

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.161

*Баршт Константин Абрекович*

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук,  
Россия, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4  
konstantin\_barsht@pushdom.ru

**О концепте *почва* в трудах старших славянофилов  
и в творчестве Ф. М. Достоевского 1860–1870-х гг.**

Для цитирования: Баршт К. А. О концепте *почва* в трудах старших славянофилов и в творчестве Ф. М. Достоевского 1860–1870-х гг. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература*. 2022, 19 (1): 4–28. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2022.101>

В статье предпринята попытка провести анализ генезиса и внутренней структуры понятия «почва» в творчестве Ф. М. Достоевского, в трудах славянофилов: А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, а также ряда мыслителей, входивших в круг интересов Достоевского в 1850–1870-е гг.: А. И. Герцена, А. А. Григорьева, Н. Н. Страхова, архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) и др. Прослеживаются условия, при которых создавался журнал «Время», изучаются причины, по которым идеология почвенничества оказалась невыясненной для русского общества, включая и некоторых ее сторонников (Н. Н. Страхов). Проясняется смысловая структура почвенничества, практически ничего общего не имеющая с идеологией «народничества» и связанная с экзистенциальным «вековечным вопросом» об отношении человека к своей жизни и ее роли в мироздании. Анализируется путь, который проделала эта идея от ранних писем Ф. М. Достоевского к брату Михаилу (1838 г.) до «Пушкинской речи» (1880) и романа «Братья Карамазовы», в котором основная мысль, лежавшая в системе почвеннических взглядов Достоевского, получила свое художественное отображение в «поэме» Ивана Карамазова, рассказе Грушеньки о луковке и «деятельности» Алексея Карамазова по формированию вместе с «русскими мальчиками» христианского единения нового формата. В связи с этим эпизодом подвергается критике версия о новом ненаписанном романе, посвященном дальнейшему пути Алеши Карамазова, где он, согласно «Дневнику» А. С. Суворина, должен был бы стать революционером. Делается вывод о глубоком единстве, связывающем почвеннический идеал Достоевского и коренную идею его литературного творчества, которую можно определить как поиск ответа на вопрос о смысле жизни с утверждением прямой зависимости нравственного состояния человека от его религиозно-онтологической позиции.

*Ключевые слова:* Ф. М. Достоевский, почвенничество, славянофилы и западники, нравственно-онтологический статус.

Основной целью почвеннического проекта братьев М. М. и Ф. М. Достоевских, провозглашенного ими в известном объявлении о подписке на журнал «Время» [Достоевский 1972–1990, т. 19: 35–40], было преобразование общественной жизни России и всего человечества за счет непреложного исполнения в каждом движении каждого человека принципов новозаветной этики, установления отношений братской любви между людьми, консолидации общественных сил вокруг этой мысли. «Объявление» и развивавшие его идеи статьи нового печатного органа, «Ряд статей о русской литературе» Ф. М. Достоевского (январский номер «Времени») и последующие публикации, разъяснявшие содержание этого проекта, подверглись жесточайшей критике, которая основывалась на трех моментах: идеологическом неприятии идеи, как это происходило со стороны «Современника» (статьи М. А. Антоновича и др.); ментальной неспособности некоторых усвоить основную мысль доктрины братьев Достоевских; неясностей в изложении основного тезиса, что в первую очередь объяснялось жестким цензурным надзором за бывшим политическим ссыльным Ф. М. Достоевским и его также не вполне благонадежным братом. О первых двух пунктах списка существует большая литература, бурная полемика Достоевского с оппонентами относительно идеи почвенничества изложена В. С. Нечаевой в ее известном труде о журнале «Время» [Нечаева 1972: 195–265]. В круг наших задач также не входит выяснение, вероятно, менявшегося со временем уровня цензурного давления на журнал «Время». Предметом нашего рассмотрения является термин «почва», мы попытаемся установить, какой смысл — туманный для современников писателя и до сих пор не вполне еще понятный — придавал этому термину сам Достоевский.

В связи с этим В. Н. Захаров справедливо заметил, что никто из современников не понимал, что такое «почва», включая самих сотрудников «Времени», начиная с Н. Н. Страхова, который только «обозначил метафору, так и не растолковав ее смысл»: «под именем почва разумеются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений» [Страхов 1890: 113]. По мнению Н. В. Снетовой, речь идет о «духовных ценностях, исконно присущих русскому народу: смирению и могучей духовной силе, способности к самопожертвованию» [Снетова 2007: 273]. А. Л. Осповат понимает «почву» как политическую программу [Осповат 1978: 146–147]. С. Г. Бочаров предлагает дуалистическую модель, в которой «мировая тоска» находит себе «разрешение в почве и в Боге», понимаемых как отдельные сущности [Бочаров 1993: 169].

В итоге «почва» обратилась в «мифологему», которая «выразила идейные устремления “Времени”», языковую метафору, «которая представлена в критическом тезаурусе 1840–1860-х гг.» [Захаров 2012: 15]. Такое представление противоречит фактам: концепцию «почвы» А. С. Хомяков развивал ранее 1840-х гг. Указанный метафорический смысл, по мнению исследователя, является не чем иным, как названием «нового литературного направления» [Захаров 2012: 18], которое связывает понятия народа и родной земли, «в любви к Родине, к России, к идеалам и ценностям» [Захаров 2012: 24]. К этой точке зрения присоединяется Д. А. Кунильский, трактуя почвенничество как «литературно-публицистическое направление» и «реализм», состоявшие «в правдивом изображении национального прошлого и настоящего» [Кунильский 2013: 108, 113]. С этим подходом не вполне соглашается Осповат: «народное начало» почвенники находили отнюдь не только в «одном

крестьянстве», но во всем «бытии чисто великорусской промышленной стороны России»; с другой стороны, в отличие от славянофилов, «почвенники отказывались подразумевать в носителях “народного начала” сугубо положительные свойства» [Осват 1978: 148].

Установлено, что Достоевский читал труды славянофилов и безусловно разделял их мнение относительно исторического пути России уже в 1840-х гг. [Викторович 2007: 139–140], и особенно много — в 1861 г., когда формировалась идеология журнала «Время»: об этом свидетельствует, в частности, приобретение им для своей библиотеки первого тома собрания сочинений А. С. Хомякова, а также хомяковских брошюр под однотипным заглавием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», которые выходили в Париже в 1853, 1855 и 1858 гг. на французском языке и на русском языке — в журнале «Православное обозрение» (1863. № 10, 11; 1864. № 1, 2) и «О церкви» (1864. № 3) [Викторович 2007: 139–140]. Содержащиеся в этих трудах идеи были с энтузиазмом восприняты Достоевским.

Мысль о мессианском назначении русского народа была выработана славянофилами, в частности Киреевским, в трудах которого указывалось и на проблему «нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом», и о возможности обновленного тем самым русского общества стать мировым флагманом общественного строительства (см.: [Панфилов 2007: 220]). Это дает основания А. де Лазари представить славянофильскую идею как националистическую: называя славянофилов «консервативными романтиками», он проводит черту между крестьянством, сохраняющим «русский дух», и образованным классом, который характеризуется как «нерусский», который, «утратив народность, не может выражать ничего русского» [Лазари 2004: 52]. В. А. Никитин пишет о том, что в почвенническую теорию Достоевского «греки, например, вообще не укладывались», Достоевский выступал «знаменосцем русского православия, в котором и заключалась quintessence его русской идеи. Он признавал лишь “русского Христа”» [Никитин 2007: 127–128].

Фактически Достоевскому, таким образом, приписывается концепция А. А. Григорьева, с которой на самом деле писатель не был согласен, из-за чего и произошел известный конфликт между ними. Если Григорьев отрицал «всечеловеческое» и требовал говорить о каждой конкретной стране и нации, то Достоевский перешагивал через скрытый здесь очаг национализма к «всемирному братству», в котором будет громко звучать русская идея как идея общечеловеческая. Высочайшие точки в развитии мировой культуры, по Достоевскому, являются вехами на пути человечества от своей «почвы» к Раю Христову, а ведь здесь у писателя был весьма характерный набор: «Дон-Кихот» Сервантеса, «Мадонна» Рафаэля, готический собор, театр Ж. Расина и У. Шекспира. Опираясь на эти высокие образцы и свою внутреннюю «почву», можно стать «на великую дорогу. Великая дорога — это соприкосновение с великими идеалами общечеловеческими, это и есть назначение русское» [Достоевский 1972–1990, т. 26: 211]. Продолжая эту мысль, Достоевский подчеркивает, что речь идет об общеевропейском деле [Достоевский 1972–1990, т. 26: 214]. Неслучайно хриstopодобный князь Мышкин в романе «Идиот» появляется как детище швейцарского доктора Шнейдера [Достоевский 1972–1990, т. 8: 24] [Баршт 2019: 58–73].

Таким образом, «русская идея» Достоевского не предполагала жесткого размежевания различных национальных культур или общественных систем, его мысль лежала в другом измерении. Он думал о единении людей и народов с помощью идеи личного бессмертия, которая обеспечивает принципиально иной, сравнительно с любым другим, морально-онтологический статус человека, определяющий все параметры его действительной жизни. Разумеется, это касается любого человека, вне зависимости от национальности или социального положения, и определяет его нравственное состояние и положение в обществе. Такова центральная идея почвенничества Достоевского.

