

DOI 10.15393/j9.art.2018.5222

УДК 821.161.1.09“18”

**Сергей Акимович Кибальник**

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН  
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)*

s.kibalnik@spbu.ru

## СПОР О ЦЕРКОВНОМ СУДЕ В РОМАНЕ «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» (Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ)\*

**Аннотация.** В двух главах книги второй «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского («Буди, буди!» — гл. V, «Зачем живет такой человек!» — гл. VI) разворачивается спор о церковном суде. Здесь отчетливо звучат мотивы «социального христианства», ранее не отмечавшиеся исследователями. В этом споре имеет место определенная соотнесенность образа мыслей героев — в отдельных случаях достаточно точная — с конкретными взглядами некоторых русских мыслителей на отдельные вопросы или даже с целыми направлениями общественной мысли. В настоящем исследовании показано, что Иван Карамазов излагает (хотя и не очень верит в нее) теократическую утопию Владимира Соловьева о будущем пере рождении государства во «Вселенскую Церковь». Другой участник спора, отец Паисий, придерживающийся славянофильских воззрений, горячо принимает и соловьевскую утопию, которая из них вытекает. Этой утопии, представленной в романе одновременно умозрительной и рационалистически обоснованной идеей Ивана Карамазова, Достоевским противопоставлен земной, гуманистический и вполне достижимый идеал «Вселенской Церкви». Зачатки этого идеала, по словам высказывающего его старца Зосимы, присутствуют в русском обществе, и это залог того, что он вполне осуществится в будущем.

**Ключевые слова:** социальное христианство, диалогический, конфликт, Достоевский, Вл. Соловьев, «Братья Карамазовы», теократический, идеал, литература, философия

**И**деи «социального христианства» (в советское время неправомерно именовавшегося «христианским социализмом») стали основой «русского социализма» Ф. М. Достоевского, о котором он писал в «Дневнике писателя» за 1881 г. Главной идеей «русского социализма» стала идея «братства людей», что связывает его с французским «социальным христианством» (см. об этом: [Кибальник, 2017b]).

Мотивы «социального христианства» отчетливо звучат в главе «Буди, буди!» «Братьев Карамазовых» (гл. V, часть первая, книга вторая), в которой герои обсуждают статью Ивана Карамазова о церковно-общественном суде:

«О любопытнейшей их статье толкуем, — произнес иеромонах Иосиф, библиотекарь, обращаясь к старцу и указывая на Ивана Федоровича. — Нового много выводят, да, кажется, идея то о двух концах. По поводу вопроса о церковно-общественном суде и обширности его права ответили журнальной статьей одному духовному лицу, написавшему о вопросе сем целую книгу...

— К сожалению, вашей статьи не читал, но о ней слышал, — ответил старец, пристально и зорко вглядываясь в Ивана Федоровича.

— Они стоят на любопытнейшей точке, — продолжал отец библиотекарь, — по-видимому, совершенно отвергают в вопросе о церковно-общественном суде разделение церкви от государства.

— Это любопытно, но в каком же смысле? — спросил старец Ивана Федоровича.

Тот наконец ему ответил, но не свысока-учтиво, как боялся еще накануне Алеша, а скромно и сдержанно, с видимою предупредительностью и, по-видимому, без малейшей задней мысли.

— Я иду из положения, что это смешение элементов, то есть сущностей церкви и государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела. Компромисс между государством и церковью в таких вопросах, как например о суде, по-моему, в совершенной и чистой сущности своей невозможен. Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и определенное место в государстве. Я же возразил ему, что, напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества»<sup>1</sup>.

В комментариях В. Е. Ветловской к 15-му тому академического издания Полного собрания сочинений Достоевского

(см.: 15, 534) и в ее работах названа «книга» «духовного лица», с которой полемизирует Иван. Это статья протоирея М. И. Горчакова, которая содержит существенные параллели с описанной в романе книгой:

«Прообразом этого “лица” явился протоирей М. И. Горчаков (1838–1910), профессор Петербургского университета и автор статьи “Научная постановка церковно-судного права” (Сборник государственных знаний. Под ред. В. П. Безобразова. СПб., 1875. Т. 2. С. 223–270 (этот том имелся в библиотеке Достоевского <...>)). Горчаков пытается примирить “государственников” и “церковников”. Симпатии его лежат на стороне последних, однако, стараясь согласовать желания духовенства с существующим государственным правом и считая это право неизменным, он невольно оказывается в лагере “государственников”. Значение статьи Горчакова для дискуссии о церковном суде в “Братьях Карамазовых” указано Л. П. Гроссманом: (см.: *Достоевский Ф. М. Собр. соч.*: в 10 т. М., 1956. С. 490)» [Ветловская, 2007: 441] (см. также: [Ветловская, 2015: 812–813]).

