Вадим Парсамов

«Суд Божеский» и «суд человеческий» в романе Достоевского «Братья Карамазовы»[1]

Vadim Parsamov

«Divine Judgment» and «Human Judgment» in Dostoevsky's Novel «The Brothers Karamazov»

Вадим Парсамов
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», профессор, ведущий научный сотрудник
parsamovvs@gmail.com.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, «Братья Карамазовы», суд, религия, церковный суд

УДК: 821.161.1
DOI: 10.53953/08696365_2026_201_5_145

В своем итоговом романе Достоевский ставит проблему взаимоотношения государственного и церковного судов, обсуждавшуюся в печати в 1870-е годы. Исследуя различные варианты решения, писатель сталкивает несколько точек зрения. Старец Зосима стоит на утопической позиции о постепенном перерождении государства в церковь и, соответственно, упразднении человеческого суда. Иван Карамазов создает своего рода антиутопию поглощения человеческим судом Божественного, логическим завершением которого должен стать людской суд над Богом. Митя Карамазов разделяет народную веру в загробное воздаяние за творимое в этом мире зло и с благодарностью и любовью готов принять это воздаяние. Позиция самого Достоевского не совпадает ни с одной из приводимых им точек зрения. Он не дает готовых ответов, а вскрывает проблемы, порожденные судебной реформой. Смысл его размышлений сводится к необходимости уйти от представления о подсудимом как о точке пересечения амбиций других участников процесса. В этом отношении религиозное понимание личности как свободного и внутренне неисчерпаемого мира должно служить нравственным побуждением для судей и адвокатов.

Vadim Parsamov
HSE University, Professor, Leading Research Fellow
parsamovvs@gmail.com.

Keywords: F.M. Dostoevsky, «The Brothers Karamazov», court, religion, church court

UDC: 821.161.1
DOI: 10.53953/08696365_2026_201_5_145

In his final novel, Dostoevsky addresses the problem of the relationship between state and church courts, a topic of discussion in the press from the 1870s. Exploring various possible solutions, the writer juxtaposes several points of view. The Elder Zosima takes a utopian position on the gradual transformation of the state into a church and the corresponding abolition of human justice. Ivan Karamazov creates a kind of dystopia in which human justice absorbs the divine, the logical conclusion of which should be a human judgment of God. Mitya Karamazov shares the popular belief in retribution in the afterlife for evil committed in this world and is prepared to accept this retribution with gratitude and love. Dostoevsky's own position does not coincide with any of the points of view he presents. He does not offer ready-made answers, but rather reveals the problems created by judicial reform. The essence of his reflections boils down to the need to move away from the notion of the defendant as a point of intersection of the ambitions of the other participants in the trial. In this regard, the religious understanding of the individual as a free and internally inexhaustible world should serve as a moral motivation for judges and lawyers.

Суд — одна из центральных тем романа «Братья Карамазовы». В начале романа семейство Карамазовых собирается в монастыре, чтобы старец Зосима рассудил имущественный спор «Дмитрия Федоровича с отцом его, Федором

1 Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ (HSE-BR-2025-030).

Павловичем»[2]. На эту идею Федора Павловича Зосима иронично отреагировал неточной цитатой из Евангелия: «Кто меня поставил делить между ними»[3]. Этими словами, произнесенными Христом по поводу дележа наследства, вводится важное противопоставление земных благ и духовных ценностей. Во время ожидания опаздывавшего Мити заходит разговор о церковном суде в связи с опубликованной статьей Ивана Карамазова. Статья Ивана, как замечает рассказчик, была написана «по предмету, по-видимому вовсе ему незнакомому», и «между тем многие из церковников решительно сочли автора за своего. И вдруг рядом с ними не только гражданственники, но даже сами атеисты принялись и с своей стороны аплодировать. В конце концов некоторые догадливые люди решили, что статья сия есть дерзкий фарс и насмешка». «Но все же я и не совсем шутил…— вдруг странно признался, впрочем быстро покраснев, Иван Федорович» (XIV, 16, 65).

Статья Ивана предстает перед читателем в двойном освещении. С одной стороны, это текст Достоевского, имеющий свои источники, давно привлекающие внимание исследователей. А.М. Буланов возводит идеи статьи к учению славянофилов, в первую очередь А.С. Хомякова[4]. По мнению В.Е. Ветловской, «статья Ивана была, следовательно, чем-то вроде проповеди ультрамонтанства»[5]. С точки зрения С.А. Кибальника, «идеи Ивана воспроизводят убеждения Соловьева, высказанные им еще в “Чтениях о Богочеловечестве” и затем не раз повторенные впоследствии»[6]. К.А. Баршт возводит статью Ивана к книге А.М. Бухарева «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (1865)[7]. Позиция каждого исследователя аргументирована и не вызывает принципиальных возражений. При этом сам сплав ультрамонтанских, славянофильских и соловьевских идей позволяет говорить об идейном эклектизме Ивана.