Эта мысль, многим не вполне ясная и сегодня, тем более была плохо понятна современникам Достоевского. Что это за «русская идея», не вполне понимал даже Н. Н. Страхов, один самых близких друзей и сподвижников писателя. Выражая свое почтение к западничеству и еще большее — к славянофильству, Достоевский надеялся в синтезе всего лучшего, что в них содержится, создать новую общественную доктрину, соразмерную задачам 1860-х гг., времени реформ. Однако В. А. Туниманов пишет о «явном удовлетворении», которое испытывал Страхов в связи с «провалом идеи Достоевского основать новое направление» [Туниманов 1980: 196], и это объясняется просто: ни один из сотрудников журналов Достоевского (возможно, включая Михаила Михайловича) не понимал сути идеи писателя. Разумеется, еще меньше ее понимали сотрудники «Современника» и «Русского вестника», с которыми пытался воевать Достоевский. Отвечая на выпады своих оппонентов, Достоевский с горечью констатировал тотальное непонимание сути его идеи: «мы говорили о почве, и с яростью напали на нас, обвиняя нас в фразерстве, говоря, что почва — пустое слово, которого мы сами не понимаем и которое мы изобрели для эффекта. <...> А на нас они обрушились со всею яростью» [Достоевский 1972–1990, т. 20: 207]. Как констатирует Туниманов, «в глазах подавляющего большинства читателей почвенничество безнадежно изжило себя как неопределенное и туманное направление, а “Время” сильно уронило свою репутацию сентябрьской книжкой за 1862 г.» [Туниманов 1980: 5]. Некоторый вред правильному пониманию того, что хотел сказать писатель, наносила широкая распространенность термина «почва» в публицистике 1840–1860-х гг., термина, достаточно устоявшегося в литературно-общественной практике. Им в равной степени пользовались и славянофилы, и западники. Т. Н. Грановский, обращаясь к А. С. Хомякову, использует это слово в роли емкого и внятного термина [Грановский 1900: 143]. Таким образом, «русская идея» Достоевского не только лишена какого-либо оттенка национализма, но, напротив, утверждает «всечеловечность» и является прямым отрицанием любой формы национализма, не только русского, конечно.

Из многократно проклятой им «беспочвенности» русского интеллигента Достоевский извлек ценную идею «всеприимчивости», способности легко усваивать чужие культурные модели и быстро адаптироваться к ним ментально. Это, помимо указанной выше особой нравственно-онтологической позиции, было вторым опорным пунктом его «русской», а на самом деле всечеловеческой идеи коренного преобразования жизни на Земле. Достоевский понял, что отсутствие устойчивых традиций у русской интеллигенции имеет свои плюсы, минус обращается в плюс, когда речь идет о способности вырабатывать и применять новое.

Пользуясь в «Дневнике писателя» термином «утопия» и имея опыт изучения утопических проектов А. Сен-Симона и Ш. Фурье в юности, Достоевский отнюдь не считал свой проект утопическим. Основания для этого ему давала история страны, в которой есть масса примеров самопожертвенного братства как во время войн, так и в мирной жизни, особенно впечатляла писателя трехсотлетняя кровавая битва староверов за свое понимание пути к Иисусу Христу. Здесь Достоевский также тесно соприкасался со славянофилами, испытывавшими большое уважение к староверам, равно как и ко всем, кто стремился к «внутренней цельности мышления» на основе «постоянной памяти об отношении всего временного к вечному и человеческого — к Божественному» [Киреевский 1911: 265]. Влияние, которое оказала на русскую литературу религиозная практика старообрядцев, доселе не изучено, констатирует Б. Ф. Егоров, одновременно замечая, что это влияние весьма существенное, и оно очевидно как минимум «в повестях С. Т. Аксакова, у Гоголя в “Выбранных местах из переписки с друзьями”» [Егоров 2007: 10]. Достоевский многократно и во многих своих произведениях, начиная с «Записок из Мертвого дома», намекал на свою глубочайшую симпатию к староверам, например именем героя романа «Идиот» упоминая духовный центр старообрядцев-поповцев — Рогожское кладбище в Москве (см. об этом: [Баршт 2017: 40–41]).

Аналогичным было отношение писателя к сектантам, например к хлыстам, взгляды которых о «матери-земле» получили развернутую трактовку в образе Марьи Лебядкиной в романе «Бесы», которая живет по завету старицы: «Богородица — великая Мать сыра земля есть» [Достоевский 1972–1990, т. 10: 115–117]. Принцип отношения к разным моделям веры у Достоевского исключал понятие еретика: человек мог страстно добиваться понимания своего бытийного места во Вселенной или не добиваться; второе достойно сожаления, но не осуждения, но это все. Писатель был уверен, что вопрос об истинном христианине лежит за пределами одобрения или осуждения «церковных бюрократов», это интимная сфера, которая может работать только на уровне модели «старец и его ученик», что он несколько раз показал в своих романах. Неслучайно Вл. Соловьев, в пору создания «Братьев Карамазовых» находившийся с Достоевским в состоянии интенсивного диалога, считал, что в скором времени «вера будет гонима, — быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, — да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу лицо, давно вижу!» (цит. по: [Величко 1903: 170]). В этих словах друга писателя последних лет его жизни виден не только замысел «Великого инквизитора», но и сюжет ненаписанной второй части «Братьев Карамазовых».

Перед группой единомышленников, сплотившихся вокруг «Времени» и «Эпохи», стоял вопрос: чем и как можно было бы способствовать процессу освобождения сознания сограждан от догм и замшелых политических мифов? В тогдашней России оказались возможны два пути: опубликовать литературные произведения, в которых главный герой проделывает путь от несвободы и лжи (ментальной и физической) к свободе и правде (таков метасюжет всех произведений Достоевского, в наиболее ясной форме сформулированный в плане романа «Атеист»); на общественно-публицистическом уровне вести полемику с устоявшимися мнениями и ментальными клише, пусть и в жестких пределах, установленных цензурой. Газета «Северная пчела» упрекала «Время» за то, что журнал слишком много спорит

по самым разным поводам, на что получила ответ: «...мы и не можем не быть поле- мическим журналом. Наши убеждения, и литературные, и политические, и обще- ственные, идут вразрез с убеждениями многих наших журналов. <...> ...мы посту- паем совершенно последовательно и... иначе... поступать не можем» [Достоевский 1972–1990, т. 27: 160]. Туниманов пронизательно отметил, что «журнал “Время” придерживался принципа *обсуждения* любых авторитетных мнений» (курсив в ис- точнике. — К. Б.) [Туниманов 1980: 209], и причина тут далека от скандального ха- рактера членов редакции. Такова реализация принятого политического решения.

Идея о нравственно-онтологической «почве» («вековечном вопросе») как един- ственном реальном основании бытия индивидуального «я» человека, складываю- щемся в душе человека при решении им вопроса о своей роли и значении в жизни Вселенной, прошла в творчестве Достоевского пять этапов: первоначальный абрис этой идеи зародился в письме брату Михаилу от 31 октября 1838 г. [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1: 53–54]; далее последовал опыт общения со староверами и прочтение творений предшественников (1850–1861); провозглашение концепции в журналах «Время» и «Эпоха» и полемика в ее защиту (1863–1865); воплощение идеологии в ряде персонажей художественных произведений (1864–1880); финаль- ная манифестация тезиса в «Пушкинской речи» (1880). В «Ряде статей о русской ли- тературе» — первой попытке разъяснить идею публике — Достоевский определил «всю будущую деятельность нашу» следующим образом: «искать разгадку вместе со всеми. <...> Вот вся будущая деятельность наша» [Достоевский 1972–1990, т. 18: 66]. Точно так же был сформулирован его план на жизнь в известном письме к бра- ту, написанном в семнадцатилетнем возрасте. В роли «главной мысли, которая бу- дет руководить нас», обозначен поиск «разгадки». Разгадки чего? Разумеется, имен- но того, что Достоевский еще в семнадцатилетнем возрасте положил в основание своей жизни: «познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом» [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1: 53]; «Человек есть тайна. Ее надо разга- дать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1: 63]. По той причине, что в этой фразе заключена интенция онтологического самоопределения человека, которая неминуемо выведет его к Богу, верил Достоев- ский, связанное с этим стремление к христоподобию обеспечит ему нравственный статус, которые обратит человечество в братское объединение людей по законам любви и согласия. И это, конечно, не «гражданское согласие», как это видит де Ла- зари [Лазари 2004: 30], но единение, далекое от нормативов столь ненавидимого Достоевским гуманизма.

В основе идеи почвенничества лежит мысль о естественной и необходимой, органической связи человека с Вселенной, фактически это еще одна версия рус- ского космизма с сильным морально-нравственным акцентом. Идея личного бес- смертия лежала в основании почвеннического «общего дела» Достоевского с теми же прагматическими основаниями, с какими идея о «воскрешении отцов» обра- зовывала ключевой пункт философии Н. Ф. Федорова. Не случайно Достоевского во «Времени» и «Эпохе» окружали философы и публицисты, развивавшие доктри- ну об «органическом начале», «органическом» взгляде на историю — Григорьев и Страхов, развивавшие положения, сформулированные Хомяковым и Киреев- ским. Из которых далее логически следовала концепция культурно-исторических

типов Н. Я. Данилевского, который повторял многое из того, о чем ранее писал Страхов [Страхов 1865: 84]. Неполное согласие между Григорьевым и Страховым, с одной стороны, и Достоевским — с другой объяснялось тем, что для последнего в основе процесса самосознания играли важную роль метафизические качели по оси «вера — неверие», о которых он писал в своем известном письме к Н. Д. Фон-визиной [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1: 176]. Смысл первого слова в словосочетании «русская идея» никак не связан с идеей преимущества какой-либо нации, но лишь обязывает русский народ поработать на благо мировой культуры. Принимая такую мысль, Достоевский опирался в данном случае на факты истории, свидетельствующей о народе, который с тысячными жертвами отвоевывал право и возможность свободного пути к Иисусу Христу, как это показала история раскола. Именно отсюда проистекает уверенность Достоевского в том, что эта ментальная модель ближе и понятнее русскому человеку, чем западноевропейцу. Писатель приложил немалые усилия, большей частью бесплодные, чтобы разъяснить свою идею современникам в публицистических работах; потерпев в этом направлении поражение и оставшись непонятым, он с большим успехом разъяснял ее в своих романах на примере судеб своих персонажей.

В основе сюжетов произведений Достоевского лежит борьба между свободной, «органической», лишенной ограничений мыслью человека, устремленной к Универсуму как гаранту целесообразности его жизни, и «рутиной» с ее догмами, правилами и незыблемыми авторитетами. Вера писателя шла помимо всех авторитетов и догматов, в процессе непосредственного вдохновения образом Христа, и все отклонения от истины и общественные расколы, по его мнению, происходили «лишь от ошибок и отклонений ума, а не сердца» [Достоевский 1972–1990, т. 25: 5]. Нельзя не согласиться с мнением А. Г. Гачевой, которая утверждает, что почвенничество Достоевского во многом основывается на уверенности, что тоска русского человека по идеалу имеет глубоко религиозный характер, в народной среде «сохраняется в неприкосновенности и чистоте живой образ Христа», становясь регулятором его жизни [Гачева 2007: 197]. Почвенническая идея Достоевского требовала соединить в будущем «новом человеке» образованность «русского жентильома» с навыком повседневной жизни в Боге, присущего, по мнению писателя, простому русскому народу, примером для него была его мать, Мария Федоровна, происходившая из купеческой среды.

