ранжиров в области духовной жизни человека.

Киреевский многократно высказывался по поводу недопустимости смешения мирской и церковной власти. Позитивную сторону жизненного уклада допетровской Руси он видел в том, что Церковь «оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством» и ее монастыри не являли собой «схоластические и юридические университеты», но были центрами «живого и цельного познания».⁵⁵ Тенденция к огосударствлению Церкви вызывала у Киреевского глубокую тревогу, и он требовал, чтобы государство отказалось от отношения к религиозной жизни граждан как ресурсу административного управления, как «средству к своему удобнейшему существованию, но, напротив, в своем существовании <государство должно> видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле» (II, 271; письмо к А. И. Кошелеву от 15 октября 1853 года).

⁵² Киреевский И. В. Публичные лекции профессора Шевырева об истории русской словесности, преимущественно древней. Письмо в Белев (к А. П. Зонтаг) // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 194.

⁵³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 288.

⁵⁴ Киреевский И. В. Отрывки. С. 306.

⁵⁵ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы... С. 275.

Эта мысль Киреевского получила отражение в словах Ивана Карамазова, объясняющего смысл своей статьи: «Я иду из положения, что это смешение элементов, то есть сущностей церкви и государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела. <...> церковь должна заключать в себе все государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» (14, 56–57). Выбирая между внутренним ограничением зла в человеке за счет веры в Бога и внешним его ограничением с помощью полицейского надзора, Достоевский, вслед Киреевскому, выбрал первое. Эту идею В. С. Соловьев, находившийся во время создания «Братьев Карамазовых» в живом диалоге с писателем, назвал позже «свободной теократией».⁵⁶

В «Поэме» Ивана сформулированы генеральные пункты конфликта Христа как нравственного идеала и воплощения Бога в человеческом образе с административно управляемой Церковью, обратившейся из свободного единения людей на основе принципов любви и братства в государственный институт, некое «министерство религии». Эта мысль заявлена в самом начале главы (14, 227). В своем романе Достоевский ставит вопрос о праве человека на истину, которую узурпировали религиозные руководители, и в случае встречи с самим Иисусом Он воспринимается ими как «еретик»: «Зачем же ты пришел нам мешать? <...> завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков», — говорит Инквизитор (14, 228). С неприятием любого внешнего ограничения человеческой свободы связаны были опасения Достоевского о демократии как власти большинства над меньшинством. Как и его герой, Великий Инквизитор, писатель понимал, что худших людей всегда большинство, и потому власть худших над лучшими — это грозная опасность для нравственного состояния человечества. Эту мысль Достоевский также мог встретить в трудах Киреевского, который с иронией относился к попыткам отождествить с человечеством «единственно материальное большинство людей»⁵⁷ и задавал вопрос: «Как и чем удержишь ты эту свободу в таком устройстве, которое не признает другой законности, кроме господства большинства, т. е. перевеса силы?» Называя такую власть реализующей «относительное и отрицательное понятие о свободе политической», Киреевский предлагает заменить ее на общественную организацию, основанную на идее уважения «к свободе нравственной и к достоинству человека», что возможно только в русле «начал религиозных». Таким образом он формулирует мысль, которую воспроизводит Иван — о замене государства единением верующих в нравственном законе. Согласно мысли Киреевского, базис такой общественной системы будет держаться на «святости вечных нравственных истин», источником которых является вера. Только такое сообщество людей способно развиваться, не мешая свободному раскрытию творческого потенциала личности, «свободно и живительно согласуясь с духом народа...» (II, 280; письмо к А. И. Кошелеву; октябрь–ноябрь 1853 года).

Этот внутренний мир человека, «живительно согласованный с Богом и духом народа», и есть та самая «почва», которую проповедовал Достоевский в своих статьях и произведениях 1860–1870-х годов. Ему была близка мысль Киреевского о крайней неудовлетворительности ситуации, когда «господствующая вера народа не господствует в государственном устройстве», в направлении преодоления этого «несчастья» (II, 270; письмо А. И. Кошелеву от 15 октября 1853 года). Развивал Достоевский свою программу, начиная с «Объявления» о журнале «Время» (18, 92–93) и ряда статей начала 1860-х годов (19, 148), указывая, что «двухсотлетняя оторванность от почвы и от всякого дела не спускаются даром», предлагая «лекарства» в народном христианстве, его способе верить в Христа, «в святынях его и в нашем соединении с ним» (24, 52).

