

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.013

УДК 128

*В. Ш. Сабиров, О. С. Соина\**

## **Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ ЧЕЛОВЕКА (АНТРОПОЛОГИЯ ПОЧВЕННОЧЕСТВА)\*\***

В статье анализируется одна из важнейших антропологических проблем: смысла жизни, смерти и бессмертия человека, рассмотренная с позиции почвенничества Ф. М. Достоевского, понимаемого как любовь человека к Богу, родной земле и своему народу и противостоящего попыткам идеологической переделки мира и жизни «по новому штату», что было характерно для радикальной интеллигенции дореволюционного периода и в какой-то степени свойственно определенным интеллектуальным слоям и социальным движениям современной России. Ф. М. Достоевский осмысливает и переживает проблему смысла жизни, смерти и бессмертия, отходя в ее решении от рационализма, морализма, психологизма и субъективизма, придает ей качество онтологической глубины и многомерности. Он убежден в том, что полюбить жизнь нужно и можно прежде ее смысла.

**Ключевые слова:** смысл жизни, смерть, бессмертие, идейность и беспочвенность интеллигенции, почвенничество, вера, любовь к земле и народу.

*V. Sh. Sabirov, O. S. Soina*

*F.M.DOSTOEVSKY ABOUT THE MEANING of LIFE, DEATH AND IMMORTALITY  
OF MAN (ANTHROPOLOGY OF SOIL-BOUND TRADITION)*

The article covers one of the most important anthropological problems: the meaning of life, death, and the immortality of man, considered from the soil-bound tradition of F. M. Dostoevsky, understood as the love of man to God, his native land and his peoples, and withstanding the attempts to ideologically remake the world and life due to “the new

---

\* Сабиров Владимир Шакирович, доктор философских наук, профессор, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru; Соина Ольга Сергеевна, доктор философских наук, профессор, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-90001\18.

state”, which was characteristic of the radical intellectuals of the pre-revolutionary period and to some extent characteristic of certain intellectual layers and social movements of modern Russia. F. M. Dostoevsky comprehends and experiences the problem of the meaning of life, death and immortality, moving away in its solution from rationalism, moralism, psychology and subjectivism, gives it the quality of ontological depth and multidimensionality. He is convinced that it is necessary to love the life and possible to do it before its meaning.

**Keywords:** the meaning of life, death, immortality, ideology and groundlessness of intellectuals, soil-bound tradition, faith, love for the land and peoples.

Мы вовсе не такие почвенники, чтоб отвергать общечеловеческий идеал и, призывая к почве, — тупить людей, суживать их горизонт и стеснять горизонт. Мы потому, главное, не таковы, что христиане, вполне христиане. А первый догмат христианства — общность закона для всех, общность идеала, все братья.

*Ф. М. Достоевский*

Целью данной статьи является репрезентация взглядов Ф. М. Достоевского на проблему смысла жизни, смерти и бессмертия в контексте его почвенничества, которое, с нашей точки зрения, только по трагическому недоразумению выдавалось прежде некоторыми интерпретаторами его творчества и мировоззрения как реакционно-консервативная социальная утопия националистического толка. В действительности же сам Ф. М. Достоевский еще в начале своего творчества обозначил основной нерв своих художественных и философских исканий следующим образом: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время. Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [12, с. 227]. В этом плане в данной работе проблематика смысла жизни у автора «Братьев Карамазовых» предстает, как нам представляется, как последовательное развертывание антропологии почвенничества. Именно в этой констатации и заключается новизна данной работы, напрямую сопряженная с ее актуальностью, ибо великий писатель хорошо осознавал опасность и социальную деструктивность смысложизненных исканий, облакаемых в жестко идеологические и разного рода «теоретические» формулы устройства мира «по новому штату».

Надо прямо сказать, что Ф. М. Достоевский не воспринимал проблему смысла жизни и связанную с нею тему смерти и бессмертия как сугубо вербальную, не редуцировал ее к словам, идеям и идеологиям, но был глубоко убежден в ее онтологическом статусе, духовной глубине и многомерности.