Проект Достоевского по переустройству мира базировался на идее: все, что думает, говорит и делает человек, детерминировано его религиозной моделью, непосредственным отношением к смыслу мироздания (понятому широко; атеизм, довольно часто ведущий к теодицее, есть одна из ценных форм самосознания человека, по мысли писателя). Качество и модус обращенности человека к Богу определяют складывающиеся устои быта, и потому «почвой» является не бытовая и общественная жизнь, привязанная этно-топографически, как это часто понимается, а наоборот — концептуальное решение конкретным человеком «вековечного вопроса» о своем отношении к факту собственного существования. Другими словами, «почва» Достоевского располагается не вне человека, а внутри его самого в роли центральной точки личного бытия. Эту мысль писатель выражал с помощью намеков и аналогий. Так, в «Дневнике писателя» регулярно встречаем мотив семени, падающего на плодородную либо тощую почву [Достоевский 1972–1990,

т. 26: 93, 110, 189–190 и др.] с прозрачной аллюзией на стихи Евангелия (Мф. 13, 3–8; Мк. 4. 3–20; Лк. 8. 5–15), в свою очередь, послужившие темой пушкинского стихотворения «Свободы сеятель пустынный» (1823). По Достоевскому, положительное решение человеком вопроса о личном бессмертии порождает высоконравственное существо, именно поэтому он уделял такое внимание этому вопросу в своем «Дневнике писателя»; такое решение связано с установлением ментального контакта с Богом и одновременного существования во времени и в вечности. «Почва» Достоевского, как мы видим, весьма далека от навязанных ему народнических идеалов, это не что иное, как этико-онтологическое основание жизни человека, прочность которого определяется уровнем хриstopодобия каждого конкретного человека. Такого рода трактовка понятия «почва» уже звучало в литературе о Достоевском. Как нравственную основу для строительства общества, основанную на «силе любви», трактовал почвенничество В. А. Викторovich, указывая, что эти принципы были сформулированы Хомяковым [Викторovich 2007: 146–147]. Гачева подчеркивает прагматический момент в идеологии почвенничества, требующий не только умозрения, но и труда: «К двучлену “мысль — чувство”, “ум — сердце” славянофильско-почвенная мысль последовательно прибавляет третий жиздительный компонент: дело» [Гачева 2007: 198]. Шатов в романе «Бесы» требует от Ставрогина «труда», чтобы «добыть Бога» [Достоевский 1972–1990. Т. 10: 303], Зосима требует, чтобы Алеша в миру «неустанно работал», так как «дела много будет» [Достоевский 1972–1990, т. 14: 72, 71].

Итак, «почва» для Достоевского — не община и не «народ», но сама «живая жизнь» [Достоевский 1972–1990, т. 10: 25], которой противостоят «устарелые либералишки, боящиеся собственной независимости; лакеи мысли, враги личности и свободы, дряхлые проповедники мертвечины и тухлятины» [Достоевский 1972–1990, т. 9: 118–119]. Это фундаментальное основание бытия, основанное на опыте взаимодействия с реальностью с помощью непосредственного религиозного чувства человека, которое обуславливает все его мысли и действия, и потому без «почвы ничего не вырастет и никакого плода не будет. <...> Без крепкой почвы под ногами и движение вперед невозможно... Как не согласиться, что многие явления даже прошедшей, отжившей жизни нашей мы меряли слишком узкой меркой?» [Достоевский 1972–1990, т. 19: 148]. Здесь и в других подобных местах явно звучит мысль, сдавленная цезурой или самоцензурой, когда приходится прибегать к эзопову языку и обтекаемым формулировкам, чтобы не привлечь к себе внимания Комитета: как бывшему политическому ссыльному Достоевскому приходилось прибегать к запутанным и туманным формулировкам. Но основная идея видна: исходным пунктом в строительстве национальной и мировой культурной жизни должно быть нравственно-онтологическое положение человека относительно мироздания, положения, представленного «действительностью» с ее многочисленными несправедливостями и набором жестоких установлений, догм, норм и правил.

Достоевский прекрасно отдавал себе отчет в том, что он имеет в виду, говоря о почвенничестве, но также знал, что любая идея, сформулированная в виде дефиниции, непременно станет мишенью для издевательств и шельмования вместе с ее автором. Поэтому он подводил к ней осторожно, деликатно, намеками в публицистических статьях и только в своих художественных произведениях позволял своим героям выражать их прямо. Ведь для осуществления своего плана Достоев-



скому требовалось не что иное, как основательное преобразование религиозной жизни в стране и во всем мире. Почвенничество — проект по построению нового общества, основанного на глубоком религиозном вдохновении человечества, сосредоточенного на исполнении полного соответствия доказанного личного бессмертия и реальной деятельности в земном существовании. Достоевский вряд ли верил в то, что его проект осуществится при его жизни, называя почвенничество «ранней песней», которая «не споется теперь», однако другой альтернативы у страны и мира нет, «общество — всех более готово к нигилизму», и лишь в народе, «обращенном в податную единицу», еще встречаются начала живого религиозного чувства, идущие из древности [Достоевский 1972–1990, т. 21: 255]. Обратим внимание, что, начиная с «Объявления», Достоевский говорит только о будущем: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, всё враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской национальности» [Достоевский 1972–1990, т. 18: 37]. Достоевский называл свою идею «окончательным словом великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [Достоевский 1972–1990, т. 26: 149]. Основной упор в реализации проекта делается на новый тип образования, который, практически во всех его компонентах, совпадает с тем, что описывал Хомяков в своей статье «О православном образовании», так что упреки Страхова в неуважении Достоевского к старшим славянофилам неосновательны. Называть Достоевского утопистом некорректно, он прекрасно отдавал себе отчет в препятствиях на пути к осуществлению этой идеи, об этом он говорит и в поэме Ивана «Великий инквизитор», и в самом начале пути, в 1861 г.: общество в настоящее время слишком слабо «само по себе» [Достоевский 1972–1990, т. 18: 69]. Фиксируя в современном обществе отход от направления общественного развития, заданного Иисусом Христом, готовясь к написанию своего «Инквизитора», он замечает: «Все Христовы идеи оспоримы человеческим умом и кажутся невозможными к исполнению» [Достоевский 1972–1990, т. 27: 56].

Та же тема — в письме А. Е. Врангелю от 31 марта — 14 апреля 1865 г., ранее, после смерти жены Марии Дмитриевны, он сделал запись, открывающую эпохальный характер его идеи почвенничества как проекта по глубокому преобразению человечества из «недоделанных людей» [Достоевский 1972–1990, т. 25: 47] в полноценных существ, живущих одновременно и во времени, и в вечности: «...после появления Христа как идеала человека во плоти стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. <...> Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели. <...> ...человек есть на земле существо только развивающееся, след<овательно>, не оконченное, а переходное» [Достоевский 1972–1990, т. 20: 172–173].

В подобной трактовке идея «почвы» лежит в основании крупнейшего историософского труда Хомякова «Семирамида»<sup>1</sup>; в этом сочинении фактически речь идет о функции, определяющей смысл жизни человечества в целом и каждого человека в отдельности: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории... Тут уже имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность» [Хомяков 1886–1906, т. 5: 30]. Естественное, свободное развитие национальной культуры, освобожденное от политической уздечки и хомута, дает богатые плоды, указывал Хомяков; например, английское общество, включая его литературу, религиозные движения, экономику, растет на своей, не заимствованной почве [Хомяков 1886–1906, т. 1: 122]. Достоевский без колебаний принял мысль о том, что онтологические основания, управляющие выбором и поступками человека, лежат в основании и жизни общества, человечества в целом. Он спрашивал себя и остальных: «зачем же не замечать правды, зачем выпускать из виду возрождающуюся со всех сторон жизненность, стремление к действительности, к почве» [Достоевский 1972–1990, т. 19: 59–60]; в других своих статьях он подтверждает синонимичность понятий «почва» и «действительность» [Достоевский 1972–1990, т. 18: 90]. Избегая добавочных нападок со стороны «прогрессивных» публицистов, Достоевский не писал прямо, что его «почва» — это вовсе не «народ», а нечто другое, и лишь намекал на это, говоря о разрозненности общества «с почвой и с народом» [Достоевский 1972–1990, т. 20: 66], сочинительный союз здесь показывает, что «народ» и «почва» — не одно и то же.

Таким образом, именно в трудах славянофилов в 1840–50-е гг. было сформировано представление о «почве» как духовной сфере человеческой индивидуальности, и человек может быть либо укреплен в ней, либо оторван от нее. Во второй половине 1870-х гг., продвигаясь к самому полному воплощению центральной идеи своей жизни и творчества — роману «Братья Карамазовы» — Достоевский все чаще называл своими именами то, что ранее пряталось за фразы эзопова языка: почва — это название духовной сферы человека, обеспечивающей ему полноту жизни и вечное бытие, согласно притче о луковке, которую рассказывает в этом произведении Грушенька [Достоевский 1972–1990, т. 14: 318–327]. В последних выпусках «Дневника писателя» все чаще говорится о единстве «духа» с «почвою», отмечающего «всякую мысль о подделке» [Достоевский 1972–1990, т. 26: 210]. Нельзя сказать, что никто из современников не был в состоянии принять сокровенную мысль Достоевского. Комментируя открытие памятника Пушкину летом 1880 г. и «Дневник писателя» Достоевского, «почву» как нравственный статус человека или группы людей, объединенных общей целью, понял Г. И. Успенский [Успенский 1953: 429–430].