С другой стороны, это текст персонажа, и вопрос об его источнике разрешен непосредственно в романе — это статья профессора церковного права

---

2 *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 30 (далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием римскими цифрами тома, арабскими — страниц). Сразу оговорюсь, что герои романа рассматриваются в статье не с точки зрения поэтики, как плод художественного воображения писателя, и не в наивно-реалистическом плане, как живые люди, а как идеологи, нагруженные важными для Достоевского идеями. Примерно так понимал персонажей Достоевского М.М. Бахтин, когда писал: «Идея, как предмет изображения и как доминанта в построении образов героев, приводит к распадению романного мира на миры героев, организованные и оформленные владеющими ими идеями» (*Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963. С. 31).

3 «Кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 12: 14).

4 *Буланов А.М.* Статья Ивана Карамазова о церковно-общественном суде в идейно-художественной структуре последнего романа Ф.М. Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. Л.: Наука, 1991. С. 124–131.

5 *Ветловская В.Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский дом, 2007. С. 127.

6 *Кибальник С.А.* Спор о церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев) // Проблемы исторической поэтики. 2018. Т. 16. № 2. С. 145.

7 *Баршт К.А.* «Разговор» А.М. Бухарева «По поводу предначертаний преобразования русского судопроизводства, о движении русской мысли по вопросу о взаимном отношении между светским и духовным» и спор о церковном суде в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9. № 2. С. 90–113.

Петербургского университета М.И. Горчакова[8]. Достоевский по понятным причинам не мог назвать имени автора[9], но привел прямые цитаты из его статьи и прозрачно изменил название с «Научной постановки церковно-судного права» на «Основы церковно-общественного суда» и жанр — со статьи на книгу. При этом художественный эффект был рассчитан на то, что читатель соотнесет пересказ статьи Горчакова в романе с ее журнальным оригиналом.

Где Иван «шутит», а где нет, будет понятно из сопоставления его статьи со статьей Горчакова, с одной стороны, и с мнением старца Зосимы — с другой. Поскольку статья Горчакова является частью художественного мира романа, то читателю предоставляется судить, насколько точно Иван излагает содержание опровергаемых им идей. Иван, и его в этом поддерживают священники Иосиф и Паисий, возражает против положения «духовного лица» (Горчакова), что «церковь занимает точное и определенное место в государстве». С точки зрения Ивана, «церковь должна заключать сама в себе все государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол» (XIV, 56). Это положение Ивана вызывает одобрение Паисия, «молчаливого и ученого иеромонарха», и восклицание Миусова, «вольнодумца и атеиста»: «Чистейшее ультрамонтанство» (XIV, 31, 57).

Между тем мысль Горчакова передается Иваном в неполном и значительно искаженном виде. Горчаков дает троякое понимание церкви: «*во-первых* — как божественное *установление*, — *во-вторых* — как *общество людей* для религиозных целей, и *в-третьих* — как общество и установление, занимающее *определенное положение в государстве*»[10]. Как видим, автор исходит из двойной, богочеловеческой, природы церкви. «Как божественное установление» церковь не может по определению занимать в государстве «лишь некоторый угол». Но своей человеческой, или видимой, стороной она действительно является частью государства. «Ошибка» Ивана заключается в том, что он не различает видимую и невидимую церковь и строит свою критику лишь на одном из трех определений церкви, даваемых Горчаковым. Такое однобокое понимание церкви, свойственное как ее сторонникам, так и ее противникам, порождает, с точки зрения Горчакова, ложные представления о характере и задачах церковного суда. Собственно, с этого он и начинает свою статью, противопоставляя два вида «церковнополитических направлений»: *бюрократическое* и

---

8 *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 10 т. / Под ред. Л.П. Гроссмана <и др.>. Т. 10. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 490. Примеч. Л.П. Гроссмана.

9 Статья Горчакова была опубликована в 1875 году, в то время как действие романа происходит в 1866 году. Обсуждение проблем, связанных с реформой церковного суда, началось в 1870 году. Статья Горчакова подводит предварительный итог этому обсуждению. Чтобы избежать явного анахронизма, Достоевский скрыл имя автора и превратил статью в книгу. В этой истории Достоевскому важно не соблюсти хронологическую точность, а воссоздать вневременное идейное пространство, в котором реформа церковного суда выступает не как продолжение Судебной реформы и не как ее антитеза, а как частный случай более общей проблемы соотношения церкви и государства, проблемы, которая существовала издревле, но печатное обсуждение которой в России стало возможным лишь в ходе Великих реформ.

10 *Горчаков М.И.* Научная постановка церковно-судного права // Сборник государственных знаний / Под ред. В.П. Безобразова. Т. 2. СПб.: Типография В. Безобразова и Ко, 1875. С. 233.

иерократическое. Представители первого — «чиновники православного исповедания»[11], незнакомые с церковным правом, — стремятся к усилению в церкви государственно-бюрократического начала и предлагают реформу церковного суда проводить по образцу судебной реформы 1864 года[12]. Вторые «стараются удержать положение церковносудебного права, в сущности, in statu quo, т.е. с преобладанием в церковном устройстве, особенно в епархиях, абсолютизма теократии в смысле и духе ультрамонтанства»[13].