Противоположную в указанной книге точку зрения в споре развивает Иван и в ответ на возмущение вступившего в дискуссию Миусова — поддерживает старец Зосима.

По поводу идеала, который высказывается Достоевским в «Братьях Карамазовых», Е. В. Трубецкой писал:

«Мысль Достоевского, “о царстве Церкви”, которому должно быть подчинено все земное, <...> является вместе с тем руководящим началом того теоретического учения, которое излагается в “Критике отвлеченных начал” Соловьева» [Трубецкой: 353]<sup>2</sup>.

При этом Трубецкой не останавливается на том, какие герои «Братьев Карамазовых» развивают этот идеал, и не разъясняет, почему, по его мнению, они выражают точку зрения автора.

В отличие от Трубецкого, В. А. Викторovich прямо пишет о позиции старца Зосимы:

«Идея Церкви как идеального устройства земной жизни человека исповедуется в романе тем же Зосимой. И вновь генезис этой идеи возвращает нас к Соловьеву, особенно к его “Чтениям о Богочеловечестве”. “Царство Божие”, — полагал философ, — должно

обладать царством мира “сего”, при этом “подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутренней силой подчиняющего начала” [Викторович: 18].

Однако идея «Вселенской Церкви» утверждается в романе и Иваном Карамазовым, а не одним Зосимой, который только повторяет высказывания Ивана:

«...если бы все общество обратилось лишь в церковь...»;

«...теперь общество христианское <...> пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61).

В свою очередь такая формулировка Ивана, как:

«...**напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство**, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» (Здесь и далее выделено полужирным мной. — С. К.) (14, 56–57) —

почти точно воспроизводит соответствующую мысль Вл. Соловьева:

«...если церковь есть действительно царство Божие на земле, то **все другие силы и власти должны быть ей подчинены...**» [Соловьев, 1994: 45];

«...**духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим, образует один цельный организм — свободную теократию или цельное общество**» [Соловьев. Философские начала цельного знания...: 262];

«...для человека, последовательно стоящего на религиозной точке зрения, **церковь как Царство Божие должно обнимать собою все безусловно**» [Соловьев. Критика отвлеченных начал...: 159].

Чтобы разобраться в том, какова разница между словами Ивана и Зосимы и какие в большей мере воспроизводят теократическую утопию Соловьева или близки самому

Достоевскому, обратимся к соответствующим страницам романа.

Во-первых, вспомним, что статья Ивана не выражает его подлинных убеждений. Когда Зосима говорит ему: «Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе», — то Иван почти соглашается с этим: «Может быть, вы правы!.. Но всё же я и не совсем шутил...» (14, 65)<sup>3</sup>.

Речь же Зосимы в поддержку идеи Ивана о церковном суде не только выражает его убеждения, но и, по-видимому, воспроизводит пафос горячо сочувствовавшего Соловьеву Достоевского.

Впрочем, одна из формулировок Ивана напоминает убеждение самого Достоевского — причем не только по вопросу о преступлении, но и о главной задаче современного искусства<sup>4</sup>:

«...возьмите взгляд самой церкви на преступление: разве не должен он измениться против теперешнего, почти языческого, и из механического отсечения зараженного члена, как делается ныне для охранения общества, **преобразиться, и уже вполне и не ложно, в идею о возрождении вновь человека, о воскресении его и спасении его...**» (14, 59).

Во-вторых, обратим внимание на то, что как раз сразу после этих слов Ивана и недоуменной реплики Миусова Зосима высказывает свою мысль о том, что именно таково значение церкви для преступника и сейчас:

«— Да ведь по-настоящему то же самое и теперь, — заговорил вдруг старец, и все разом к нему обратились, — ведь если бы теперь не было Христовой церкви, то не было бы преступнику никакого и удержу в злодействе и даже кары за него потом...» (14, 59).

В этих словах ощущается собственный, каторжный, опыт Достоевского и его художественный опыт создания «Записок из Мертвого дома» и «Преступления и наказания», в которых приверженность большинства преступников из народа христианской вере передана в ряде ярких и убедительных образов.

И, главное, слова Зосимы свидетельствуют о том, что, по его мнению, идеал Вселенской Церкви в России отчасти уже

осуществляется: в отличие от «лютеранских земель» и Рима, «кроме установленных судов, есть <...>, сверх того, еще и церковь, которая никогда не теряет общения с преступником, как с милым и всё еще дорогим сыном своим, а сверх того, есть и сохраняется, хотя бы даже только мысленно, и суд церкви, теперь хотя и не деятельный, но всё же живущий для будущего, хотя бы в мечте, да и преступником самим несомненно, инстинктом души его, признаваемый» (14, 61)<sup>5</sup>.