Глубокое сочувствие Достоевского вызывало все, что было написано славянофилами об отцах церкви и о расколе как об огромной трагедии страны, поставившей миллионы искренне верующих христиан в положение изгоев. В статье «Мне-

<sup>1</sup> «Семирамида. Исследования и стины и исторических и дей»; фрагмент этого сочинения «Отрывок из Записок А. С. Хомякова о Всемирной истории», напечатанный в «Русском богатстве» в 1860 г. [Хомяков 1860: 101–178], вероятно, был известен Достоевскому, о чем говорит его каллиграфическая пропись «Semiramis» среди черновых записей к «Преступлению и наказанию» (РГАЛИ. 212.1.5.14) (см. [Баршт 2018: 264]).

ние иностранцев о России» Хомяков поставил вопрос о глубокой внутренней раздвоенности русской жизни — следствии раскола церкви и Петровских реформ, что привело, в частности, к «внутреннему раздвоению общественного просвещения», «а это общее просвещение, проявляемое только в постоянном круговращении мысли (подобном кровообращению в человеческом теле) становится невозможным при раздвоении в мысленном строении общества». Согласно мысли философа, знание о жизни, царствующее в России, оказалось не связано с «почвой» как «жизненной основой» [Хомяков 1886–1906, т. 1: 22–23]. В результате чего раздваиваются душа человека, его мысли и чувства, «исчезает всякая внутренняя цельность, всякая цельность жизненная; обессиленный ум не дает плода в знании, убитое чувство гложет и засыхает; человек отрывается, так сказать, от почвы, на которой вырос, и становится пришельцем на своей собственной земле. Таково было действие переворота, совершенного Петром Первым» [Хомяков 1886–1906, т. 1: 352]. Об этой внутренней раздвоенности западного человека, «опасной для целости жизни», Хомяков говорит многократно, эта мысль встречается едва ли не во всех его статьях. «Рассудочность и раздвоенность составляют основной характер всего западного просвещения. Цельность и разумность составляют характер того просветительного начала, которое, по милости Божьей, было положено во основу нашей умственной жизни», — писал Хомяков, разумеется, веря в то, что, если общество сможет принять идею «почвы», раздвоения примирятся, все ошибки изгладятся [Хомяков 1886–1906, т. 3: 240].

Достоевский подтвердил согласие с этим тезисом в письме к Н. Д. Фонвизиной (январь 1854 г.): «...если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [Достоевский 1972–1990, т. 28, кн. 1: 176]. И здесь дело не только в реминисценции, но, главное, в том, что оба — и Достоевский, и Хомяков — чувствовали при такой постановке вопроса падение или непризнание бессмертной души человека: противопоставление личного бытового опыта и непосредственного интуитивного религиозного чувства является дилеммой, разрешение которой предлагает почвенническая концепция, в то время как основанный на схоластическом богословии католицизм, как указывал Киреевский в своем «ответе» Хомякову, «является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его» [Киреевский 1861а: 194], из знания тем самым уходит христианский смысл бытия в целом, с чем Достоевский, как и его предшественники, примириться не мог. Разум не является инструментом для постижения Бога, писал Хомяков, и эта мысль встречает поддержку у Достоевского, герои которого жалуются на свой «клопный разум», не способный охватить смысл Вселенной, даже в такой его частности, как кривизна неевклидова пространства [Достоевский 1972–1990, т. 15: 231]. Дух Божий «не может быть постигнут одним разумом», писал Хомяков [Хомяков 1886–1906, т. 2: 57]; имея математическое образование, он знал, о чем говорил. В борьбе Канта, утверждавшего различие между рассудком и разумом, и Гегеля с его «абсолютом» здесь побеждает первый, на это указывают и труды славянофилов, и писания Достоевского, который называет «клопом» не только Ивана Карамазова, но и самого создателя «диалектики» [Достоевский 1972–1990, т. 24: 112], органом познания сущности Мироздания является не разум, но целостный дух [Бердяев 2007: 244]. Мысль о почвенничестве как концепции христианской

культуры и «форме осмысления и проникновения в суть внутреннего принятия действительности... и духовного согласия с ней» звучит и в современных исследованиях [Сухоруков 2017: 33, 35]. Почвенничество Достоевского — призыв убрать все лишнее, мешающее свободному пути человека к Богу, и тем самым очистить его путь к подлинной полноте жизни.

Следуя по пути, проложенному Хомяковым и Киреевским, Достоевский отвергал диктат рассудочного знания, тем более — рассудочного богословия, равно католического и православного, основанного на формально-логическом сцеплении понятий, в ущерб непосредственной религиозной интуиции, кантовскому «категорическому императиву», целостности восприятия жизни. В основе любого знания о мире, по мысли Хомякова, лежит отношение к Богу, и оно и есть первичное базовое знание, на котором образуется опыт. Познание мира исходит из цельного духа, где разум не противоречит вере. Хомяков настаивал на первичности непосредственного религиозного чувства и общения человека к Богу относительно всех и любых форм опытного знания: «Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими», — в результате чего человеческий разум попал в капкан «отвлеченного силлогизма, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта» [Киреевский 1861б: 232].

Основные пункты образовательной программы с упором на развитие непосредственного религиозного чувства как условия усвоения практических знаний и получение жизненного опыта практически полностью совпадают в статьях Достоевского и Хомякова. На этой основе можно было ожидать появления «новых людей», формулированием характеров и внутреннего облика которых был занят Достоевский в своих произведениях 1860–1870-х гг. Для реализации почвенничества нужны не политические программы, но новый тип мышления, другой тип мироотношения, иная этико-онтологическая установка человека, которую нельзя «учредить» извне его сознания: «Наша новая Русь поняла, что один только есть цемент, одна связь, одна почва, на которой всё сойдется и примирится» [Достоевский 1972–1990, т. 18: 50]. Таким мироотношением владел сам Достоевский, и он хотел, чтобы нечто подобное присутствовало в умах его сограждан, но это уже тема поэмы «Великий инквизитор», где доказана удручающая готовность многих людей отдать свободу и спасение за кусок хлеба. Этот вопрос был в центре внимания славянофилов, нередко в своих рассуждениях приходивших к мысли о необходимости глубокой реформы православной церкви.

Б. Ф. Егоров указывает, что в основе идеологии славянофилов лежала мысль о необходимости «свободной, независимой церкви», об идеале братства, в то время как на Западе, по их мнению, царствует эгоистическое отъединение каждого от всех [Егоров 2003: 69]. На нравственный характер понятия «почва» указывал Осповат, квалифицируя это как «очередную утопию» [Осповат 1878: 149]. Протестуя против церковных «догматов», Киреевский писал: «Никакие карантинны не остановят мысли и только могут придать ей силу и заманчивость тайны. ...если бы и возможно было остановить ход новых мыслей, то это было бы еще вреднее для русской образованности, ибо в России движется уже так много прежде вошедших понятий Запада, что новые могли бы только ослабить вред прежних, разлагая и разъяняя,

и доводя до своего отвлеченного основания, с которым вместе должны они или упасть, или остаться» [Киреевский 1861б: 330–331]. Самарин прямо пишет о «церковной казенщине» в роли «крупного, всем бросающегося в глаза факта», приводящего к «подчинению веры внешним для нее целям узкого официального консерватизма». Этот фактор в «в его бесчисленных проявлениях» обладает огромным отрицательным эффектом, «официальный консерватизм под предлогом охранения веры, благоволения к ней, благочестивой заботливости о ее нуждах, мнет и душит ее в своих бесцеремонных объятиях», что неизбежно «убивает всякое уважение к вере» [Самарин 1886: V]. Разумеется, с такими взглядами славянофилы оказались в оппозиции к правительству. Достоевский как бывший ссыльный не мог высказываться с таким же уровнем откровенности, но говорил достаточно определенно: «Вникните в православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» [Достоевский 1972–1990, т. 23: 130]. Добавочной причиной, почему Достоевский отказывался от прямых упреков церкви и стремился передать свою мысль намеками, заключалась в том, что в таком случае его приняли бы за сподвижника «революционных демократов», которые постоянно говорили о том, что православная церковь и деспотизм самодержавия поддерживают друг друга, и что было также неприемлемо для писателя. Достоевский действовал по-другому, находя добрые слова в адрес не вполне канонических христианских образований, в частности постоянно намекая на высокие ценности Старой веры.

Устанавливая судьбу человека на почву его религиозной предрасположенности, Достоевский естественным образом переносил акцент с церковной институции на церковь «внутреннюю», требуя полной свободы в выборе пути человека к Богу и полном отказе от «чуда, тайны и авторитета». Этот тезис, иллюстрация к которому — «поэма» Ивана Карамазова, писатель со всей очевидностью почерпнул из трудов старших славянофилов. В их трудах Достоевский находил важные идеи, связанные с корневой основой почвенничества — мыслью о свободной, не зажатой в догмы и лишние условности обращенности человека к Богу. Основанная на вере нравственность — основной фактор, порождающий позитивные мысли и поступки человека. Структура русского общества по степени готовности установки на «почву» представлялась Достоевскому в виде четырех разделов: 1) искренне верующие люди, жизненный путь которых направлен к Христу, вместе ли с институтом церкви или параллельно ему; 2) атеисты, потерявшие Бога и страдающие от невозможности онтологически устроиться на Земле; 3) нигилисты, «гниющий слой» общества, «оторвавшийся от почвы России», состоящий из «подлецов-юношей», которые, однако, также могут кончить тем, что «станут настоящими, твердыми почвенниками», а остальные «замолчат в параличе» [Достоевский 1972–1990, т. 29, кн. 1: 119]; 4) «золотая середина», большинство, прикрывающее церковным календарем и примерным поведением свое равнодушие к Богу и к нравственным проблемам — основная беда и горе России, по мнению писателя, причина всех неудач — культурных, политических, экономических. Эта конструкция отражает корневую мысль Достоевского: без подлинного религиозного чувства («почвы») нет и не может быть никакой нормальной общественной структуры, кроме полицей-

ского государства, жестко контролирующего каждый шаг своих граждан. Нельзя, конечно, сказать, что в этом писатель был оригинален, думается, он повторял здесь пришедшуюся ему по душе мысль П. Я. Чаадаева: «...в нашем обществе не существовало никакого другого нравственного начала, кроме религиозной идеи, так что ей одной обязан наш народ своим историческим воспитанием и ей должно быть приписано все, что у нас есть, — доброе, как и злое» [Чаадаев 2017: 310]. Продолжая эту идею, Достоевский писал о насущной необходимости установления всех своих мыслей и поступков на твердый нравственно-религиозный фундамент: «Прежде чем что-нибудь сделать, нужно самим чем-нибудь сделаться, воплотиться, самим собою стать. Тогда только вы и можете сказать свое слово, представить свою собственную форму мировоззрения», указывая невозможность стоять не на «почве», а на «воздухе» [Достоевский 1972–1990, т. 20: 116].