«Суд таинства покаяния совершенно чужд всякой публичности, — тайна и неприкосновенность исповеди строго охраняются как церковными правилами, так и современным русским государственным законодательством»[14]. Видами наказаний, выносимых таким судом, являются «благочестивые упражнения» (пост, молитва, благотворительность и т.д.).

Горчаков предлагает провести четкое разделение государственного суда, занимающегося уголовными и гражданскими делами, и церковного суда, который с Божественной стороны регулируется Законом Божиим, а с человеческой — «*правом* в объективном значении этого слова»[15]. С Божественной стороны «круг влияния духовного суда, практикуемого в таинстве покаяния, ограничивается исключительно областью личной нравственно-религиозной и церковной жизни кающегося» и чуждается «всякой публичности»[16].

Таким образом, через церковный суд происходит соединение Божественного и человеческого начал в жизни общества, о чем писал Владимир Соловьев:

> Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно очевидно обусловливается как действующею силою первого, так и содействующей силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-первых, сохранило во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности[17].

Иван, выступая против разделения божественного и человеческого начал в церкви, встает на строну иерократов, чем вызывает одобрение православных священников («Бу́ди, бу́ди») и возражение Миусова («Чистейшее ультрамонтанство!»). И то и другое, с точки зрения Горчакова, мало отличаются друг от друга в вопросе о церковном суде. Характерно, что полемическая реплика Миусова вызывает не опровержение, а всего лишь ироническое замечание Паисия: «Э, да у нас и гор-то нету!» (XIV, 57). При этом неясным остается только вопрос о наказании: будет ли государство по-христиански прощать преступников, или церковь «будет судить уголовщину и приговаривать розги и каторгу, а пожалуй, так и смертную казнь?» (XIV, 58).

---

11 Там же. С. 226.

12 О неудобствах, возникающих в этом случае, см.: Гражданин. Газета-журнал политический и литературный. 1873. № 17. С. 498–499; № 19. С. 563–565.

13 *Горчаков М.И.* Указ. соч. С. 226.

14 Там же. С. 245.

15 Там же. С. 234–235.

16 Там же. С. 245.

17 *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. Фототип. изд. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 179.

С точки зрения Горчакова, «Церковь — царство не от мира сего: уголовная и судногражданская власть не должна ей принадлежать и несовместима с природою ее»[18]. Но при этом он не отрицает необходимость государственного суда, существующего отдельно от церковного. Вопрос о компромиссе между ними автор даже не ставит. Дело не только в том, что эти суды глубоко различны по своей сути, они охватывают различные сферы жизни человека. Гражданские суды обеспечивают минимальный уровень нравственности в жизни общества, в то время как церковные суды предъявляют к людям постоянно возрастающие нравственные требования. Пока Божественная и человеческая природы не слились воедино, государство не может раствориться в церкви, равно как и церковь не может поглотить в себе государство.

Полагая, что церковь должна поглотить государство, а церковный суд не должен карать уголовные преступления, Иван добавляет: «Преступление и взгляд на него должны бы были несомненно тогда измениться <…>. Если бы все стало церковью, то церковь отлучала от себя преступного и непослушного, а не рубила бы тогда голов» (XIV, 59).

Развивая свою мысль до конца, Иван утверждает, что идея церковного суда, который является единственно возможным судом, состоит не в наказании преступника, а в его возрождении и воскресении. Видя в этом «что-то бесформенное», Миусов считает, что Иван «просто потешается».

«Шутка» Ивана заключается в том, что люди, не верующие в Бога и в бессмертие души, автоматически освобождаются от ответственности за свои преступления, фактически им «все позволено». Этим Иван бросает вызов церкви. Если «компромисс между государством и церковью в таких вопросах, как, например, о суде, <…> в совершенной и чистой сущности невозможен» (XIV, 56), то как церковный суд сможет остановить преступления, совершаемые безбожниками? В этих условиях, как говорит Митя Карамазов, заостряя мысль Ивана, «злодейство не только должно быть дозволено, но и даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника» (XIV, 65).

Таким образом, стремление к добру оборачивается лишь увеличением зла. В этой «диалектике» Ивана и содержится его насмешка над церковью. Если у Горчакова церковь, не отменяя и не подменяя собой государство, расширяет перед ним возможность творить добро, то у Ивана церковь, поглощая государство, расширяет границы безнаказанного злодейства.