По сути, Зосима как бы предваряет другую идею Ивана, о которой Миусов будет говорить в следующей главе:

«Если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 60).

Это не что иное, как теоретическое обоснование положения, из которого следует практический постулат Ивана: «Если Бога нет, то все позволено»<sup>6</sup> — с той разницей, что для Зосимы и, очевидно, для самого Достоевского из него следует не вседозволенность, а существование Бога.

Заметим, что к этому постулату Ивана, восходящему в конечном счете к возражению М. Штирнера на отрицание Бога Л. Фейербахом<sup>7</sup>, находим прямые параллели у Соловьева:

«Итак, после того, как философский рационализм отверг всякую объективную реальность в теории, **отвергаются теперь в практике всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится безусловное исключительное самоутверждение я**» [Соловьев. Кризис западной философии...: 118]<sup>8</sup>.

Таким образом, обе упомянутые в двух главах идеи Ивана воспроизводят убеждения Соловьева, высказанные им еще в «Чтениях о Богочеловечестве» и затем не раз повторенные впоследствии.

В то же время Зосима повторяет прошлые высказывания самого Достоевского (а одновременно и Соловьева) против католической и протестантской церквей:

«...во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церквей, сами же

церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так, кажется, по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство» (14, 60–61).

И, наконец, старец прямо возвещает осуществление в будущем идеи вселенской Церкви:

**«если бы всё общество обратилось лишь в церковь...»;**

**«теперь общество христианское <...> в ожидании своего полного преобразования <...> во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61).**

Отметим, что еще один участник этого спора, отец Паисий занимает позицию, которая отсылает нас к славянофилам. Он возмущается словами автора книги: «...церковь есть царство не от мира сего» (14, 57) — и пытается опровергнуть его ссылками на Священное Писание. Также отец Паисий воспроизводит характерное для славянофилов противопоставление православного Востока католическому Западу:

«— Совершенно обратно изволите понимать! — строго говорил отец Паисий, — не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет» (14, 62).

Фигура отца Паисия символизирует внутреннюю связь теократической утопии Соловьева с концепциями славянофилов, которую прекрасно сознавал как сам Соловьев, так и Достоевский.

Когда Миусов истолковывает пророчество Зосимы о перерождении государства в церковь противоположным образом — в смысле перерождения церкви в государство — то отец Паисий, в полном согласии с самим Достоевским, указывает на то, что это идея католицизма. По-видимому, не в последнюю очередь автократическая позиция К. Н. Леонтьева<sup>9</sup>

(а, возможно, в ряду прочих и Жозефа де Местра) имеется в виду в реплике отца Паисия:

**«...по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век, церковь должна переродиться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации»** (14, 58).

Указание отца Паисия на ошибочность понимания идеи Ивана Карамазова Миусовым подчеркивает преемственность мысли Соловьева о «Вселенской Церкви» по отношению к славянофильству:

«По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более» (14, 58).

Вспомним теперь, что прототипом Миусова по первоначальному плану романа, о котором Достоевский писал в письме от 25 марта 1870 г. А. Н. Майкову, был П. Я. Чаадаев:

«Тут же, в монастыре, посажу Чаадаева (конечно, под другим тоже именем). <...> К Чаадаеву могут приехать в гости и другие: Белинский, наприм<ер>, Грановский, Пушкин даже. (Ведь у меня же не Чаадаев, я только в роман беру этот тип.)» (29<sub>1</sub>, 118).

Разумеется, от замысла к воплощению «дистанция огромного размера» и, как мы видим, в романе герой, литературным прототипом которого, возможно, является Чаадаев, сам приезжает в монастырь к старцу Зосиме, прообразом которого был известный старец Амвросий.

Если первоначальное намерение Достоевского вывести на сцену в «Братьях Карамазовых» *Петра Яковлевича Чаадаева* действительно вылилось в конечном итоге в образ *Петра Александровича Миусова* (а других кандидатов на эту роль, кажется, нет), то фигура Чаадаева представлена в романе в трансформированном виде — всего лишь как «тип»<sup>10</sup>. Тем не менее, имеет значение, что Чаадаева называли «русским Ламенне» и, следовательно, видели в нем (и небезосновательно)

одного из главных представителей «социального христианства» в России (см. об этом: [Кибальник, 2017b]).