Эту мысль мы встречаем у Киреевского, который предупреждал об опасности отказа общества от «почвы», что неминуемо «убивает в нас ясность разума и даже изобретательность в делах самого простого быта» [Хомяков 1886–1906, т. 1: 86], подчеркивая: это «редко бывает безвредно» [Хомяков 1886–1906, т. 1: 61]. Отсюда известные претензии славянофилов к излишней подражательности, которая плоха вовсе не тем, что берется на вооружение нечто «западное», но тем, что в этом случае происходит отказ от сознательного выбора, что оскорбительно для человека и человечества в целом. Ю. Ф. Самарин упрекал в этом родную страну, сожалея, что временами у нас умственная деятельность управляется набором «бессвязных, не согласенных между собою понятий и представлений», когда-то принятых на веру, потом усвоенных привычкою и теперь применяемых нами бессознательно, как общечеловеческие истины» [Самарин 2008: 440–441]. Достоевский глубоко усвоил этот комплекс идей, в его творческом наследии можно обнаружить немало подобных высказывания, связанных с темой «лакейства мысли», как он называл этот комплекс идей [Достоевский 1972–1990, т. 7: 202; т. 8: 270; т. 10: 111; т. 11: 157, 169 и др.). Но были и различия: если Хомяков требовал отказаться от иноземных образцов в строительстве отечественной культуры, то Достоевский призывал ориентироваться на высшие культурные достижения человечества, не сосредотачиваясь на том, в какой стране они были произведены. В числе оных, как было сказано выше, Достоевский называл ряд выдающихся достижений западноевропейской культуры.

Идея Достоевского не могла быть осуществлена ни в 1860-е гг., ни в ближайшие века, это, вероятно, проект для жизни человечества на тысячелетия. Вне веры нравственность невозможна, об этом написано писателем много и убедительно, собственно, об этом — не только роман «Братья Карамазовы», но и все остальные произведения Достоевского. Позитивная программа почвенничества — практическая связь между верованиями человека и его бытовой жизнью, суть которой указана во вступлении к программному произведению почвенничества — роману «Братья Карамазовы», находит себе опору в идее Хомякова о том, что само движение мысли есть уже деятельность: «лица, связанные между собою живою органическою цепью, невольно и постоянно действуют друг на друга; но для этого нужно, чтобы между ними была органическая связь. Разружьте ее, и живое целое обратится в прах, и люди-пылинки станут чужды друг другу, и все их стремление к действию на других людей остается без плода, покуда, по законам неисповедимо-

го Промысла... не дадут начала новой органической жизни» [Хомяков 1886–1906, т. 1: 187–188]. В зачине «Братьев Карамазовых» сказано, что Алексей Карамазов — того же сорта «деятель», рискующий обрести репутации «чудака», однако носящий в себе «сердцевину целого», и потому не столько он выглядит странно на фоне других людей, сколько «остальные люди его эпохи... почему-то от него оторвались...» [Достоевский 1972–1990, т. 14: 5]. Это «почему-то» фиксирует неполную компетенцию диегетического нарратора, однако сам Достоевский, разумеется, хорошо знал, «почему». Заметим, что ключевое почвенническое слово «деятельность» связывает между собой роман «Братья Карамазовы» и первые проблески этой идеи в зачине «Ряда статей о русской литературе» (1861), где содержалось обещание «двинуться в новую, широкую, еще неведомую в истории деятельность, начав с того, чем вы кончите, и увлечь вас всех за собою» [Достоевский 1972–1990, т. 18: 56]; именно эту функцию в сюжете «Братьев Карамазовых» выполняет Алеша. В целом в трех романах 1870-х гг. Достоевский позволял себе значительно больше, чем в «Дневнике писателя» и зажатых страхом перед цензурой статьях во «Времени» и «Эпохе». Хорошо защищенный от цензора инстанцией повествователя и фикциональностью персонажа, он чувствовал себя более свободно, чем в публицистике. В этом причина, почему, по словам Страхова, идеология была выражена столь «невнятно», где в произвольной форме соседствовали элементы западных и «славянских» программ, и в такого рода грехе упрекали братьев Достоевских не только критики «Современника», но и С. С. Дудышкин и М. И. Катков.

Персонажи Достоевского, в своих судьбах реализующие идею почвенничества (Соня Мармеладова, князь Мышкин, Шатов, Аркадий и Макар Долгорукие, Алеша Карамазов, старец Зосима и др.) формировались в творческом процессе Достоевского за счет отталкивания от «беспочвенных» героев других писателей, в частности пушкинского Евгения Онегина. Этот вопрос был настолько важен для писателя, что анализу «беспочвенности» Онегина (и «почвенности» Татьяны) он посвящает большую статью своего «Дневника писателя». Онегин в трактовке Достоевского напоминает Раскольникова: герой романа Пушкина убивает «от хандры по мировому идеалу, — это слишком по-нашему»; Татьяна, напротив, тип человека, стоящего «твердо на своей почве. Она глубже Онегина и, конечно, умнее его». Далее следует важнейший намек читателю, в чем ее «ум» и «почвенность»: она обладает правильной онтолого-этической позицией в мироздании и этим «благородным инстинктом своим предчувствует, где и в чем правда» [Достоевский 1972–1990, т. 26: 140]. Жизненная устойчивость человека зависит от уровня позитивного напряжения, с каким он решает «вековечный вопрос» о своем месте во Вселенной, в соответствии с этим скусающий фланер Онегин оказывается человеком, у которого нет «никакой почвы, это былинка, носимая ветром» [Достоевский 1972–1990, т. 26: 132]. Подчеркивая «беспочвенность» гоголевского Собакевича, доказывая, что жизнь в гуще крестьян — не путь к обретению «почвы», что это «русские люди, от почвы оторванные» [Достоевский 1972–1990, т. 26: 155], Достоевский будто вспоминает К. С. Аксакова: «Мы похожи на растения, обнажившие от почвы свои корни, мы сохнем и вянем» [Аксаков 1847: 41].

В роли такого рода атеиста-богоискателя Достоевский называет Вольтера. Здесь не исключена аллюзия на Хомякова, который также с уважением относился к Вольтеру как праведному борцу с фарисейством: «Ложным своим началом не

может торжествовать никакая ложная теория: она всегда бывает обязана своим временным успехом присутствию в ней некоторой правды, противопоставляемой общественной неправде. Такова причина успеха энциклопедистов в XVIII веке. Вольтер брал против лжехристианства современной ему жизни оружие из христианской истины... многие истинно христианские начала осуществились в обществе потому только, что они уяснились в упорной борьбе» [Хомяков 1886–1906, т. 1: 258]. Мысль эта не единожды повторяется в записях Достоевского [Достоевский 1972–1990, т. 17: 257–258, 261–262 и др.]. Речь идет об оскорбительности для человека модели жизни, безответственной и животной, выдвигается требование высокой самооценки человека как условия обретения им органической связи с окружающим миром. Гачева верно замечает, что только внешне «бунт героев Достоевского роднит их со знаменитыми бунтарями европейского романтизма — Манфредом, Каином. ...бунт Кириллова, Ипполита, Ивана Карамазова — не бунт против Бога, но бунт во имя Бога, бунт, сквозь который пробивается религиозное чаяние высшей правды и высшего блага» [Гачева 2007: 192].

В понимании этого вопроса Достоевский сходил с А. И. Герценом, одним из важнейших пунктов идеологии которого было активное неприятие пошлости обыденного мещанского существования человека, основанного на удачном потреблении пищи и пользовании предметами комфорта. Он не раз выражал негативное отношение к модели жизни, в которой человек в своих потребностях приравнивался к животному. Свое разочарование в наиболее яркой форме Герцен передал в книге «С того берега», протестуя против «закоснелой в своих формах пошлости», которую он видел и в Англии, и особенно во Франции, о характере французов, полных «отваги, благородства», и вместе с тем о «мелкой и грязной среде мещанства, которое, как тина, покрывает зеленью своей всю Францию» [Герцен 1955: 49]. Отвращение к посредственности и тупому животному прозябанию (на любом уровне материальной обеспеченности), которое он обычно обозначал словами «бессилие, посредственность, мелкость» [Герцен 1955: 112], настолько сильно мучило Герцена, что позволило ему высказать предположение: дикие германцы, напавшие на Римскую империю, «были в своей непосредственности выше образованных римлян» [Герцен 1955: 334]. Фраза Герцена о «золотой посредственности, которую Харон равно отталкивает от берегов рая и ада» как «скорбь, тяжелая скука, налегшая на душу современного человека, и какое-то сознание нравственного бессилия» [Герцен 1955: 326], запомнилась Достоевскому. Словосочетание «золотая середина» он регулярно использовал для обозначения своего главного идеологического врага, обывательской массы, а мысль о человеке, который «ни холоден, ни горяч», со ссылкой на стих Апокалипсиса<sup>2</sup>, дважды используется в ключевых эпизодах романа «Бесы» для характеристики нравственного состояния С. Т. Верховенского [Достоевский 1972–1990, т. 10: 427] и Николая Ставрогина [Достоевский 1972–1990, т. 11: 11], а также в его публицистических выступлениях. Работая над романом «Преступление и наказание», он в задумчивости несколько раз обозначил в виде рисунков и записей имя главного врага Родиона Раскольникова — «Рутина» (см.: [Баршт 2018: 253–254]).

<sup>2</sup> «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3:15, 16).