Так же, как и Иван, Зосима не допускает компромисса между церковным и государственным судом: «Суд церкви есть суд единственно вмещающий в себя истину и ни с каким иным судом вследствие сего существенно и нравственно сочетаться даже и в компромисс временный не может» (XIV, 60). Но при этом Зосима, в отличие от Ивана, искренне верит в то, о чем говорит. Высказывания Ивана вызывают у старца сомнение: «Вы не веруете сами ни в бессмертие души, ни даже в то, что написали о церкви и церковном вопросе» (XIV, 65). Преобразование общества «из союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (XIV, 61) Зосима относит к неопределенному будущему, в котором, правда, не сомневается. Иван же стремится довести до абсурда мысль о замене уголовного суда церковным. Свою истинную пози-

18 *Горчаков М.И.* Указ. соч. С. 237.

цию он выразит позже в разговоре с Алешей (гл. «Бунт»), когда скажет, что «Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо» (XIV, 216), подтверждая его примерами страшных преступлений, совершаемых взрослыми над детьми. Не в силах решить для себя эту проблему («я ничего не понимаю») и даже отказываясь ее решать («я и не хочу теперь ничего понимать», XIV, 222), Иван не согласен платить столь высокую цену за «высшую гармонию» в будущем: «Не стоит она слезинки, хотя бы одного только замученного ребенка» (XIV, 223). Иван рассуждает как язычник, связывающий личное и социальное благополучие с жертвоприношением. Вопрос, который Иван задает Алеше, — согласился бы он «замучить всего лишь одно крохотное созданьице», чтобы «в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой» (XIV, 224), — бессмыслен с точки зрения христианского сознания. Достигнутые таким образом мир и покой — это идеал Великого инквизитора, прямо противоположный христианству. Сам же Иван писал в своей статье, что римское языческое государство, официально став христианским, фактически «лишь включило в себя церковь, но само продолжало оставаться государством языческим» (XIV, 57). Государство как языческое образование нуждается в жертвоприношениях, которые постепенно приобрели вид правовой системы. В христианской церкви все иначе. Христос, как говорит Алеша, отвечая Ивану, «отдал неповинную кровь свою за всех и за всё» (XIV, 225). Поэтому жизнь, по словам брата Зосимы Маркела, «есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (XIV, 262).

В отличие от Зосимы и Маркела, Иван связывает гармонию не с внутренним миром человека, из которого она должна распространяться на внешний мир, а с неким предустановленным порядком, смиряющим злую природу человека и лишающим его свободы выбора. Его представление о том, что этот порядок может быть достигнут в результате страдания детей, толкает его на бунт против Бога: «Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему брату вовсе платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно» (XIV, 223).

В данном случае Иван полемически цитирует Жозефа де Местра, который в «Санкт-Петербургских вечерах» говорит устами своего автобиографического героя Графа:

> Мне не составляет труда смириться; признаюсь даже, что если бы я был один и поразившие меня удары причинили боль лишь мне одному, то на все, что происходит в мире, смотрел бы я лишь как на блестящее и величественное зрелище, предавшись восхищению всем своим существом, — но дорого же достался мне входной билет! (le billet d'entrée m'a coûté cher!...)[19]

В отличие от Графа, Иван не готов платить за входной билет столь высокую цену. Причиной является далекое от христианства механистическое понимание общества, в котором одно сосуществует с другим без глубокой органической связи. Именно органическая теория общества, в котором все тесно взаи-

19 *Maistre J.de.* Œuvres complètes. T. 4. Lyon: Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1884. P. 124. В черновых набросках к роману у Достоевского аналогичная фраза звучала ближе к тексту Местра: «Возвращаю билет на вход — как слишком дорого стоит» (XV, 229).

модействуют друг с другом, позволяет Местру понять абсурдность самой постановки вопроса о страдании детей. Отвечая Вольтеру на тот же вопрос, каким мучается Иван, —

Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
Sur le sein maternel écrasés et sanglants?[20] —

Местр разразился гневной отповедью:

> Негодное рассуждение! Следствие недостатка внимания и проницательности. Без сомнения, и в Лиссабоне находились тогда дети, как были они и в Геркулануме в 79 году нашей эры, а незадолго до того — в Лионе; как были они, если угодно, и в эпоху всемирного потопа. Когда Господь карает какое-либо общество за совершенные им преступления, он осуществляет правосудие так же, как делаем это в подобного рода обстоятельствах мы[21].

По мнению Местра,

> ребенок страдает, равно как и умирает оттого, что принадлежит к общей людской массе, которая должна страдать и умирать, ибо она испорчена в корне; и в силу вытекающего отсюда печального закона всякий человек, поскольку он — человек, подвержен всем несчастьям, которые только могут обрушиться на человека[22].

Страдания детей для Местра составляют «тайны, может быть, непостижимые, но нужно совершенно утратить разум, чтобы в качестве аргумента против вполне понятного приводить непостижимое»[23].