⁵⁶ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Русский вестник. 1879. Т. 141. № 5–6. С. 550–551.

⁵⁷ Киреевский И. В. Деятельный век. С. 63.

Идея строительства сообщества людей, объединенных нравственным идеалом Христа, унаследованная Достоевским от Киреевского и других славянофилов, была, по его мнению, выходом из тупика противоестественной «административной» модели, которая не дает развиваться лучшим качествам русского народа и навязывает религиозной жизни страны концепцию «чуда, тайны, авторитета», дурную форму демократии, где худшие получают власть над лучшими. В своей тетради Достоевский записывает мысль о «точке опоры» для строительства нового общества и возникающей отсюда «новой форме демократии» (20, 179), основанной на христианской связи людей между собой (20, 180). «Почвой», на которой может возникнуть новое человеческое сообщество, Достоевский называл непримиримость русского человека к разрыву связи с Богом и настойчивый поиск этой связи, пусть даже путем трагических ошибок. Об этом писал Киреевский: «...почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи, <...> русский человек <...> всегда живо чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою».⁵⁸ О новом типе сознания, идущем из русской традиции богомыслия, рассуждал Киреевский и в других своих работах, постоянно делая акцент на том, что общественная нравственность может быть основана только на принципе свободы духовной жизни, альтернативой ему является полицейское государство, ограничивающее свободу человека с помощью системы запретов: «Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека»,⁵⁹ разумеется всегда тесно связанных с национальными традициями.

Словосочетание «русская почва» в смысле общественно-культурной основы для движения к построению подлинно христианской культуры впервые употребил Киреевский в своей статье о Пушкине,⁶⁰ многие положения которой совпадают с известной «Речью о Пушкине» Достоевского (1880). Широко пользуется он этим термином в значении «общественно-культурное основание» в «Жизни Стефенса»,⁶¹ в «Речи Шеллинга»,⁶² в «Письме неизвестному», говоря о перспективе возрастания идеи в «почве Церкви», поясняет, что имеет в виду не общественно-государственную институцию, но «сознание людей» (II, 291; письмо неизвестному), утверждая, что «все общественное устройство Русской земли должно было в своем развитии принять <...> направление христианское».⁶³ Вероятность развития русского общества в таком направлении, по Киреевскому, заключается в особенности ментальности русского человека: его «стремления к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественно-го и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного».⁶⁴ Достоевский совсем не пытался скрыть, что его «почвенничество», фиксирующее эту «особенность» русского общества, имеет отчетливый аллюзивный адрес в писаниях Киреевского, он указывал: «...наше общество <...> оторвалось от почвы. <...> Славянофилы ведут к истинной свободе, примиряя» (24, 221). Исходя из этого, мысли Достоевского о «христианской модели просвещения», в отличие от просвещения логического и энциклопедического, развиваемые им в «Дневнике писателя», совпадают с тезисами Киреевского о «живом, полном, всечеловеческом и истинно христианском просвещении».⁶⁵

⁵⁸ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы... С. 274.

⁵⁹ Киреевский И. В. Отрывки. С. 343.

⁶⁰ Киреевский И. В. Нечто о характере поэзии Пушкина // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 15.

⁶¹ Киреевский И. В. Жизнь Стефенса // Там же. Т. 2. С. 82, 106, 129.

⁶² Киреевский И. В. Речь Шеллинга // Там же. С. 183.

⁶³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы... С. 262.

⁶⁴ Там же. С. 276.

⁶⁵ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы. С. 45–46.