Что касается самого Фелисите Робера де Ламенне, то он вошел в историю европейского общественного движения в первую очередь именно как страстный борец против «ультрамонтанства» (против которого выступает на протяжении всей пятой главы Миусов). Имевшие огромный издательский успех «Слова верующего» (1834) Ламенне, которые отозвались в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» (см. подробнее: [Кибальник, 2017а: 155]), были осуждены энцикликой римского папы.

В конце пятой главы Миусов-Чаадаев усматривает в идее Зосимы «не то что ультрамонтанство», а «архиультрамонтанство» (14, 61) и рассказывает «парижский анекдот» о том, что, по словам некоего парижского сыщика, «социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника». В свою очередь отец Паисий «без обиняков» спрашивает его:

«— То есть вы их прикладываете к нам и в нас видите социалистов?» (14, 62).

Миусов не отвечает, но кивает на Ивана:

«— <...> Вот Иван Федорович на нас усмешается: должно быть, у него есть что-нибудь любопытное и на этот случай. Вот его спросите.

— Ничего особенного, кроме маленького замечания, — тотчас же ответил Иван Федорович, — о том, что вообще европейский либерализм, и даже наш русский либеральный дилетантизм, часто и давно уже смешивает конечные результаты социализма с христианскими. Этот дикий вывод — конечно, характерная черта. Впрочем, социализм с христианством смешивают, как оказывается, не одни либералы и дилетанты, а вместе с ними, во многих случаях, и жандармы, то есть заграничные разумеется» (14, 64).

Подчеркнем, что в данном случае Иван определенно высказывает мысль самого Достоевского. Так, в рабочей тетради 1864–1865 гг. писатель сделал помету: «NB. О социалистах (**глубокая противоположность** <с. 7> **социализму христианства**)» (20, 190), — а в письме М. П. Погодину от 26 февраля 1873 г.

писал: «Моя идея в том, что **социализм и христианство — антитезы**» (29<sub>1</sub>, 262).

При этом, судя по всему, Соловьев был одним из прототипов некоторых героев романа. М. Н. Стоюнина считала, что это утверждение верно по отношению к Алеше, А. Г. Достоевская — к Ивану [Стоюнина, 1993: 202]<sup>11</sup>, а Г. М. Фридлиндер и вслед за ним многие другие исследователи — что и к Алеше<sup>12</sup>, и к Ивану (см.: 15, 472). Возможно, что какие-то отдельные черты характера Соловьева преломились даже и в образе старца Зосимы: различие в их возрасте и положении в данном случае ни в коей мере не может служить аргументом против этого. Впрочем, вопрос о прототипах — это область, в которой возможны только гипотетические суждения.

С большей определенностью можно говорить о том, что если какие-то черты личности Соловьева отразились в Алеше, то весь образ его мыслей, с небольшими трансформациями, передан Ивану и отчасти Зосиме. Хотя последний, будучи наделен также отдельными деталями поведения старца Амвросия (см., напр.: 15, 532), в основном все же, по-видимому, передает образ мыслей самого Достоевского последних лет его жизни. Такая расстановка героев соответствует личным взаимоотношениям Достоевского и Соловьева, который при жизни был «в некотором духовном подчинении» Достоевскому [Розанов: 251].

Остается еще два важных вопроса: чем идеи «русского социализма» отличаются от теократической утопии Соловьева и как они преломились в художественном целом романа?<sup>13</sup>

В последнем выпуске «Дневника писателя» (1881) Достоевский сформулировал свое понимание «русского социализма» как «неустанной жажды в народе русском, всегда в нем присутствующей, **великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово**», как веры его в то, что «спасется лишь в конце концов **всесветным единением во имя Христово**» (27, 19). Тем самым он как бы перекладывал основной пафос французского «социального христианства», ранее сыгравшего, как и русское славянофильство, значительную роль в формировании «почвенничества», на славянофильские

рельсы<sup>14</sup>. Соответственно, это порождало органическое восприятие Достоевским идеи «Вселенской Церкви».

Оговоримся, что эта идея, поскольку в общем виде она высказывалась еще русскими славянофилами, а сам Достоевский в 1870-е гг., как и Соловьев, двигался в их русле, — органично вытекала из его собственного развития. Однако, получив в соловьевских «Чтениях о Богочеловечестве» чисто рационалистическое обоснование, которое отличает некоторая умозрительность, абстрактность и холодность, идея «Вселенской Церкви» обрела характер теократической утопии. Этот характер сохраняется и в изложении ее Иваном Карамазовым. В переложении же Зосимы и затем в особенности в его «беседах и поучениях» (14, 284–294) эта утопия представлена как действительный земной, гуманистический и вполне достижимый идеал современного человечества. Иначе, по-видимому, и не могло быть: ведь «в творчестве Достоевского преобладал элемент бессознательного вдохновения, в Соловьеве же преобладала логическая, сознательная мысль, державшая, так сказать, в руках его вдохновение» [Радлов: 323].