Страдание ребенка — это страдания всего человечества как единого организма, и ответственность за это распространяется на всех. Иван же, в отличие от Местра, проблему преступления и наказания понимает механистически: одно должно уравновешивать другое. Собирая «некоторые фактики» преступлений против детей и собрав «уже хорошую коллекцию» (XIV, 218), Иван приходит к выводу о том, что в основании мира лежит зло. Как писал Владимир Соловьев, «признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога»[24]. В этом главное отличие Ивана от Зосимы, позиция которого ближе к Местру. Как и Местр, Зосима представляет общество и церковь как живой организм. Это представление восходит к Библии, о чем писал Горчаков:

> В Священном Писании церковь, в смысле общества верующих, сравнивается с телесным организмом. В телесном организме все части тела, все отдельные его члены находятся в тесной органической взаимной связи и объединяются одним физиологическим процессом жизни. Вследствие такой связи между всеми членами, состояние каждого отдельного члена имеет влияние на все прочие члены. Если один член поражается болезнью, его болезненное состояние сообщается прочим членам, и все тело становится больным. Для сохранения здоровья во всем

---

20 Детей, грудных детей в чем грех и в чем вина,
Коль на груди родной им гибель суждена? (Пер. А. Кочеткова.)

21 *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера / Пер. с фр. и прим. А.А. Васильева. СПб.: Алтея, 1998. С. 200–201.

22 Там же. С. 144–145.

23 Там же. С. 203.

24 *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 174.

> организме необходимо употреблять меры против болезней, поражающих отдельные его части. Церковь есть общественный организм («тело Христово»), в котором совершается религиозно-нравственная жизнь ее членов[25].

В мире, где всё взаимосвязано и где все в ответе за всё, никто не может, по словам Зосимы, «ничьим судиею быти. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что он такой же точно преступник». И когда, познав это, один человек берется судить другого, то и наказывать он должен себя, а не того, кого судит («пострадай за него сам, его же без укора отпусти»): «Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы» (XIV, 291).

В отличие от Ивана, Зосима верит в добро и в Бога. В основе его мировоззрения лежит оптимистическое представление, что любое преступление будет наказано, а любое наказание имеет в своей основе совершенное преступление. И неважно, что наказывается далеко не всегда конкретный преступник. Только механистическое и материалистическое понимание общества требует строго соответствия, которое далеко не всегда может быть достигнуто.

В духовном мире, по словам Местра, существует «поразительная соразмерность между намерениями и средствами, действием и причиной, болезнью и лекарством». Человечество еще в дохристианский период, осознав свою коренную порчу, пришло к идее «обратимости (*réversibiblité*) заслуг невиновных, заплативших за виновных, и спасения через кровь»[26].

Идея обратимости важна и для Зосимы, но им она понимается принципиально иначе. Местр, рассуждая о жертвоприношениях как об искуплении, говорит об этом в третьем лице и смотрит на проблему не глазами жертвы, а глазами палача, который эту жертву приносит, осуществляя тем самым сакральную функцию. Зосима говорит от первого лица. Сам судья, прежде чем судить преступника, должен осознать, «что и он такой же точно преступник, как и стоящий перед ним, и что за преступление стоящего перед ним, может, прежде всех и виноват» (XIV, 291).

Подлинным наказанием Зосима считает только наказание нравственное, лишенное телесности. Поэтому и ад он представляет как «страдание о том, что нельзя уже более любить» (XIV, 292). Одухотворению человеческого суда, о котором говорят в романе Зосима, Паисий и Иосиф, противостоит материализация небесного суда такими разными персонажами, как Федор Павлович и Ферапонт. Первый, ставя по сомнение сам факт вечной жизни, если и допускает загробную ответственность за свои земные дела, то представляет ее вполне материалистически:

> Ведь невозможно же, думаю, чтобы черти меня крючьями позабыли стащить к себе, когда я помру. Ну вот и думаю: крючья? А откуда они у них? Из чего? Железные? Где же их куют? Фабрика что ли у них какая там есть? Ведь там в монастыре иноки наверно полагают, что в аде, например, есть потолок (XIV, 23).

Ферапонт так же культивирует аскезу, как Федор Павлович разврат. При этом оба они в равной степени демонстрируют свою асоциальность и проявляют собственную зависимость от плоти. Первый — ее ненавидя, второй — ей во всем

---

25 *Горчаков М.И.* Указ. соч. С. 252–253.
26 *Maistre J. de.* Op. cit. T. 5. P. 360.

потакая. Фактически Ферапонт такой же материалист, как и Федор Павлович. Зло представляется ему в материальном обличии, в основном в виде чертей:

> Как стал от игумена выходить, смотрю — один за дверь от меня прячется, да матерой такой, аршина в полтора али больше росту, хвостище же толстый, бурый, длинный, да концом хвоста в щель дверную и попади, а я не будь глуп, дверь-то вдруг и прихлопнул, да хвост-то ему и защемил. Как завизжит, начал биться, а я его крестным знамением, да трижды, — и закрестил. Тут и подох как паук давленный. Теперь надоть быть погнил в углу-то, смердит, а они-то не видят, не чухают (XIV, 153).