И Достоевского, и Киреевского не переставала волновать твердость веры раскольников, веками приносящих свое благополучие или жизнь в жертву свободе своего религиозного чувства. Достоевский много писал о староверах, с которыми близко сошелся в Омском остроге, во время работы над «Бесами» обращался к личности и творчеству К. Е. Голубова, собираясь сделать его одним из главных персонажей романа, создал в своих произведениях целую плеяду «странников» и «старцев», своим поведением и речами выбивающихся из руслу официальной церкви — это Тихон («Бесы»), Макар Иванович («Подросток»), Зосима и Алеша («Братья Карамазовы»). Тема раскола многократно возникала и в «Дневнике писателя». Интерес и большое внимание, которое уделял Достоевский староверам,⁶⁶ не совпадают с мнением Киреевского, который не был адептом старой веры, однако много писал о высокой ценности «нашей древней образованности», которая сегодня «должна служить необходимым дополнением образованности европейской <...> очищая (ее. — К. Б.) от характера исключительной рациональности и проницаая новым смыслом».⁶⁷ В своих произведениях Достоевский создавал образ священника нового типа, служителя того обновленного христианства, о котором мечтал в связи с идеей «почвы», образ которого формировался в его сознании под непосредственным влиянием идеологии старообрядчества и мыслей об идеале «апостольского православия». Неслучайно отдельную главу в романе «Подросток» составляет «дележ наследства» почившего старца — старинной «раскольничьей» иконы (13, 408), которую, будто бы иллюстрируя исторический путь русского православия, разбивает на две половины об угол печи Версиллов, «русский жентильом» и жертва «европейской образованности». Церковную общину нового типа формируют «русские мальчишки» во главе с покинувшим монастырь Алешей у «Илюшечкиного камня» в романе «Братья Карамазовы». Этот герой для Достоевского — полноценное олицетворение почвеннического идеала, это полноценно христиански образованный молодой человек, будущее России, воспитанный старцем Зосимой во многом по заветам Киреевского. Его выход из монастыря, для того чтобы нести слово Христа в мир, повторяет подвиг архимандрита Феодора (А. М. Бухарева), выдающегося православного писателя, который отказался от всех чинов и привилегий и вышел в мир, выражая этим протест против засилья казенщины в Церкви.⁶⁸

«Странником» («бегуном») является Миколка в «Преступлении и наказании» — подобно Алеше Карамазову, он жил в иночестве под руководством «старца», вне сомнений, с этим связано его желание взять на себя грех Раскольникова. Заметим, что старообрядцы считали себя иноками, находясь в миру, в отличие от никонианцев, которые были погружены в мир, даже находясь в монастыре, по мнению последователей старой веры. Это характерное отношение между мирским и церковным является одной из тем «Братьев Карамазовых», но, как отмечалось, еще ранее, работая над романом «Бесы», писатель думал о введении в роман образа старообрядца. Для Достоевского русская модель христианства («почва») связывалась с идеей «народного христианства», и особую роль в этих взглядах занимали староверы, упорно хранившие свой символ веры, несмотря на жестокие преследования со стороны властей.

Непосредственный контакт с раскольниками Достоевский имел в Омском остроге (1850–1854) и воплотил свои впечатления в «Записках из Мертвого дома». В этом произведении впервые выражена часто встречающаяся в его творчестве мысль, что староверы являются реальными хранителями народной нравственной силы. В книге описан старообрядец Егор Воронов из Черниговской губернии, которому, в силу его абсолютной честности, отдавались на хранение деньги: «Впоследствии у нас открыли способ сохранять деньги с полной безопасностью. Они отдавались на сохранение старику староверу, поступившему к нам из стародубовских слобод, бывших когда-то ветковцев...» (4, 33). Изображение его внешности заставляет вспомнить портрет старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»: «Это был старичок лет шестидесяти, маленький,

⁶⁶ См.: Барум К. А. О «реализме в высшем смысле» и символе веры Ф. М. Достоевского // *Russica Romana. Rivista internazionale di studi russistici*. 2018. Vol. XXIV. P. 29–46.

⁶⁷ Киреевский И. В. Обозрение современного состояния литературы. С. 45–46.

⁶⁸ Егоров Б. Ф. От Хомякова до Лотмана. М., 2003. С. 59–161.