Да и вообще, чтобы человек ни говорил, как бы ни заявлял себя в диалогическом пространстве великих романов писателя, смысл его жизни отнюдь не исчерпывается словом и даже более того — нередко находится в прямом и непосредственном противоречии с ним. Наиболее сокровенное в человеке Достоевского — смысл его жизни и смерти, экзистенциально-метафизическая тайна его посмертного бытия — не укладывается в жестко фиксированные границы «слова» о человеке, как понимал его М. М. Бахтин, предполагавший, что именно в словесном самовыражении персонажи Достоевского репрезентируют себя максимально обстоятельным образом [1, с. 99]. Как правило,

именно границы «слова», будь то «идея», «теория» или же наспех сочиненный индивидом миф о себе самом или же новых формах устройства мироздания, разрываются именно тогда, когда силою обстоятельств человек подходит (либо сам подводит себя) к некоей последней роковой черте, отделяющей бытие от небытия, смерть от вечности.

По существу, для героев Достоевского важнейшим экзистенциальным событием, переживаемым ими с предельным напряжением всех человеческих сил и возможностей, является именно обесмысливание жизни вследствие краха ценностных оснований «идеи», с которой они всецело и безоговорочно отождествляли себя. Так, Н. А. Бердяев, анализируя роман Ф. М. Достоевского «Бесы», не без оснований констатировал:

Одержимость ложной идеей сделала Петра Верховенского нравственным идиотом. Он одержим был идеей всемирного переустройства, всемирной революции, он поддался соблазнительной лжи, допустил бесов овладеть своей душой и потерял элементарное различие между добром и злом, потерял духовный центр. В образе Петра Верховенского мы встречаемся с уже распавшейся личностью, в которой нельзя уже нащупать ничего онтологического. Он весь есть ложь и обман и он всех вводит в обман, повергает в царство лжи. Зло есть изолгание бытия, лжебытие, небытие. Достоевский показал, как ложная идея, охватившая целиком человека и доведшая его до беснования, ведет к небытию, к распадению личности [3, с. 273].

Строго говоря, человек здесь оказывается в положении, когда жизнь становится одинаково невозможной как духовно, так и эмпирически («экзистенциальный вакуум», по определению В. Франкла). Рациональное восприятие жизни, казалось бы, безусловно представленное той или иной «идеей» индивида, оказывается опровергнутым благодаря вмешательству в его судьбу неких высших сил, не учтенных калькулирующим разумом и потому разом и совершенно беспощадно разрушающих все его прежние смысложизненные построения.

Особенно интересен в этом плане знаменитый разговор Ивана и Алексея Карамазовых в трактире провинциального Скотопригоньевска. Знаменитая мысль Алеши, что для того, чтобы понять жизнь, надо полюбить ее «прежде логики», как бы раздробляется мрачным вопрошанием Ивана, задающего смысл и тональность всей дальнейшей беседе братьев: «...жизнь полюбить больше, чем смысл ее?» [6, с. 261]. По существу, герой Достоевского останавливается в трагическом недоумении перед обнаруженным им «странным» парадоксом жизни: неизменное, «от века» существование мира, смысл которого — зло и насилие (к «фактам» зла его сознание чрезвычайно пристрастно, недаром он их собирает и «коллекционирует»), и наличие в этом же самом мире явлений высочайшей человечности (бескорыстной и жертвенной любви людей друг к другу). Но если любовь он считает исторически сложившейся формой моралистического лицемерия (особенно характерна в этом плане интерпретация Иваном легенды об Юлиане Милостивом), то бессмысленность человеческих страданий (в особенности же — страданий невинных детей) разрастается в его сознании до гипертрофированных размеров. Однако в этом бунте против зловещих законов социального бытия есть и своя «высшая правда»; и она