Соловьев в Боге видел всеобъемлющую любовь, выделял в нем «трех единосущных и нераздельных субъектов»: безусловное Первоначало, Слово и Дух святой, а в Софии видел «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе» [Соловьев. Чтения о Богочеловечестве...: 144]. Идеи о том, что «всякий пред всеми за всех виноват» (14, 270), что «кто <...> уверовал в народ Божий, тот узрит и святыню его, хотя бы и сам не верил в нее до того вовсе» (14, 267), что «от народа спасение Руси» (14, 285), о «служении братолюбию и человеческому единению» (14, 285), о «смиренной любви» (14, 289) и о принесении жизни «в жертву любви» (14, 293) в «Беседах и поучениях старца Зосимы» представлены через ряд ярких и конкретных образов: послушника Порфирия, брата Маркела, «таинственного посетителя», денщика Афанасия и др. Так что Достоевский в «поучениях» Зосимы остается предан своей почвеннической вере в народ, которому и в его концепции «русского социализма» отводится существенная роль на пути к единению человечества.

Сам Соловьев в «Трех речах в память Достоевского (1881–1883 гг.)» стремился представить «церковь как положительный общественный идеал <...> центральной идеей» романа «Братья Карамазовы», а «русский социализм» писателя — как такое учение, которое «*возвышает* всех до нравственного уровня церкви как духовного братства» [Соловьев. Три речи в память Достоевского...: 239]. Ему вторят многие исследователи. Так, В. А. Викторovich полагает, что не только «учение Зосимы, изложенное в романе <...> становилось художественной обработкой теории всеединства Вл. Соловьева», но и «весь роман подтверждает единство трансцендентного и имманентного» [Викторovich: 18].

Подтверждается ли это, и если да, то является ли художественное воплощение этой идеи в романе развитием, дополнением или коррекцией философских убеждений Соловьева? Для того, чтобы в полной мере ответить на этот вопрос необходим целостный анализ «Братьев Карамазовых» под таким углом зрения<sup>15</sup>. Однако уже «беседы и поучения» Зосимы представляют собой, с нашей точки зрения, не просто «художественную обработку теории всеединства Вл. Соловьева», а, судя по уже приведенным выше цитатам, некоторую ее трансформацию — или, скорее, даже развитие собственного мировосприятия Достоевского, — в которой есть, возможно, элементы притяжения и отталкивания от идей молодого философа.

В этих «беседах и поучениях» выразилась и внутренняя художественная полемика Достоевского с Соловьевым по вопросу о Вселенской Церкви. Намек на это содержится уже в замечании об идее Ивана, сделанном в начале пятой главы библиотекарем, иеромонахом Иосифом: «Нового много выводят, да, кажется, идея-то о двух концах» (14, 56). Суждение о некоторой неясности и утопичности этой идеи, по-видимому, отчасти разделяемое автором романа, — при всем скептическом изображении этого героя — высказывает Миусов: «...опять какая-то мечта. Что-то бесформенное, да и понять нельзя» (14, 59).

Зосима же — при том, что он, казалось бы, поддерживает идею Ивана — одновременно существенным образом ее перетолковывает. Он утверждает, что и сейчас, «если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника

исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 60). Сознывая связь между неверием и преступлением, которую далее будет декларировать сам Иван, Зосима предвидит в случае отлучения преступника от церкви возможное укоренение его во зле:

«Что было бы, если б и церковь карала его своим отлучением тотчас же и каждый раз вослед кары государственного закона? Да выше не могло бы и быть отчаяния, по крайней мере для преступника русского, ибо русские преступники еще веруют. А впрочем, кто знает: может быть, случилось бы тогда страшное дело — произошла бы, может быть, потеря веры в отчаянном сердце преступника, и тогда что?» (14, 60).

На место понятия «деятельной любви» у Зосимы приходит здесь идея «деятельной кары», от которой «церковь, как мать нежная и любящая <...> устраняется» (14, 60). Однако именно эта «деятельная кара», по его мнению, наступает (и здесь уже читатель «Братьев Карамазовых» невольно вспоминает швейцарские страницы романа «Идиот», посвященные Мари, и рассуждения Мышкина о европейском правосудии) «иностранный преступник», который, «говорят, редко раскаивается, ибо самые даже современные учения утверждают его в мысли, что преступление его не есть преступление, а лишь восстание против несправедливо угнетающей силы. Общество отсекает его от себя вполне механически торжествующею над ним силой и сопровождает отлучение это ненавистью (так по крайней мере они сами о себе, в Европе, повествуют), — ненавистью и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением» (14, 60).