Тлетворный дух, распространившийся от трупа Зосимы, в глазах Ферапонта является свидетельством бесовской природы, и он, как и некоторые другие герои романа, поддавшиеся, по мнению рассказчика, соблазну, видит в этом приговор Божественного суда, как бы отменяющего решение человеческого суда, поверившего в святость Зосимы: «Знать, суд-то Божий не то, что человеческий <…>. Вымолвил сие первее всех один светский, городской чиновник, человек уже пожилой и, сколь известно было о нем, весьма набожный, но, вымолвив вслух, повторил лишь то, что давно промеж себя повторяли иноки друг другу на ухо» (XIV, 300). Обвинения в адрес Зосимы и приговор ему, который Ферапонт от имени Бога пытается сформулировать перед паствой и клиром, фактически являются результатом человеческого суеверия, в равной степени свойственного и аскету Ферапонту, и развратнику Федору Павловичу.

Между этими крайними представлениями о духовности и телесности наказания в романе представлена середина в виде «народной легенды», представляющей Божественный суд как единственный справедливый суд. Согласно этой легенде, рассказываемой ямщиком Андреем, Христос, сойдя с креста, освободил всех грешников из ада.

> И застонал ад об том, что уж больше, думал, к нему никто теперь не придет, грешников-то. И сказал тогда аду Господь: «Не стони, аде, ибо придут к тебе отселева всякие вельможи, управители, главные судьи и богачи, и будешь восполнен так же точно, как был во веки веков, до того времен, пока снова приду» (XIV, 372).

Характерно, что в ад отправятся лишь сильные мира сего, в том числе и «главные судьи», чье право судить других приравнивается к преступлению, заслуживающему адского наказания.

Митя — единственный из Карамазовых, кто верит в Бога настоящей народной верой, без малейшего сомнения. Проклиная себя и свою жизнь, он остается преисполненным любви к Творцу («во ад пошлешь и там любить буду и оттуда буду кричать, что люблю Тебя во веки веков…» (XIV, 372)) и его творению («Благословляю творение, сейчас готов Бога благословить и его творение» (XIV, 366)). Эта вера превращает его в «малого ребенка», что неоднократно подчеркивается в романе именно в том месте, где Митя, считая себя убийцей Григория, думает о самоубийстве.

Замышляемое им самоубийство не результат отчаяния и неверия, как самоубийство Свидригайлова или Ставрогина. Это скорее напоминает историю солдата из «Подростка», рассказанную Макаром Ивановичем. Солдат, воротясь со службы, ограбил кого-то, был судим и оправдан присяжными. Не поняв, почему и зачем его оправдали, он, решив сам себя наказать, повесился.

Замысел Мити покончить с собой — это своего рода явка с повинной на высший суд, единственный суд, в справедливость которого он верит. Невинность его души и готовность пострадать вослед Христу подчеркивается цитатой из Гефсиманской молитвы: «Боже, оживи поверженного у забора! Пронеси эту страшную чашу мимо меня!» (XIV, 394).

То, что Григорий остался жив после Митиного удара, Митя воспринимает как чудо, содеянное Богом ему грешному и злодею по молитве его. С этого момента начинается его возрождение, и уже человеческий суд, несправедливый и безразличный, воспринимается им как нечто постороннее по отношению к нему. В.А. Твардовская пишет: «Совершив роковую ошибку, суд присяжных вместе с тем явился для героя своего рода высшим судом, а приговор — “уплатой по итогам” греховной жизни»[27]. Если встать на эту точку зрения, то следует признать, что, по мнению Достоевского, двадцать лет каторги — справедливая плата за пьяные дебоши, потому что никакой другой вины *перед людьми* Митя не чувствует. Поэтому приговор вызывает у него не чувство справедливости, а ощущение поломанной жизни.

Высший суд для Мити — это не приговор присяжных, равнодушных и не склонных к сочувствию людей, а то, как сам он начинает оценивать свою жизнь. И началом возрождения являются не тюрьма и суд, а его взаимное чувство к Грушеньке и «чудесное» спасение Григория.

Как в свое время заметил В.В. Розанов, «только в религии открывается значение человеческой личности. В праве личность есть только фикция, необходимый центр»[28]. Лучшие черты Митиной личности проявляются в кризисный момент его жизни, когда он готов предстать перед Божьим судом с полным доверием и любовью и нести ответственность за свои преступления. На судебном же процессе Митя превращается в точку приложения амбициозных усилий со стороны прокурора, адвоката и любопытства публики.

Видеть в изображении суда в романе сатиру вряд ли возможно. По меньшей мере неубедительной представляется и попытка Б. Конлона прочитать сцену суда сквозь призму бахтиновской концепции карнавала[29]. Перед нами блестящая стилизация судебных речей и высокохудожественная (превосходящая реальные речи) игра юридического психологизма. Суд над Митей — это литературная модель пореформенного суда в целом. Главный вопрос, всегда интересовавший Достоевского, — имеют ли право одни люди судить других. В «Подростке» Версилов говорит: «Чтобы стать судьей других, надо выстрадать себе право на суд» и на возражение Аркадия — «кто честен, тот и судья» — отвечает: «Немного же ты в таком случае наберешь судей» (XIII, 211–212).