седенький. Он резко поразил меня с первого взгляда. Он так не похож был на других арестантов: что-то до того спокойное и тихое было в его взгляде, что, помню, я с каким-то особенным удовольствием смотрел на его ясные, светлые глаза, окруженные мелкими лучистыми морщинками. Часто говорил я с ним и редко встречал такое доброе, благодушное существо в моей жизни. <...> Он не уступал ничего из своих убеждений; но никогда никакой злобы, никакой ненависти не было в его возражениях. А между тем он разорил церковь и не запирался в этом. Казалось, что, по своим убеждениям, свой поступок и принятые за него „муки“ он должен бы был считать славным делом. Но как ни всматривался я, как ни изучал его, никогда никакого признака тщеславия или гордости не замечал я в нем» (4, 34). Глубокое уважение к староверам определяло отношение Достоевского к русскому народу в целом, подпитывая реальность его «почвеннической» программы преобразования России. Раскольников, сосланный в острог, называет его носителем «великих сил»: «...ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват? То-то, кто виноват?» (4, 231).

По возвращении в Петербург, как издатель журналов «Время» и «Эпоха», Достоевский публикует немало материалов, связанных со староверами, в которых раскол трактуется как форма народного самоопределения в условиях жесткого административного давления.⁶⁹ В. С. Нечаева свидетельствует, что в портфеле редакции находилась также драма «Раскольник».⁷⁰ Расколу посвящена статья во «Времени» «Два лагеря русских теоретиков» (1862), где Достоевский призывает к сочувствию последователям протопопа Аввакума как искренним и честным искателям истины, что на протяжении всей жизни для писателя являлось критерием в его отношении к людям. Раскол Достоевский называет «самым крупным явлением в русской жизни и самым лучшим залогом надежды на лучшее будущее» (20, 21). То, что Достоевский хорошо знал тексты неканонических христианских общин, находя в них «чрезвычайно глубокие и сильные мысли» (22, 99), подчеркивается статьей «Лорд Редсток» (1876). Вероятно, именно староверов имел в виду писатель, указывая: «...западники не хотели пофакирски заткнуть глаз и ушей перед некоторыми непонятными для них явлениями <...> как делали славянофилы; не закрывали глаз для света и хотели дойти до правды умом, анализом, понятием», и именно такой подход породил эстетический феномен реализма: «Западничество <...> обратилось к *реализму*, тогда как славянофильство до сих пор еще стоит на смутном и неопределенном идеале своем, состоящем, в *сущности*, из некоторых удачных изучений старинного нашего быта, из страстной, но несколько книжной и отвлеченной любви к отечеству, из святой веры в народ и в его правду» (19, 60). С большим интересом Достоевский относился и к произведениям коллег по литературе, освещавшим жизнь старообрядцев, сочувственно отзывался о «Страннике» А. Н. Майкова.⁷¹ Согласно воспоминаниям Анны Григорьевны, писатель накопил в своей библиотеке немало «серьезных произведений по отделам истории старообрядчества», в частности «Раскольничьи дела» Г. Есипова, «Историю Выговской старообрядческой пустыни» и «Раскол» А. П. Щапова, «Рассказы из истории старообрядцев» С. В. Максимова.⁷² Художественные образы «новых русских людей», которые мы встречаем в произведениях Достоевского в 1870-е годы и которые, по его мнению, могут избавить страну от грядущего Великого Инквизитора, фактически

⁶⁹ Владиславлев М. И. [Рец. на:] Описание некоторых сочинений... в пользу раскола. Записки Александра Б. СПб., 1861 // *Время*. 1861. № 10. С. 80–100; Аристов Н. Я. [Рец. на:] По поводу новых изданий о расколе // Там же. 1862. № 1. С. 76–98; Щапов А. П. Земство и раскол. Бегуны // Там же. № 10. С. 319–363; № 11. С. 251–297; Калатозов В. И. 1) Монтаны. 1. Никифорыч. 2. Келейницы // *Эпоха*. 1864. № 8. С. 1–48; 2) Очерк быта и верований скопцов. Из рассказов странницы // Там же. 1865. № 1. С. 1–38.