Таким образом, теократической утопии Соловьева, представленной в романе как несколько умозрительная и рационалистически обоснованная идея Ивана Карамазова, Достоевским противопоставлен земной, гуманистический и вполне достижимый идеал современного человечества. Зачатки этого идеала, по словам высказывающего его старца Зосимы, уже теперь присутствуют в русском обществе, и это залог того, что он вполне осуществится в будущем.

## Примечания

- \* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 16-18-10034, ИРЛИ РАН.
- <sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1979. Т. 14. С. 56–57. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома, книги (нижний индекс) и страницы в круглых скобках.
- <sup>2</sup> Следует также отметить, что основы этого учения Вл. Соловьев излагает уже в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878).
- <sup>3</sup> Следует отметить, что Миусов, заметивший Ивану: «Я подозреваю, вы просто потешаетесь, Иван Федорович» (14, 59), — также сомневается в правдивости его слов. Кстати, и сам Соловьев отличался склонностью к отстаиванию противоположных, взаимно исключающих друг друга позиций, неоднократно отмеченной мемуаристами.
- <sup>4</sup> Как известно, это убеждение Достоевского вполне усвоил Соловьев, развив его впоследствии в концепцию теургического искусства.
- <sup>5</sup> По мнению Э. Л. Радлова, высказанному безотносительно к позиции старца Зосимы в романе, для Достоевского была только одна возможность «соединить в одно целое учение о вселенском христианстве, в котором сольются все народности и уничтожатся все разногласия, с представлением о Боге как народной синтетической личности, с представлением об особом Боге каждого народа, о том, что народность есть тело Божие». Эта возможность заключалась «в представлении о той миссии, которая, по его мнению, возложена на Россию, а именно — в утверждении, что вселенское христианство не есть задача будущего и что оно уже осуществлено — и именно в православии русского народа» [Радлов: 326].
- <sup>6</sup> Дословно это высказывание в романе отсутствует, зато встречаются многочисленные вариации на эту тему. См. об этом: Кибальник С. А. «Если Бог есть, то все позволено». Достоевский в современной европейской философии // Вопросы философии. 2018. № 6 (в печати). См. об этом: [Кибальник, 2012].
- <sup>7</sup> Ср. также в «Критике отвлеченных начал» Соловьева: «...лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божиим, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала» [Соловьев. Критика отвлеченных начал...: 182–183].
- <sup>9</sup> Ср. в «Византизме и славянстве» К. Н. Леонтьева: «Византизм, т. е. Церковь и Царь, прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма» [Леонтьев: 331].
- <sup>10</sup> По-видимому, образ Миусова предопределен некоторыми воспоминаниями В. В. Розанова о Чаадаеве, вызвавшими следующий отзыв о нем: «...Чаадаев был ум гордый, высокомерный, изумительно талантливый по силе экспрессии, литературной выразительности, но **принадлежащий человеку (судя по некоторым воспоминаниям о нем) едва ли не пустому**» [Розанов: 259].

- <sup>11</sup> В. А. Викторovich справедливо напоминает, что «слова эти вырвались у вдовы писателя в минуту раздражения: Анна Григорьевна осуждала выступление Вл. Соловьева против казни революционеров-первомартовцев» [Викторovich: 10]. Однако, кажется, это не слишком повлияло на беспристрастность ее суждения.
- <sup>12</sup> Отмеченная исследователями параллель к роману: Зосима признается, что любил Алешу в особенности потому, что тот «казался ему схожим» (14, 259) духовно с его рано умершим братом Маркелом, — а сам Достоевский признавался Соловьеву, что тот напоминает ему покойного друга его юности Шидловского [Достоевская: 262], — показательна еще и в том отношении, что демонстрирует соотнесенность образа Зосимы с самим Достоевским.
- <sup>13</sup> Между прочим, Ламенне также исповедовал теократические идеи и неоднократно становился предметом горячей защиты Соловьева от русского обскурантизма. См. об этом: [Никитина: 216].
- <sup>14</sup> См. об этом: [Кибальник, 2017b: 78–79].
- <sup>15</sup> Некоторые элементы подобного анализа присутствуют в отдельных статьях обобщающего труда: [Касаткина: 173].