тем очевиднее, чем меньше понимает ее сам герой Достоевского. Отрицая нравственный смысл миропорядка, в котором обречены страдать невинные, чьи мучения не имеют и, по всей вероятности, никогда не будут иметь эквивалентного воздаяния («...Зачем мне ад для мучителей, — взывает Иван к Алеше, — что тут ад может исправить, когда те (дети. — В. С., О. С.) уже замучены?» [6, с. 277]), он подвергает сомнению ни много ни мало смысл христианских ценностей и кончает тем, что начинает сомневаться в смысле всего общественно-исторического устройства, а вместе с ним — творения Божия — земли, природы, мироздания и человеческого естества как такового. Но, как справедливо заметил Н. А. Бердяев,

устами Ивана Карамазова Достоевский произносит суд над позитивными теориями прогресса и над утопиями грядущей гармонии, воздвигнутой на страданиях и слезах предшествующих поколений. Весь прогресс человечества и все грядущее его совершенное устройство ничего не стоят перед несчастной судьбой каждого человека, самого последнего из смертных. В этом есть христианская правда. Но острие вопроса, поставленного Иваном, совсем не в этом. Он ставит вопрос свой не как христианин, верующий в божественный смысл жизни, а как атеист и нигилист, отрицающий божественный смысл жизни, видящий лишь бессмыслицу и неправду с ограниченной человеческой точки зрения. Это — бунт против божественного миропорядка, непринятие человеческой судьбы, определенной Божьим промыслом. Это — распря человека с Богом, нежелание принять страдание и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление. Весь бунтующий ход мыслей Ивана Карамазова есть проявление крайнего рационализма, есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни. Рационально постигнуть в пределах земной жизни, почему был замучен невинный ребенок, невозможно. Самая постановка такого вопроса — атеистична и безбожна. Вера в Бога и в Божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Утереть слезинку ребенку и облегчить его страдания есть дело любви. Но пафос Ивана не любовь, а бунт <...> В основе вопроса Ивана Карамазова лежит какая-то ложная русская чувствительность и сантиментальность, ложное сострадание к человеку, доведенное до ненависти к Богу и божественному смыслу мировой жизни. Русские сплошь и рядом бывают нигилистами-бунтарями из ложного морализма. Русский делает историю Богу из-за слезинки ребенка, возвращает билет, отрицает все ценности и святыни, он не выносит страданий, не хочет жертв. Но он же ничего не сделает реально, чтобы слез было меньше, он увеличивает количество пролитых слез, он делает революцию, которая вся основана на неисчислимых слезах и страданиях. В нигилистическом морализме русского человека нет нравственного закала характера, нет нравственной суровости перед лицом ужасов жизни, нет жертвоспособности и отречения от произвола. Русский нигилист-моралист думает, что он любит человека и сострадает человеку более, чем Бог, что он исправит замысел Божий о человеке и мире [3, с. 264–265].

При этом этот бунтующий персонаж Ф. М. Достоевского и не подозревает, что его претензии не имеют никакого предметного основания и, так сказать, предъявляются «не по адресу». Как мы можем судить на основании скорбных и вместе с тем предельно рационалистически выверенных умозаключений

Ивана, он предъявляет к Богу не духовные, но именно моральные требования; и глубочайшая онтологическая несовместимость моралистически-рациональных запросов Ивана и Сверх-разумная и Сверх-моральная сущность его Адресата, у Которого иная Природа и иные, непостижимые человеку на земле законы бытия, внезапно оборачивается в реальной жизни Ивана целым циклом последовательно сменяющих друг друга преступлений и катастроф, а затем уже почти нищезанскими формами безумия. Не случайно апостол Павел давал такое наставление своей сомневающейся пастве, предостерегая ее от слишком поспешных выводов об устройстве миропорядка: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2: 14).