⁷⁰ Нечаева В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха». М., 1975. С. 277.

⁷¹ Лит. наследство. 1973. Т. 86. Ф. М. Достоевский: Новые материалы и исследования. С. 130.

⁷² Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1984. С. 207.

извлекались им из духовных достижений православия допетровского времени и идеологии современных староверов. Он писал А. Н. Майкову в 1868 году: «А знаете ли, кто новые русские люди? Вот тот мужик, бывший раскольник <...>, о котором напечатана статья с выписками в июньском номере „Русского вестника“». Достоевский рассматривал этого героя как идеального носителя новой модели христианской веры, в роли одного «из грядущих русских людей» (28-2, 328). Основной сюжетной линией романа «Бесы» должен был вначале стать контакт, а затем конфликт между идеальным хранителем христианских ценностей Голубовым и «представителем Интернационала» Нечаевым: «Нечаев. Приехал тоже устроить дело с Голубовым насчет тайной вольной старообрядческой типографии» (11, 113).⁷³

Суть «почвеннической» реформации Достоевского состояла не в том, чтобы одни книги или обряды заменить какими-то иными, но в том, чтобы отказаться от догматико-авторитарной модели православия, предложить вместо него разработанную Киреевским «свободную», «внутреннюю», «настоящую» религию, основанную на личном ответственном движении души человека к Иисусу Христу — своего рода деятельный ответ на логику Великого Инквизитора. Идея Киреевского о глубоком преобразовании религиозной жизни страны, проводимом изнутри сознания каждого человека, совпадает с «почвеннической» мыслью Достоевского; это требование исходило от обоих мыслителей. «Религия, о которой Киреевский говорил в этот период своей жизни, не являлась православием», — пишет Н. О. Лосский,⁷⁴ однако с этим трудно согласиться, если учитывать не только XIX век, а тысячелетнюю традицию обращения русского человека к Богу, как это подразумевали оба мыслителя.

Свою версию истинной христианской религии Достоевский создавал не без отчетливого влияния трудов Киреевского, в которых базовой ценностью религиозной культуры страны названо допетровское и дониконовское православие, традиции старой веры, позитивно преобразованные в связи с новыми идеями, где религия примирялась бы с философией и наукой и одновременно обращалась бы к конкретному человеку, а не к «чуду» и «авторитету» церковной администрации. В основе строительства этой «новой веры», зачеркивающей для России перспективу Великого Инквизитора, было освобождение верующего от слишком строгих церковных догматов, отказ от густой обрядовости, сосредоточенность не на «букве», но на духе Христовом, реальной этической подоплеке жизни человека, которая естественным образом, а не через абстрактные «правила», выводила бы его к онтологическим устоям бытия и «естественной нравственности». В этом смысле «почвенничество» Достоевского и его горячую проповедь в романе «Братья Карамазовы» можно считать продолжением пророчества Киреевского о новом этапе в жизни русского общества и православия: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов, и чистоту жизни возвысим над чистотой слога. Но чем ограничить наше влияние? Где положишь ты ему предел, сказав *plus ultra*? Пусть самое смелое воображение поставит ему геркулесовы столбы — новый Колумб откроет за ними новый свет. Вот мои планы на будущее. Что может быть их восхитительнее? Если судьба будет нам покровительствовать, то представь себе, что лет через 20 мы сойдемся в дружеский круг, где каждый из нас будет отдавать отчет в том, что он сделал, и в свои свидетели призывать просвещение России. Какая минута!»⁷⁵ Это страстное пророчество по своей тональности напоминает проповедь Алеши «русским мальчикам» у Илюшечкиного камня в финале «Братьев Карамазовых», являясь своего рода прологом к тому глубокому преобразованию русской религиозной жизни, к которому призывал и создатель «Поэмы о Великом Инквизиторе» Иван Карамазов.

⁷³ См.: *Арсентьева Н.* «Молодежь без руководства». Проблема духовного наставничества в романе Достоевского «Бесы» // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 21. С. 56–81.

⁷⁴ *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 14.

⁷⁵ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 13 (письмо к А. И. Кошелеву, 1827 год).