### Список литературы

1. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». — СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2007. — 637 с.
2. Ветловская В. Е. Комментарии // Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. — СПб.: ИД «Петрополис», 2015. — С. 793–934.
3. Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура: Альманах № 1. — СПб.: Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1993. — Ч. II. — 191 с.
4. Достоевская А. Г. Воспоминания. — М.: Худож. лит., 1981. — 517 с.
5. [Касаткина Т. А.] «Братья Карамазовы». Современные проблемы изучения романа / под ред. Т. А. Касаткиной. — М.: Наука, 2007. — 835 с.
6. Кибальник С. А. О философском подтексте формулы «Если Бога нет...» в творчестве Достоевского // Русская литература. — 2012. — № 3. — С. 153–163.
7. Кибальник С. А. Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. — 2017. — № 4. — С. 150–158. (a)
8. Кибальник С. А. «Христианский социализм» или «социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. — 2017. — Т. 15. — № 3. — С. 70–93 [Электронный ресурс]. — URL: [http://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1506330970.pdf](http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506330970.pdf) (02.03.2018). (b)
9. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. — СПб.: «Владимир Даль», 2004. — Т. 7. — Кн. 1. — С. 300–443.
10. Никитина Ф. Г. Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура: Альманах № 8. — М.: Классика плюс, 1997. — С. 201–226.
11. Радлов Э. Л. Соловьев и Достоевский // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. статей. — М.: Книга, 1990. — С. 316–331.

12. Розанов В. В. Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. — СПб.: Худож. лит., 1997. — С. 251–260.
13. Соловьев В. С. Кризис западной философии // Соловьев В. С. Собр. соч.: в <9> т. — СПб., б. г. — Т. 1 (1873–1877). — С. 26–144.
14. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Собр. соч.: в <9> т. — СПб., б. г. — Т. 2 (1878–1880). — С. 1–374.
15. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991. — С. 227–259.
16. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Собр. соч.: в <9> т. — СПб., б. г. — Т. 1 (1873–1877). — С. 227–375.
17. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». Краткая повесть об Антихристе. — СПб.: Худож. лит., 1994. — 527 с.
18. Стоюнина М. Н. Мои воспоминания о Достоевских // Ф. М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993. — 331 с.
19. Трубецкой Е. В. Мирозерцание Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимир Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. — СПб.: РХГИ, 2002. — Т. 2. — 815 с.

*Дата поступления в редакцию: 23.03.2018*

*Дата публикации: 29.06.2018*

**Sergei A. Kibalnik**

*Saint Petersburg State University,  
Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences  
(St. Petersburg, Russian Federation)*

s.kibalnik@spbu.ru

## THE DISPUTE ABOUT CHURCH COURT IN THE NOVEL “THE BROTHERS KARAMAZOV” (F. M. DOSTOEVSKY AND V. S. SOLOVYOV)\*

**Acknowledgements:** The article was written with the support of Russian Science Foundation (RSF), grant no. 16-18-10034, the Institute of Russian Literature (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences.

**Abstract.** In chapters V and VI of the second volume of “The Brothers Karamazov” by F. M. Dostoevsky a dispute about church court starts. The motifs of “social Christianity” not mentioned by researchers earlier become apparent here. A certain correlation of the way of thinking of the characters, sometimes very accurate, with exact viewpoints of some Russian thinkers upon certain issues

or even with certain movements of social thought take place in this dispute. This study shows that Ivan Karamazov presents the theocratic utopia about future transformation of the State into “the Universal Church” asserted by Vladimir Solovyov (although he does not seem to believe much in it). The other disputer, father Paisius, an adherent of Slavophilism, at the same time favours Solovyov’s utopia deriving from Slavophilic ideas. In his novel Dostoevsky contraposes this utopia in the form of both theoretic and rational idea of Ivan Karamazov, to the earthly, humanistic and reachable ideal of “the Universal Church”. According to the monk Zosima, the grounds of this ideal exist in Russian society that proves that the ideal is likely to come true in future.

**Keywords:** Social Christianity, dialogical, conflict, Dostoevsky, Vladimir Solovyov, “The Brothers Karamazov”, theocratic, the ideal, literature, philosophy