Тем не менее именно вера как момент экзистенциально-личностного единения человека с Богом реально, а не умозрительно прорывает кошмар и ужас эгоистического «обособления», поэтому каждый уверовавший бессмертен ровно настолько, насколько принимает этот безусловный и в своей безусловности абсолютно фундаментальный закон духовной жизни человечества. Всякие попреки, вопросы, моральное негодование (т. е. ребяческое стремление «дернуть» Бога за бороду) здесь совершенно неуместны, избыточны и ничего кроме недоумения вызвать не могут. Да и вообще, согласно Достоевскому, как мы уже неоднократно отмечали выше, смысл человеческого существования именно в силу своей онтологической всеохватности никоим образом не может быть представлен в виде моральной проповеди или еще того менее — какой-либо социальной доктрины и уж тем более — какой-либо «идеи», претендующей «переделать» «ошибочное» существование человечества «по новому штату». По сути дела, он чрезвычайно прост, прост той абсолютной гениальной наивностью жизни, которая меньше всего поддается холодному рационалистическому анализу, но всегда с готовностью открывает себя чистым и великодушным людям. У Достоевского в одной из сцен «Братьев Карамазовых» есть ситуация, когда эта вечная проблема человеческого существования получает не прямое (нормативно формулируемое), но косвенное (духовно опосредованное) разрешение.

Федор Павлович спрашивает Алешу:

- Алешка, есть бессмертие?
- Есть.
- А Бог и бессмертие?
- И Бог и бессмертие. В Боге и бессмертие [6, с. 154].

Действительно, с христианской точки зрения, у Бога нет мертвых, у Него все живы. А если живы, то реально, а не умозрительно сознают и понимают, для чего находились на земле и теперь пребывают в вечности. И знание это спасительно, ибо уничтожает жуткую непреложность земной смерти и открывает пути в будущую жизнь, существующую уже на совершенно иных основаниях. Замечательным подтверждением этому являются суждения старца Зосимы, как бы подводящего духовный итог исканиям многих мятущихся героев Достоевского:

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял их на земле и взрастил сад Свой и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным, если ослабнет или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и возненавидишь ее [6, с. 290–291].

Таким образом, по Достоевскому, первое необходимое условие, придающее человеческой жизни смысл и устраняющее трагедию смерти, есть вера в Бога и бессмертие души. Однако это условие составляет лишь один из важнейших элементов его антропологии почвенничества.

Другим важнейшим аспектом смысла жизни в понимании Достоевского служит теллурический момент почвенничества, т. е. связь человека с землей вообще и родной землей в частности. Об этом в свое время убедительно писал выдающийся европейский мыслитель, знаток и почитатель Ф. М. Достоевского, К. Шмитт. «Земля для него (К. Шмитта. — В. С., О. С.), пишет современный французский мыслитель А. де Бенуа, — это в большей степени исторический элемент, а не географический. Но даже и антропологический: человек — это, прежде всего, земное животное, это “землевладелец”» [2, с. 143].

Весьма симптоматично, что многие персонажи Ф. М. Достоевского в период духовного краха, парадоксальным образом сопровождающегося переживанием некоего особого экстатического восторга, падают на землю, подчеркиваем, именно на родную землю, целуют ее и обливают слезами умиления, любви и высшего благоговения перед ней. В знаменитом диалоге между Иваном и Алешей, произошедшем в ordinarily русском трактире провинциального городка, также особым образом воспроизводятся эти странные переживания. Однако в устах Ивана Карамазова они вдруг получают качественно иную духовную «окраску»:

Я хочу в Европу съездить, Алеша, отсюда и поеду; и ведь знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище и никак не более. И не от отчаяния буду плакать, а лишь просто потому, что буду счастлив пролитыми слезами моими. Собственным умилением упыюсь [6, с. 154].

В этой цитате удивительно точно воспроизводится гедонистическая и откровенно «западническая» сущность жизнесприятия Ивана Карамазова, придающая его крайне своеобразному «почвенничеству» сугубо извращенный и глубоко обесценивающий смысл его жизни характер. Алеша же Карамазов, переживший глубокую духовную драму после смерти старца Зосимы в связи с исходившим от тела его любимого учителя и духовного наставника «тлетворным духом», дабы преодолеть безмерность выпавших на его долю страданий, вынужден был совершить особого рода онтологический «кенозис»,