Обращаясь к истории раскола, изучая опыт христианских сект, Достоевский тем самым показывает свою неудовлетворенность деятельностью Православной церкви. Лучшие христиане в его произведениях возникают как анахореты, живущие на периферии, в маленьких монастырях возле небольшого уездного города, все они отчасти «бегуны», уходящие от дышащей государственным воздухом метрополии. Вспоминается вопрос Хомякова, ответом на который можно считать поэму «Великий инквизитор» в романе «Братья Карамазовы: «На эту ли почву станет человек, поставляющий себя судьей над Церковью и тем самым заявляющий притязание на совершенство святости» [Хомяков 1886–1906, т. 2: 59]. Как доказывал Хомяков, вина за раскол христианской церкви лежит на римской ветви, изменившей символ веры в части догмата о Троице, тогда же произошла и замена соборности на авторитет одного лица: «авторитет внутренний» уступил место «авторитету внешнему». Далее для укрепления последнего римская церковь вынуждена была искать опору в светской власти (мысль, особенно часто повторявшаяся Достоевским). Однако Христов закон есть воплощение свободы и любви, писал Хомяков, Достоевский соглашался с этим, указывая, что европейская цивилизация складывалась на основе подчинения авторитету. В то же время, согласно его взглядам, первична «внутренняя» Церковь, которая не ошибается, в отличие от Церкви «внешней», «ибо есть истина; не хитрит и не малодушничает, ибо свята» [Хомяков 1886–1906, т. 2: 75]. Здесь мы видим начало зарождения идеи противостояния Иисуса Христа и Великого инквизитора, осуществленной много лет спустя в «Братьях Карамазовых».

П. А. Флоренский считал, что Хомяков, говоря о католицизме, метит в Православие, «выпальвая плевелы католичества, не рискует ли... вырвать из почвы и пшеницу православия... отрицанием авторитета в Церкви [Флоренский 1996: 215]. На такую возможность справедливо обращает наше внимание Викторovich: «Хомяковская критика католичества (впрочем, как и критика его Достоевским, что замечал еще В. В. Розанов) могла быть перенесена во многом и на реальную православную церковь. Первым это сделал Ю. Ф. Самарин в предисловии к тому богословских сочинений Хомякова (1867), а затем И. С. Аксаков в своих обвинениях в адрес православных иерархов, не гнушавшихся «вещественной силой» полицейских мер» [Викторovich 2007: 149–150]. На адресованность именно Православной церкви антикатолической критики Хомякова указывает священник К. Кравцов [Кравцов 2004: 470–477]. Нет никаких сомнений, что в «Великом Инквизиторе» Иван Карамазов метит отнюдь не только в авторитаризм католичества, но и в подобного рода авторитаризм православия, провозглашая при этом необходимость строительства новой Церкви. Но строить идеальную «всенародную и вселенскую церковь» [Достоевский 1972–1990, т. 27: 19] будет Алеша Карамазов, опираясь на завет Зосимы и воплощая сокровенную мысль Достоевского о замене насильственного управления обществом (государство) на управление любовью (церковь), где «остался лишь Христос, уже отделенный от государства» [Достоевский 1972–1990, т. 26, 169]. Серьезность этих намерений Достоевского отчетливо видел В. С. Соловьев, в его глазах Достоевский был «ясновидящим предчувственником истинного христианства» [Соловьев 1991: 241].

Согласно тексту опубликованного М. Кричевским «Дневника» А. С. Суворина, в новом романе об Алеше Карамазове Достоевский хотел «его провести через монастырь и сделать революционером. Он совершил бы политическое преступление.

Его бы казнили. Он искал бы правду и в этих поисках, естественно, стал бы революционером» [Суворин 1923: 16]. Имея в виду весь строй почвеннической идеологии Достоевского, занимавшей весь его жизненный путь, это свидетельство нельзя считать достоверным. Непонятно, принадлежит ли этот текст Суворину и в какой степени, какова доля редактирования его М. Кричевским. Аргументы следующие: Алеша покинул монастырь по завету Зосимы для строительства Новой Церкви, основанной на отрицании «чуда, тайны и авторитета», и, разумеется, более никогда в него не вернется. Возможно, он действительно совершит преступление, однако это не может быть убийством, ведь это противоречит первой части романа и полностью переворачивает весь строй убеждений самого Достоевского. Значительно более вероятно, что он должен быть сослан как лидер духовной революции почвенничества, пострадав за ту самую «деятельность», которая обозначена на первых страницах романа и в сцене у «Илюшечкиного камня», где Алеша Карамазов из «русских мальчиков» формирует первую ячейку новой церкви, основанной на заветах старца Зосимы. Возможным искажением текста Суворина является фраза: «Он искал бы правду и в этих поисках, естественно, стал бы революционером...» (выделено нами. — К. Б.). Ни Суворин, ни тем более Достоевский не были в состоянии употребить здесь слово «естественно», об этом говорит смысл того, что они написали в течение жизни; это явно добавлено М. Кричевским. Но главным аргументом является христианская вера самого Достоевского, отображенная в «Братьях Карамазовых».

Таким образом, словом «почвенничество» Достоевский обозначал коренным образом реформированное православие, из которого полностью убраны все наносное и вредящее ему: склонность к применению насилия, языческие элементы в обрядах и ритуалах, опора на «чудо, тайну и авторитет». А. де Лазари указывает, что почвенники, включая Достоевского, положительно относились к «неофициальному», «растительному» православию, которое не было подчинено государству [Лазари 2004: 112–113]. О формировании в произведениях славянофилов духовной опоры, имея которую русское общество может обрести единство, справедливо пишут некоторые исследователи [Гордейчик, Машкин 2007: 245]. В рукописи к роману «Бесы» Достоевский помечает, что только обновленное христианство может спасти мир, а идеальное достижение этого станет возможно, когда «все будут Христы». Эта мысль в разных вариациях повторяется у Достоевского множество раз: «все взаимно и будут счастливы» [Достоевский 1972–1990, т. 11: 106], «не будет бедных» [Достоевский 1972–1990, т. 11: 177], станет невозможен «пауперизм», окажутся невозможными «теперешние шатания» [Достоевский 1972–1990, т. 11: 192–193].

Мысли Достоевского о возможности всем стать «христами», решительное упоминание в его произведениях Троицы, своеобразная трактовка Воскресения и не слишком каноническое отношение к Евхаристии заставляют вспомнить о ливийском пресвитере Арии (256–336 г. н.э.). Нельзя не учесть такого факта: работая над романом «Преступление и наказание», он написал имя Ария в виде каллиграфической прописи, что он делал только в отношении самых существенных для него исторических лиц [Баршт 2018: 262–263]. Исследователями творчества Достоевского отмечено, что «сияющая» личность Христа является центром мирозерцания писателя, «высшей инстанцией Истины и одновременно критерием Красоты. В мире Достоевского вначале был образ Его, и только потом — идея, мо-

раль, поучение» [Викторович 2007: 2007]. Старец Зосима в «Братьях Карамазовых», как и его автор, в своих писаниях весьма близок к пелагианству, а также к идеологии духоборов, основным ядром религиозной системы которых была пропаганда любви к Богу и в поклонении ближнему, в котором проявлялся, по их логике, лик Господень. Считая этот аспект ключевым в этой парадигме, Достоевский утверждает: «Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин» [Достоевский 1972–1990, т. 11: 193], фактически, отказывая тем самым в подлинном христианстве официальной Православной церкви.

Зосима в романе Достоевского — не просто «образ старца», но самое полное воплощение почвеннической идеологии, включающей религиозно-философскую концепцию правильного, по мысли писателя, отношения к Богу как глубоко личного чувства, игнорирующего «догмы». Достоевский прямо намекает на это читателю, наводя келью старца замечательными знаками. В ней соседствуют икона, писанная «задолго и до раскола», «католический крест из слоновой кости с обнимающей его Mater dolorosa», «несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников», лубки с изображениями святых, мучеников и святителей [Достоевский 1972–1990, т. 14: 37]. Плюс его «Записки», далеко не во всем согласные с каноническим православием. И в то же время многие, очень многие и сегодня воспринимают Зосиму настоящим учителем христианской веры (см.: [Фудель 2005: 126]). Его ученик Алексей Карамазов — новый хриstopодобный герой, воплощающий своей личностью почвеннический идеал, повторяющий в своем пути к Христу подвиг архимандрита Феодора (А. М. Бухарева), выдающегося православного писателя (из-за которого и поссорились Достоевский с Ап. Григорьевым), который, отказавшись от чина архимандрита, вышел из монастыря по своей воле, тем самым выражая протест против засилья казенщины в церкви.

Из этого можно сделать вывод, что и славянофилы, и Достоевский, опираясь на концепт «почвы», приходили к идее необходимости строительства христианской культуры, максимально приближенной к реальной практической жизни человека, его каждодневным нуждам и заботам. Вряд ли здесь уместно выражение «церковная реформация», хотя на самом деле славянофилы со всей очевидностью сосредотачивались на ценностях церковной жизни в допетровское время, а Достоевский не только обращался к опыту староверов, но и к практикам еретических сект — хлыстов, молокан и др. В обоих случаях речь шла о восстановлении непосредственного религиозного чувства, свойственного первохристианам, личными усилиями обращенными к Христу. Формирование концепта «почва» шло у славянофилов и почвенников на основе стиха священного Писания: «...произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи» (Бытие, 2, 8–9); помимо этого, корни идеи «почвы» как духовно-материального «субстрата» жизни народа были, как указывал Хомяков, почерпнуты из трудов Шеллинга [Хомяков 1886–1906, т. 1: 295].

Для Хомякова, Самарина и Киреевского «почва» представляла собой опорную нравственно-онтологическую категорию, функциональные устои бытия. Почва — христиански организованная коммуникативная среда, «внутренняя церковь», объединение людей, решающих вопрос о личном бытии в русле, проложенном Иисусом Христом: «Плод Царства Божия есть спасение душ; а почва, на которой этот плод произрастает и зреет, есть Церковь» [Хомяков 1886–1906, т. 2: 212]. Борясь с непо-

ниманием этой идеи, Хомяков даже применял иностранный язык: «...это та самая почва, на которой и вы, наставники, и мы, ученики, стоим теперь...»; «...как только вы прикасаетесь к вопросам доктрины, так почва под вами проваливается; вы выходите из своей среды, или (как говорят англичане) “you are out of your depth”» [Хомяков 1886–1906, т. 2: 277]. И Достоевский, и Хомяков считали необходимой эту основу для будущего религиозного, а значит, и общекультурного и политико-экономического возрождения России, в которой «внутренняя Церковь» в роли «почвы» будущих изменений будет играть роль значительно более существенную, нежели сегодня. Как формулирует Самарин, «эта почва не дощатый помост, поставленный на козлах, а твердый материк Церкви» [Самарин 1886: XXXIV].