Какова позиция самого Достоевского в вопросах суда? Исследователи, работающие с отдельными цитатами, приходят к противоположным выводам. По мнению Л.П. Гроссмана, Достоевский «в 70-е годы выступает решительным противником присяжной адвокатуры и общественных судей»[30]. Другие, как,

---

27 *Твардовская В.А.* Коллективный портрет российских присяжных в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 173.

28 *Розанов В.В.* Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 70.

29 *Conlon B.* Dostoevsky v. The Judicial Reforms of 1864: How and Why One of Nineteenth-Century Russia's Greatest Writers Criticized the Nation's Most Successful Reform // Russian law journal. 2014. Vol. 2. № 4. P. 59–60.

30 *Гроссман Л.П.* Достоевский — реакционер. М.: Common place, 2015. С. 35.

например, Б. Конлон, также утверждают, что «Достоевский постоянно критиковал новую систему как в своих художественных, так и в документальных произведениях»[31]. Противоположного мнения придерживается В.А. Твардовская, полагавшая, что Достоевский был «горячий сторонник судебной реформы»[32].

Реальные судебные случаи, разбираемые Достоевским на страницах «Дневника писателя», не дают оснований для однозначной оценки. Всякий раз Достоевский видит за судебным делопроизводством личность подсудимого и решение суда оценивает с точки зрения не юридического, а человеческого отношения к ней. Он стремится не к осуждению или оправданию, а к пониманию человека. Суд в «Братьях Карамазовых» — это суд вообще, соединяющий в себе два начала: Божественное и человеческое. Приписывать Достоевскому взгляды отдельных персонажей на эту проблему вряд ли возможно. Утопические представления старца Зосимы, отвергающего человеческий суд, не более выражают взгляды самого Достоевского, чем скептические суждения Ивана Карамазова. Позиция писателя заключается в соотнесении различных точек зрения. Речь идет не о том, чтобы найти среднеарифметическое между противоположными взглядами персонажей, а чтобы увидеть возникающие проблемы. Достоевский не дает ответы, а ставит вопросы. Он не считает, что судебная реформа не нужна, а видит в ней новые вызовы, встающие перед обществом. В отличие от профессиональных юристов и политиков, занимающихся совершенствованием судебной системы и перетягивающих ее, подобно канату, то в оправдательную, то в обвинительную сторону, Достоевский фокусирует свое внимание на личности подсудимого. Его интересует не криминальная психология, которая, по его мнению, «о двух концах» и в которой с немалым искусством упражняются перед публикой прокурор и адвокат, а то, что происходит внутри подсудимого в момент суда и после вынесения приговора. Оправдательный приговор, как это было показано в «Подростке», порой может быть не менее губительным для подсудимого, чем обвинительный.

У Достоевского не было позитивной программы, приписывание ему утопических взглядов не отражает сложности его отношения к судебным реформам и их социальным последствиям. В процессе работы над романом Достоевский в «Записной тетради» размышлял о соотношении конечного и бесконечного миров как двух геометрических представлений. Параллельные линии и постоянная сумма углов треугольника существуют только в конечном мире.

> В бесконечности же параллельные линии должны сойтись. Ибо все эти вершины треугольника все-таки в конечном пространстве, и правило, что чем бесконечнее, тем ближе к параллелизму, должно остаться. В бесконечности должны слиться параллельные линии, но — бесконечность эта никогда не придет. Конечный мир — вещественный, бесконечный — духовный. Одного без другого быть не может, «ибо если б не было бесконечности, не было и конечности, немыслима бы она была» (XXVII, 43).

Человеческий суд в романе, как его представляет себе Иван Карамазов, относится к конечному миру и требует строгого соответствия преступления и наказания: «Мне надо возмездие, иначе, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие

31 *Conlon B.* Op. cit. P. 8.
32 *Твардовская В.А.* Указ. соч. С. 164.

не в бесконечности, где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал» (XIV, 222).

Преступления могут совершаться только в свободном мире. В несвободном мире их быть не может. На этом построено государство Великого инквизитора, где вместо Божественного суда над человеком должен совершиться человеческий суд на Богом[33]. Несвободный мир — это мир конечный, в котором параллельные прямые не могут пересекаться. В бесконечном мире нет ни параллельных прямых, ни вообще какой-либо необходимости, это мир чистой свободы. Но абсолютной несвободы, как и абсолютной свободы, быть не может. Конечный мир, как мы видели, предполагает бесконечный, и наоборот. Божественный суд уходит в бесконечность как внутреннего мира человека с его совестью, так и в бесконечность вселенной с ее идеей бессмертия, требующей нравственного преображения человечества.