«умалившись» (согласно завету старца Зосимы) до преклонения перед родной землей в молитвенном экстазе, слезах и рыданиях, а затем и в целовании ее священного лона — дарующего жизнь обновленную и принимающую в себя жизнь исчерпавшуюся, за что и был безмерно вознагражден духовным исцелением и глубоким (уже на всю оставшуюся жизнь!) пониманием смысла и предназначения человеческого бытия. Пережив этот уникальный в своем роде духовный опыт, он действительно, согласно достопамятному суждению Ф. М. Достоевского, сделался «дейтельным человеколюбцем», т. е. оказался способным свободно и великодушно помогать людям, исполняя заповеди Христа. В качестве отрицательного примера, безупречно «работающего» в совершенно иных жизненных обстоятельствах, можно сослаться здесь на повесть И. С. Тургенева «Вешние воды», в которой молодой русский дворянин Д. Санин, полюбивший до глубины души итальянскую девушку Джемму, безвозвратно потерял ее, а с нею и всякий интерес к жизни, из-за фактического предательства своей родной земли, испытал ложный стыд за нее перед матерью своей названной невесты.

Тем не менее теллурическим аспектом почвеннической антропологии Достоевского не исчерпывается проблематика смысла жизни, ибо для великого писателя чрезвычайно важен и третий момент, обуславливающий смысл жизни человека — его глубокая прочувствованная принадлежность к своему народу и прочная духовная связь с ним. В этом плане Ф. М. Достоевский, прошедший через испытание каторгой и солдатчиной, перестал быть интеллигентом и носителем соответствующего, несколько брезгливого отношения к народу, который он искренне полюбил, глубоко понял и принял в свое сердце.

По необычайно прозорливой и исторически оправдавшей себя мысли Ф. М. Достоевского, значительная часть русской интеллигенции была охвачена ложной, не выверенной интеллектуально и уж тем более не восчувствованной духовно любовью к народу. Здесь уместно вспомнить знаменитое определение русской интеллигенции, данное Г. П. Федотовым: «...русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» [14, с. 71–72]. В свое время на примере персоналистического прочтения жизни и творчества А. С. Пушкина и Н. А. Некрасова Ф. М. Достоевский показал, что означает в предметном своем существе истинная и ложная любовь к народу.

Полюбить, то есть пожалеть народ за его нужды, бедность, страдания, может и всякий барин, особенно из гуманных и просвещенных. Но народу надо, чтоб его не за одни страдания его любили, а чтоб полюбили и его самого. Что же значит полюбить его самого? «А полюби ты то, что я люблю, почти ты то, что я чту» — вот что значит и вот как вам ответит народ, а иначе он никогда вас за своего не признает, сколько бы вы там об нем не печалились. <...> Пушкин любил народ не за одни только страдания его. За страдания сожалеют, а сожаление так часто идет рядом с презрением [11, с. 116].

Эти замечательные слова великого писателя, полностью изжившего в себе в страданиях и муках интеллигентские комплексы, в полной мере относятся и к нему самому.

Так, Ф. М. Достоевский остро ощущал беспочвенность значительной части русской интеллигенции, которую видел в оторванности ее от деятельной и созидательной жизни своего народа, вследствие чего он одним из первых русских мыслителей подверг самой беспощадной критике мессианские претензии интеллигенции, и в особенности ее стремление осчастливить народ на основе различного рода идеологий. В то же время здесь возникает чрезвычайно много вопросов относительно духовно-нравственных и социально-гражданских качеств самого русского народа. Как оценить сейчас убежденность Ф. М. Достоевского в том, что русский народ есть «народ-богоносец», имея в виду нашу трагическую историю и слишком многие горестные реалии сегодняшнего дня?