Г. В. Флоровский в своей книге «Пути русского богословия» сравнивает проект «почвенничества» с романтической метафизикой, утверждая его смысл как «именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание цельной жизни. ...проект еще не распознанной соборности», борьбу с «неким расколом» в человеческом существовании [Флоровский 2009: 380]. И, разумеется, не оставляя в стороне социальные вопросы, которые, по мнению славянофилов и почвенников, могут быть решены не административно-бюрократически, но на уровне позитивной нравственной установки, в христианском ключе, с помощью направляемой развитым религиозным сознанием свободной воли человека.

Признавая желательным и «безусловным» единство института церкви и носимой в душе верующего причастности к ней, Хомяков различал церковь видимую и невидимую, разрабатывая далее важнейшую тему, которая впоследствии легла в основание «поэмы» Ивана Карамазова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительную, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах» [Хомяков 1886–1906, т. 2: 54]. Этот пункт в их взглядах, что, конечно, учитывал Достоевский, был объявлен крамолой. Особенно пострадал И. В. Киреевский, которому вменялось стремление соединить в одно целое либеральную теологию и вопрос о социальной справедливости [Антонов 2006: 28]. Это было неприемлемо и для государства, и для церкви, ортодоксальное богословие отрицательно относилось к попыткам Хомякова связать общественное и церковное, тем более с акцентом на строительство христианского сообщества, более опирающегося на внутренний нравственный стимул, нежели предписания и указания «внешней» церкви. Раздражение у церковных иерархов вызывала мысль Хомякова, что церкви существуют не для Бога, а для людей, а также попытка выстроить не одобренное правительством царство «бедных духом», пребывающих в нищете, но духовную и материальную полноту земной жизни, лишённую горя и социального зла. По тому же пути шел Достоевский. Это впоследствии дало основание К. Н. Леонтьеву выдвинуть обвинение в «розовом христианстве»<sup>3</sup>; однако не только Достоевский, но и ранее славянофилы настаивали на том, что земная жизнь человека вовсе не должна представлять собой одним сплошными мучения и страдания. Почвенническая идея Достоевского заключалась в преображении внутреннего мира человека, что неминуемо привело бы к преоб-

<sup>3</sup> Здесь Достоевский продолжил тенденцию, свойственную его предшественникам славянофилам, также создававших нечто вроде «христианского социализма» [Егоров 2007: 191].

ражению мира внешнего, включая социально-общественное устройство. Работая над романом «Бесы», Достоевский записал: «ГЛАВНАЯ МЫСЛЬ КНЯЗЯ, КОТОРОМУ БЫЛ ПОРАЖЕН ШАТОВ И ВПОЛНЕ, СТРАСТНО УСВОИЛ ЕЕ, — СЛЕДУЮЩАЯ: ДЕЛО НЕ В ПРОМЫШЛЕННОСТИ, А В НРАВСТВЕННОСТИ, не в экономическом, а в нравственном возрождении России» [Достоевский 1972–1990, т. 11: 195]. Эта простая фраза, ставящая крест на «Капитале» К. Маркса, и есть та самая «почва», которую Достоевский мечтал увидеть в России, но так и не смог обрести, описав ее безмерную хрупкость в рассказе «Сон смешного человека».

## Источники

- Аксаков 1847 — Аксаков К.С. Три критические статьи г-на Имрек. *Московский литературный и ученый сборник на 1847 год*. М.: В типографии Ав. Семена, 1846–1847. С. 1–44.
- Герцен 1955 — Герцен А.И. С того берега. В кн.: Герцен А.И. *Собрание сочинений в 30 т.* Т. 6. С того берега. Статьи. 1847–1851. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. С. 7–142.
- Грановский 1900 — [Грановский Т.Н.] Письмо из Москвы. Возражение Т.Н. Грановского А.С. Хомякову. В кн.: Хомяков А.С. *Полное собрание сочинений*. 3-е изд. Т. 3. М.: Университетская тип., 1900. С. 157–162.
- Достоевский 1972–1990 — Достоевский Ф.М. *Полное собрание сочинений*. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Киреевский 1861а — Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову. В кн.: Киреевский И.В. *Собрание сочинений в 2 т.* Т. 1. М.: А.И. Кошелев, 1861. С. 188–200.
- Киреевский 1861б — Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. В кн.: Киреевский И.В. *Собрание сочинений*. В 2 т. Т. 2. М.: А.И. Кошелев, 1861. С. 229–280.
- Киреевский 1911 — Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: *Полное собрание сочинений*. В 2 т. Т. 1. М.: Тип. Имп. Моск. ун-та, 1911.
- Самарин 1886 — Самарин Ю.Ф. Предисловие [ко 2 тому собрания сочинений А.С. Хомякова]. В кн.: Хомяков А.С. *Полное собрание сочинений*. 3-е изд. Т. 2. М., 1886. С. I–XXXVII.
- Самарин 2008 — Самарин Ю.Ф. *Православие и народность*. М.: Ин-т русской цивилизации, 2008.
- Соловьев 1991 — Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991.
- Страхов 1865 — Страхов Н.Н. *О методе естественных наук и значении их в общем образовании*. СПб.: Тип. Э. Праца, 1865.
- Страхов 1890 — Страхов Н. *Из истории литературного нигилизма*. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1890.
- Суворин 1923 — Суворин А.С. *Дневник Суворина А.С.* М.; Пг.: [Б. и.], 1923.
- Флоренский 1996 — Флоренский П.А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христо-во». В кн.: Флоренский П.А. *Сочинения*. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 192–277.
- Хомяков 1860 — Хомяков А.С. «Семирамида. Исследования» и «стины» и «сторических» и «дей». *Русское богатство*. Т. 2. Науки. 1860. С. 101–178.
- Хомяков 1886–1906 — Хомяков А.С. *Полное собрание сочинений*. 3-е изд., доп. Т. 1–8. М.: Университет. тип., 1886–1906.
- Чаадаев 2017 — Чаадаев П.Я. *Философические письма, адресованные даме*. М.: Рипол-Классик, 2017.

## Справочные издания

- Величко 1903 — Величко В.Л. *Владимир Соловьев. Жизнь и творения*. 2-е изд. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Шапошников 2004 — Шапошников Л.Е. Жизнь и творческий путь А.С. Хомякова. В кн.: Хомяков А.С. *Избранные статьи и письма*. М.: Городец, 2004. С. 5–34.

## Литература

- Антонов 2006 — Антонов К. М. *Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект*. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006.
- Баршт 2017 — Баршт К. А. О «реализме в высшем смысле» и символе веры Ф. М. Достоевского. *Rus-sica Romana. Rivista internazionale di studi russistici*. 2017, (XXIV): 29–46.
- Баршт 2018 — Баршт К. А. Каллиграфическое письмо Ф. М. Достоевского в рукописях к роману «Преступление и наказание». *Napis*. 2018, (XXIV): 242–287.
- Баршт 2019 — Баршт К. А. Петербургско-женевская мифология Ф. М. Достоевского. В кн.: Баршт К. А. *Этимология повествования*. СПб.: Нестор-История, 2019.
- Бердяев 2007 — Бердяев Н. А. *Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли; Алексей Степанович Хомяков; Николай Бердяев*. М.: АСТ: Хранитель, 2007.
- Бочаров 1993 — Бочаров С. Г. Леонтьев и Достоевский. Статья первая. Спор о любви и гармонии. *Вопросы литературы*. 1993, (6): 153–187.
- Викторович 2007 — Викторович В. А. «Выяснение» славянофильства: от Хомякова к Достоевскому. В кн.: А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: сб. ст. по м-лам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. М., 2007. С. 137–152.
- Гачева 2007 — Гачева А. Г. «Возможно ли серьезно и вправду верить?» (славянофилы, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский в поисках истинного образа веры). В сб.: *Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. (К 200-летию со дня рождения)*: сб. науч. ст. Т. 1. М.: Рос. гос. б-ка, 2007. С. 178–202.
- Гордейчик, Машкин 2007 — свящ. Евгений Гордейчик, Машкин А. Н. Творческий консерватизм Льва Тихомирова: переосмысление наследия славянофилов. В кн.: А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: сб. ст. по м-лам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. М., 2007. С. 241–249.
- Егоров 2003 — Егоров Б. Ф. *От Хомякова до Лотмана*. М.: Языки славянской культуры, 2003.
- Егоров 2007 — Егоров Б. Ф. *Российские утопии: исторический путеводитель*. СПб.: Искусство-СПб, 2007.
- Захаров 2012 — Захаров В. Н. Почвенничество в русской литературе: метафора как идеологема. *Проблемы исторической поэтики*. 2012, (10): 14–24.
- Кравцов 2004 — свящ. К. Кравцов. Учитель Церкви или виртуозный пустослов? Два взгляда из Серебряного века на богословие А. С. Хомякова. В сб.: А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: сб. ст. по м-лам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. М., 2007. С. 470–477.
- Кунильский 2013 — Кунильский Д. А. *Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе*. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013.
- Лазари 2004 — Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. *Почвенничество*. Пер. с польск. М.: Наука, 2004.
- Нечаева 1972 — Нечаева В. С. *Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время»*. 1864–1863. М.: Наука, 1972.
- Никитин 2007 — Никитин В. А. Актуальность «русской идеи» Ивана Киреевского. В кн.: *Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. (К 200-летию со дня рождения)*: сб. науч. ст. Т. 1. М.: Рос. гос. б-ка, 2007. С. 113–136.
- Осват 1978 — Осват А. Л. К изучению почвенничества (Достоевский и Ап. Гигорьев). В сб.: *Достоевский. Материалы и исследования*. Т. 3. Л.: Наука, 1978. С. 144–150.
- Панфилов 2007 — Панфилов М. М. Ключ разума (Духовный кодекс Ивана Киреевского). В сб.: *Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. (К 200-летию со дня рождения)*: сб. науч. ст. Т. 1. М.: Рос. гос. б-ка, 2007. С. 203–225.
- Снетова 2007 — Снетова Н. В. А. С. Хомяков и неославянофильство Н. Н. Страхова. В сб.: А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: сб. ст. по м-лам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. М., 2007. С. 262–275.
- Сухоруков 2017 — Сухоруков М. М. «Почва» и судьба России в диалоге Ф. М. Достоевского и Н. Н. Страхова. *Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. 2017, (1): 31–36.