### References

1. Vetlovskaya V. E. *Roman F. M. Dostoevskogo «Brat’ya Karamazovy»* [The Novel by F. Dostoevsky “The Brothers Karamazov”]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2007. 637 p. (In Russ.)
2. Vetlovskaya V. E. Commentaries. In: *Dostoevskiy F. M. Brat’ya Karamazovy. Roman v chetyrekh chastyakh s epilogom* [Dostoevsky F. M. The Brothers Karamazov. A Novel in Four Parts and an Epilogue]. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2015, pp. 793–934. (In Russ.)
3. Viktorovich V. A. Dostoevsky and Vl. Solovyov. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul’tura: Al’manakh № 1* [Dostoevsky and World Culture: Almanac no. 1]. St. Petersburg, F. M. Dostoevsky Literary-Memorial Museum Publ., 1993, part 2. 191 p. (In Russ.)
4. Dostoevskaya A. G. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1981. 517 p. (In Russ.)
5. Kasatkina T. A. «Brat’ya Karamazovy». *Sovremennyye problemy izucheniya romana* [“The Brothers Karamazov”. Modern Problems of Studying of the Novel]. Moscow, Nauka Publ., 2007. 835 p. (In Russ.)
6. Kibal’nik S. A. About the Philosophical Subtext of the Formula “If There Is no God...” in the Works of Dostoevsky. In: *Russkaya literatura*, 2012, no. 3, pp. 153–163. (In Russ.)
7. Kibal’nik S. A. Gogol, Dostoevsky and “Social Christianity”. In: *Voprosy filosofii*, 2017, no. 4, pp. 150–158. (In Russ.) (a)
8. Kibal’nik S. A. “Christian Socialism” or “Social Christianity”? (Gogol and Dostoevsky in Terms of the History of Russian Socio-Philosophical Thought). In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2017, vol. 15, no. 3, pp. 70–93. Available at: [http://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1506330970.pdf](http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506330970.pdf) (accessed on March 02, 2018). (In Russ.) (b)
9. Leont’ev K. N. Byzantinism and Slavdom. In: *Leont’ev K. N. Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 12 tomakh* [Leontiev K. N. The Complete Works and Letters: in 12 Vols]. St. Petersburg, Vladimir Dal’ Publ., 2004, vol. 7, book 1, pp. 300–443. (In Russ.)

10. Nikitina F. G. The Ideas of Lamennais in Russia. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura: Al'manakh № 8* [Dostoevsky and World Culture: Almanac no. 8]. Moscow, Klassika plyus Publ., 1997, pp. 201–226. (In Russ.)
11. Radlov E. L. Solovyov and Dostoevsky. In: *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 godov* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Works in the Frame of the Russian Thought in 1881–1931]. Moscow, Kniga Publ., 1990, pp. 316–331. (In Russ.)
12. Rozanov V. V. A Misunderstanding Between Dostoevsky and Solovyov. In: *Vlastitel' dum. F. M. Dostoevskiy v russkoy kritike kontsa XIX — nachala XX veka* [The Mastermind. F. M. Dostoevsky in Russian Criticism of the Late 19th — Early 20th Century]. St. Petersburg, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1997, pp. 251–260. (In Russ.)
13. Solov'ev V. S. The Crisis of Western Philosophy. In: *Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Solovyov V. S. The Complete Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, vol. 1 (1873–1877), pp. 26–144. (In Russ.)
14. Solov'ev V. S. Criticism of Abstract Principles. In: *Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Solovyov V. S. The Complete Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, vol. 2 (1878–1880), pp. 1–374. (In Russ.)
15. Solov'ev V. S. Three Speeches in Remembrance of Dostoevsky. In: *Solov'ev V. S. Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Solovyov V. S. Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1991, pp. 227–259. (In Russ.)
16. Solov'ev V. S. The Philosophical Principles of Integral Knowledge. In: *Solov'ev V. S. Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Solovyov V. S. The Complete Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, vol. 1 (1873–1877), pp. 227–375. (In Russ.)
17. Solov'ev V. S. *Chteniya o Bogochelovechestve. Stat'i. Stikhotvoreniya i poema. Iz «Treh razgovorov»*. *Kratkaya povest' ob Antikhriste* [Lectures on Divine Humanity. Articles. Verses and the Poem. “Three Conversations”. A Brief History of Antichrist]. St. Petersburg, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1994. 527 p. (In Russ.)
18. Stoyunina M. N. My Memories About the Dostoevsky Family. In: *F. M. Dostoevskiy v zabytykh i neizvestnykh vospominaniyakh sovremennikov* [F. M. Dostoevsky in the Forgotten and Unknown Memoirs of His Contemporaries]. St. Petersburg, Andreev i synov'ya Publ., 1993. 331 p. (In Russ.)
19. Trubetskoy E. V. Vladimir Solovyov's Worldview. In: *Vladimir Solov'ev: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh myslyteley i issledovateley. Antologiya: v 2 tomakh* [Vladimir Solovyov: Pro et Contra. Personality and Creativity of Vladimir Solovyov in the Evaluation of Russian Thinkers and Researchers. Anthology: in 2 Vols]. St. Petersburg, Russian Christian Humanities Institute Publ., 2002, vol. 2. 815 p. (In Russ.)

Receive: March 23, 2018

Date of publication: June 29, 2018