Ф. М. Достоевский отнюдь не идеализировал духовное и моральное состояние русского народа и в этом смысле отнюдь не являлся снисходительным и благодушествующим народопоклонником: «Народ развратен; но дело в том, что он свое злое не считает за хорошее, а мы свою дрянь, заведшуюся в сердцах и уме нашем, считаем за культурную прелесть и хотим, чтоб народ пришел у нас учиться...» [8, с. 198]. Смеем предположить, что Достоевский, называя народ «богоносцем», полагал, что он в своем большинстве есть носитель некоего особого абсолюта — будь то явления духовного порядка, социальные или же моральные идеалы или еще того парадоксальнее — утопические проекты, зачастую действительно представленные в виде очередной рационально сконструированной «идеи». И в этом плане едва ли корректно представлять эту метафору «народа-богоносца» как сугубо положительное явление, предполагающее исключительную приверженность русских христианским добродетелям и соответствующему образу жизни. Не случайно именно Достоевский предчувствовал, что в качестве абсолюта, имеющего в народном сознании почти сакральное содержание, им, к сожалению, могут быть избраны весьма сомнительные в духовном плане «идеи», предполагающие возможность грядущего отрыва народа от своей национальной почвы и неизбежно следующий за этим цикл грозных социокультурных катастроф, угрожающих всему историческому бытию России в целом. Есть некоторые основания полагать, что феномен Смердякова, а вместе с ним и смердяковщины как весьма характернейшего, в высшей степени национального социокультурного явления есть тому убедительнейшее подтверждение. Да и вообще Ф. М. Достоевский прекрасно осознавал, насколько губительны для самого народа эти страшные рецидивы русского самоотрицания, не щадящего ничего и никого — ни самого себя, ни своего Отечества, ни даже своей будущей исторической судьбы; и поэтому, как нам представляется, самоубийство Смердякова в финале последнего великого романа Ф. М. Достоевского несомненно имеет глубокий символический смысл. Следовательно, если русскому народу и суждено будет продолжить свое историческое бытие, то оно возможно, согласно глубочайшему убеждению Ф. М. Достоевского, только как существование народа духовно преображенного, прошедшего через горнило невиданных испытаний и страданий и именно благодаря им вновь обретшего путь к Христу-Спасителю на своей земле.

Здесь особенно важно подчеркнуть, что Ф. М. Достоевский, наблюдая русских людей в самых разных обстоятельствах жизни, осмыслял их историческое



и социокультурное предназначение отнюдь не сугубо позитивистским образом, и уж тем более не калькулировал некие «плюсы» и «минусы» народа в их эмпирической достоверности, но созерцал именно душу народа в ее духовной глубине. Определяя себя как «реалиста в высшем смысле этого слова», писатель дает нам указание на то, что он созерцал глубины не только души человеческой как таковой, определяя смысл и предназначение ее бытия на земле, но и народной души по преимуществу, а вместе с ней и смысл исторического бытия России, обреченной переживать бремя тягчайших социокультурных катастроф и вместе с тем пытаться обрести свое новое предназначение в человечестве. Душа же народа, в особенности такого сложного и духовно противоречивого, как русский народ, есть понятие метафизическое и именно поэтому требует глубочайших выношенных и восчувствованных духовных интуиций. Нет сомнения в том, что автор «Братьев Карамазовых» вполне обладал духовными интенциями такого рода и значения, и потому созерцал душу народную не только в ее статике и житейской одновременности, но и в ее глубинной историософской перспективе.

Здесь необходимо понять, так что же в русском народе пленяло и вдохновляло Ф. М. Достоевского? Если мы сумеем ответить на этот вопрос, то поймем смысл и суть почвенничества писателя в рассматриваемом нами аспекте. Так, еще на каторге Ф. М. Достоевский обнаружил, что русских отличает отнюдь не племенная солидарность, к которой в обыденном, сугубо житейском плане они практически равнодушны, в то время как определяющее значение для них имеет глубинное, духовное самоощущение себя как народа, имеющего великое историческое задание, предназначение которого, как правило, становится внятным для него во время переломных моментов своей судьбы или чрезвычайных социокультурных потрясений, столь же конкретно национальных, сколько и безусловно всемирных. Потом в знаменитой Пушкинской речи он разовьет эту мысль до понятия всечеловечности русских.

Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия [11, с. 131].

Человеческая же суть русского народа питается прежде всего его христианскими корнями, глубоко укорененными в его особом этосе, привычках и быте, а главное — в особом миропонимании, смысле и предназначения своего бытия на земле, позволяющего ему нередко провидеть человеческие качества в недавнем враге и прощать ему обиды и преступления «по Христову евангельскому закону».

Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю «в рабском виде исходил, благословляя» Христос. Почему же нам не вместить последнего слова Его? Да и Сам Он не в яслях ли родился? [11, с. 148].

Насколько прав был Ф. М. Достоевский относительно русского народа и особенного, только ему присущего смысла и назначения его существования в его теллурической глубине и историософских перспективах и возможностях, нельзя судить только по трагическому для русского опыта XX в. Жизнь продолжается, и Россия осуществляет свое историческое движение, в котором зримо наметилась тенденция возврата русского народа к своим святыням. На этом пути рождаются и новые мученики за веру (например, простой русский солдат Евгений Родионов отказался снять свой нательный крест, за что и погиб от рук чеченских боевиков, а молодой российский офицер Александр Прохоренко, будучи корректировщиком, в бою с исламистскими радикалами под сирийской Пальмирой вызвал на себя огонь артиллерии и погиб, повторив подвиг своих соотечественников, воевавших на фронтах Великой Отечественной войны). Здесь вполне уместно вспомнить слова Н. А. Бердяева, сказавшего, что «Достоевский видит русскую почву в самых глубоких пластах земли, какие обнаруживаются и после землетрясений и провалов. Это — не бытовая почвенность. Это — онтологическая почвенность, узвание народного духа в самой глубине бытия» [4, с. 115]. Мы, по-видимому, вправе констатировать здесь некое глубинное совпадение смыслов, точнее некий выстраданный Ф. М. Достоевским особый «круг мысли», явно обозначенный в его почвенничестве, где духовный аспект понятия почвы, его народный аспект и смысл человеческого бытия в его прямом религиозно-философском выражении фактически сливаются и взаимно определяют друг друга. Как тут не вспомнить знаменитое латинское выражение: «Vox populi, vox dei (Глас народа — глас Божий)»? И если этот сложный синтез духовного и теллурического, народа и земли, антропологии и почвы когда-либо осуществится эмпирически, и народ каким-то особым, только одному ему присущим способом сумеет обрести самого себя на своей земле, то наконец-то сбудется знаменитое пророчество Ф. М. Достоевского о том, что уже погибающий народ-богоносец вдруг воскреснет, подобно Лазарю, сядет у ног Христа, чем повергнет в величайшее изумление многие страны, народы и государства, внешне выглядящие гораздо привлекательнее, нежели русские и их многострадальное Отечество.

Таким образом, мы считаем необходимым еще раз подчеркнуть, что почвенническую антропологию Достоевского в контексте разрешения им проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия никоим образом не следует представлять в виде сугубо рациональной, умозрительно постулируемой идеи, концепции или теоретического конструкта. По-видимому, она являет собой некий сложный духовный синтез смысложизненных оснований человека, уходящих в сферу трансцендентного бытия, в то же время укорененных в теллурической глубине, приверженности родной земле, а также предполагающей неразрывную связь со своим народом, приятием его исторического пути и судьбы в самых неожиданных и порой парадоксальных формах и проявлениях.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Художественная литература, 1972.
2. Бенуа де А. Карл Шмитт сегодня. — М.: ИОИ, 2014.
3. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991.
4. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии: в 2 ч. Ч. 1 / сост. Б. В. Емельянов, А. И. Новиков. — Свердловск: Изд-во Уральского ун-та. 1991.
5. Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1974. — Т. 10.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 14.
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1981. — Т. 22.
8. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1982. — Т. 24.
9. Достоевский Ф. М. Пушкин, Лермонтов и Некрасов / Дневник писателя 1880 сентябрь — декабрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26.
10. Достоевский Ф. М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26.
11. Достоевский Ф. М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26.
12. Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество // Гоголь. Соловьев. Достоевский. — М., Республика. 1995.
13. Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. — М.: Художественная литература, 1983. — Т. 16.
14. Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Грехи и судьба России: в 2 т. — СПб.: София, 1991. — Т. 1.