- Туниманов 1980 — Туниманов В. А. *Достоевский 1854–1862*. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1980.
- Успенский 1953 — Успенский Г. И. Праздник Пушкина (Письма из Москвы — июнь 1880). В кн.: Успенский Г. И. *Полное собрание сочинений*. В 14 т. Т. 6. Очерки, рассказы, статьи. 1875–1880. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. С. 407–431.
- Флоровский 2009 — Флоровский Г. В. *Пути русского богословия*. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.
- Фудель 2005 — Фудель С. И. *Собрание сочинений*. В 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005.

Статья поступила в редакцию 15 мая 2021 г.  
Статья рекомендована к печати 29 ноября 2021 г.

*Konstantin A. Barsht*

Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences,  
4, Makarova nab., St Petersburg, 199034, Russia  
konstantin\_barsht@pushdom.ru

### **On the interpretation of the *soil* concept in the works of the *senior Slavophiles* and in the socio-political program of F. M. Dostoevsky in the 1860–1870s\***

**For citation:** Barsht K. A. On the interpretation of the *soil* concept in the works of the *senior Slavophiles* and in the socio-political program of F. M. Dostoevsky in the 1860–1870s. *Vestnik of Saint Petersburg University. Language and Literature*. 2022, 19 (1): 4–28.  
<https://doi.org/10.21638/spbu09.2022.101> (In Russian)

The article analyzes the genesis and internal structure of the “soil” concept in the works of F. M. Dostoevsky and of various Slavophiles: A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, Yu. F. Samarin, and other writers in the sphere of Dostoevsky’s interests in 1850–1870: A. I. Herzen, A. A. Grigoriev, N. N. Strakhov, Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev), and others. The author traces the conditions under which the magazine *Vremya* was created and explores why the ideology of “pochvennichestvo” was unclear to the Russian public, including some of its supporters (N. N. Strakhov). The author assumes that this idea can be traced from early letters to brother Mikhail (1838), to the “Pushkin Speech” (1880), and to the novel *The Brothers Karamazov*. The author criticizes claims about a new unwritten novel dedicated to the further path of Alyosha Karamazov, where, according to the “Diary” of A. S. Suvorin, he would have become a revolutionary. The author concludes that there is a deep unity linking Dostoevsky’s ideal of “pochvennichestvo” and the root idea of his literary work, which can be defined as mental searching for an answer to the question of the meaning of life, with the assertion of a direct dependence between moral state of a human being and his religious — ontological position.

*Keywords:* F. M. Dostoevsky, pochvennichestvo, Slavophiles and Westerners, moral and ontological status of human being.

### **References**

- АНТОНОВ 2006 — Antonov K. M. *Philosophy of I. V. Kirievskiy: anthropological aspect*. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ., 2006. (In Russian)
- БАРШТ 2017 — Barsht K. A. On “realism in the highest sense” and the symbol of faith of F. M. Dostoevsky. *Russica Romana. Rivista internazionale di studi russistici*. 2017, (XXIV): 29–46. (In Russian)

---

\* The study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00263 “Integrated automated database “United digital archive of manuscripts of F. M. Dostoevsky””.

- Баршт 2018 — Barsht K. A. F. M. Dostoevsky's calligraphic letter in the manuscripts to the novel "Crime and Punishment". *Napis*. 2018, (XXIV): 242–287. (In Russian)
- Баршт 2019 — Barsht K. A. F. M. Dostoevsky's Petersburg–Geneva mythology. In: Barsht K. A. *Etimomogiia povestvovaniia*. St Petersburg: Nestor-Istoriia Publ., 2019. (In Russian)
- Бердяев 2007 — Berdyaev N. A. *Konstantin Leontiev: an essay from the history of Russian religious thought; Alexey Stepanovich Khomyakov; Nikolay Berdyaev*. Moscow: AST Publ.: Khranitel' Publ., 2007. (In Russian)
- Бочаров 1993 — Bocharov S. G. Leontiev and Dostoevsky. Article one. Dispute about love and harmo research institutes. *Voprosy literatury*. 1993, (6): 153–187.
- Викторович 2007 — Viktorovich V. A. "Clarification" of Slavophilism: from Khomyakov to Dostoevsky. In: A. S. *Khomiakov — myslitel', poet, publitsist: sbornik statei po materialam mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, sostoiavsheisia 14–17 apreliia 2004 goda v Moskve v Literaturnom institute im. A. M. Gor'kogo*. Vol. 1. Moscow, 2007. P. 137–152. (In Russian)
- Гачева 2007 — Gacheva A. G. "Is it possible to really believe seriously?" (Slavophiles, F. I. Tyutchev, F. M. Dostoevsky in search of the true image of faith). In: *Ivan Kireevskii: Dukhovnyi put' v russkoi mysli XIX–XXI vv.* (K 200-letiiu so dnia rozhdeniia): sbornik nauchnykh statei. Vol. 1. Moscow: Rossiiskaia gosudarstvennaia biblioteka Publ., 2007. P. 178–202. (In Russian)
- Гордейчик, Машкин 2007 — Priest Evgenii Gordeychik, Mashkin A. N. Lev Tikhomirov's creative conservatism: rethinking the heritage of the Slavophiles. In: A. S. *Khomiakov — myslitel', poet, publitsist: Sbornik statei po materialam mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, sostoiavsheisia 14–17 apreliia 2004 goda v Moskve v Literaturnom institute im. A. M. Gor'kogo*. 2004. Moscow. Vol. 1. Moscow, 2007. P. 241–249. (In Russian)
- Егоров 2003 — Egorov B. F. *From Khomyakov to Lotman*. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. Publ., 2003. (In Russian)
- Егоров 2007 — Egorov B. F. *Russian Utopias: A Historical Guide*. St Petersburg: Iskusstvo-SPb Publ., 2007. (In Russian)
- Захаров 2012 — Zakharov V. N. Soilism in Russian literature: metaphor as an ideologeme. *Problemy istoricheskoi poetiki*. 2012, (10): 14–24. (In Russian)
- Кравцов 2004 — Priest K. Kravtsov. Teacher of the Church or a virtuoso talker? Two views from the Silver Age on theology of A. S. Khomyakov. In: A. S. *Khomiakov — myslitel', poet, publitsist: Sbornik statei po materialam mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, sostoiavsheisia 14–17 apreliia 2004 goda v Moskve v Literaturnom institute im. A. M. Gor'kogo*. Vol. 1. Moscow, 2007. P. 470–477. (In Russian)
- Кунильский 2013 — Kunil'skii D. A. *Dostoevsky and the Aksakov brothers: a controversy about Russian literature*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo Universiteta Publ., 2013. (In Russian)
- Лазари 2004 — Lazari A. *In the circle of Fyodor Dostoevsky. "Pochvennichestvo"*. Transl. from Pol. Moscow: Nauka Publ., 2004. (In Russian)
- Нечаева 1972 — Nechaeva V. S. *M. M. and F. M. Dostoevsky's journal "Vremia". 1864–1863*. Moscow: Nauka Publ., 1972. (In Russian)
- Никитин 2007 — Nikitin V. A. Relevance of Ivan Kireevsky's "Russian idea". In: *Ivan Kireevskii: Dukhovnyi put' v russkoi mysli XIX–XXI vv.* (K 200-letiiu so dnia rozhdeniia): sbornik nauchnykh statei. Vol. 1. Moscow: Rossiiskaia gosudarstvennaia biblioteka Publ., 2007. P. 113–136. (In Russian)
- Осповат 1978 — Ospovat A. L. To the study of soil cultivation (Dostoevsky and Ap. Gigoriev). In: *Dostoevskii. Materialy i issledovaniia*. Vol. 3. Leningrad: Nauka Publ., 1978. P. 144–150. (In Russian)
- Панфилов 2007 — Panfilov M. M. The Key of Mind (Spiritual Code of Ivan Kireevsky). In: *Ivan Kireevskii: Dukhovnyi put' v russkoi mysli XIX–XXI vv.* (K 200-letiiu so dnia rozhdeniia): sbornik nauchnykh statei. Vol. 1. Moscow: Rossiiskaia gosudarstvennaia biblioteka Publ., 2007. P. 203–225. (In Russian)
- Снетова 2007 — Snetova N. V. A. S. Khomyakov and the neo-Slavophilism of H. N. Strakhova. In: A. S. *Khomiakov — myslitel', poet, publitsist: Sbornik statei po materialam mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, sostoiavsheisia 14–17 apreliia 2004 goda v Moskve v Literaturnom institute im. A. M. Gor'kogo*. Vol. 1. Moscow, 2007. P. 262–275. (In Russian)



- Сухоруков 2017 — Sukhorukov M. M. “Soil” and the fate of Russia in the dialogue of F. M. Dostoevsky and N. N. Strakhova. *Izvestiia vuzov. Severo-Kavkazskii Region. Obschestvennye Nauki*. 2017, (1): 31–36. (In Russian)
- Туниманов 1980 — Tunimanov V. A. *Dostoevsky. 1854–1862*. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otделение Publ., 1980. (In Russian)
- Успенский 1953 — Uspenskii G. I. Feast of Pushkin (Letters from Moscow — June 1880). In: Uspenskii G. I. *Polnoe sobranie sochinenii v 14 tomakh. Vol. 6. Ocherki, rasskazy, stat'i. 1875–1880*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR Publ., 1953. P. 407–431. (In Russian)
- Флоровский 2009 — Florovskii G. V. *The paths of Russian theology*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2009. (In Russian)
- Фудель 2005 — Fudel' S. I. *Sobranie sochinenii in 3 tomakh. Vol. 3*. Moscow: Russkii put' Publ., 2005. (In Russian)

Received: March 15, 2021  
Accepted: November 29, 2021