Человеческий суд не отменяет Божественного суда, но и Божественный суд не отменяет человеческого. Вопрос об их соотношении не имеет и не должен иметь определенного решения. Достоевский согласен, что «Церковь и государства нельзя смешивать», но, записав это, он продолжает: «То, что смешивают, — добрый признак, ибо значит клонит на церковь» (XXVII, 51). Эта запись была сделана после вынесения приговора народовольцам на процессе 16-ти. Сначала пятеро были приговорены к смертной казни, затем троим она была заменена бессрочной каторгой. Достоевский, не одобряя смертную казнь, вместе с тем признавал, что «государство — не могло помиловать», потому что казнь — это «жертва за идею». В Церкви «нет казни». Искупительная жертва уже принесена Христом, который, будучи осужден человеческим судом, остается единственным нравственным судьей человеческой совести: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» (XXVII, 56).

Роман «Братья Карамазовы» не является критикой и тем более сатирой на суды пореформенной России. Сама судебная система не вызывает у автора каких бы то ни было возражений. Вопрос заключается в том, что человеческий суд, превратившийся в театрализованное действо[34], как показано в романе, не видит стоящего перед ним человека, в отличие от церковного суда, который апеллирует исключительно к совести человека. Следует ли из этого, что церковь и церковный суд должны поглотить в себе государство с его правом судить своих граждан? В идеале, отнесенном в неопределенное будущее, видимо, так и будет, по мысли Зосимы и священнослужителей, но это не снимает вопроса о взаимоотношении государственного и церковного судов. У Достоевского нет готового решения, точнее, его решение лишено принципиальности. Он согласен с тем, что смешивать эти два суда нельзя, и в то же время это смешение

33 Ср.: в романе «Подросток» Петр Ипполитович рассказывает, как «в английском парламенте в прошлом веке нарочно назначена была комиссия из юристов, чтобы рассмотреть весь процесс Христа перед первосвященником и Пилатом, единственно, чтобы узнать, как теперь это будет по нашим законам, и что всё было произведено со всею торжественностью, с адвокатами, прокурорами и с прочим… но и что присяжные вынуждены были вынести обвинительный приговор» (XIII, 222).

34 Подробнее см.: *Борисова Т.Ю.* Когда велит совесть. Культурные истоки судебной реформы. М.: Новое литературное обозрение, 2025. О критическом отношении Достоевского к «литературности» судов, подменяющей живых людей художественно-психологическими типами см.: *Schur A.* Wages of Evil. Dostoevsky and Punishment. Evanston: Northwestern University Press, 2012. P. 161–162.

иногда может быть полезно. В этой беспринципности, которую позже Пастернак назовет «беспринципностью сердца», проявился и великий гуманизм Достоевского, и его сдержанное отношение к построению гуманистических утопий.

Библиография / References

Баршт К.А. «Разговор» А.М. Бухарева «По поводу предначертаний преобразования русского судопроизводства, о движении русской мысли по вопросу о взаимном отношении между светским и духовным» и спор о церковном суде в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9. № 2. С. 90–113.

(*Barsht K.A.* «Razgovor» A.M. Bukhareva «Po povodu prednachertaniy preobrazovaniya russkogo sudoproizvodstva, o dvizhenii russkoy mysli po voprosu o vzaimnom otnoshenii mezhdu svetskim i dukhovnym» i spor o tserkovnom sude v romane F.M. Dostoyevskogo «Brat'ya Karamazovy» // Filosoficheskiye pis'ma. Russko-yevropeyskiy dialog. 2026. Vol. 9. № 2. P. 90–113.)

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963.

(*Baxtin M.M.* Problemy poe`tiki Dostoevskogo. Moscow, 1963.)

Борисова Т.Ю. Когда велит совесть. Культурные истоки судебной реформы. М.: Новое литературное обозрение, 2025.

(*Borisova T.Yu.* Kogda velit sovest'. Kul'turnye istoki sudebnoj reformy. Moscow, 2025.)

Буланов А.М. Статья Ивана Карамазова о церковно-общественном суде в идейно-художественной структуре последнего романа Ф.М. Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. Л.: Наука, 1991. С. 124–131.

(*Bulanov A.M.* Stat'ya Ivana Karamazova o cerkovno-obshchestvennom sude v idejno-hudozhestvennoj strukture poslednego romana F.M. Dostoevskogo // Dostoevskij. Materialy i issledovaniya. Vol. 9. Leningrad, 1991. P. 124–131.)

Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский дом, 2007.

(*Vetlovskaya V.E.* Roman F.M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy». Saint Petersburg, 2007.)

Гроссман Л.П. Достоевский — реакционер. М.: Common place, 2015.

(*Grossman L.P.* Dostoevskij — reakcioner. Moscow, 2015.)

Кибальник С.А. Спор о церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев) // Проблемы исторической поэтики 2018. Т. 16. № 2. С. 140–157.

(*Kibal'nik S.A.* Spor o cerkovnom sude v romane «Brat'ya Karamazovy» (F.M. Dostoevskij i Vl.S. Solov'ev) // Problemy istoricheskoj poetiki. 2018. Vol. 16. № 2. P. 140–157.)

Твардовская В.А. Коллективный портрет российских присяжных в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 164–174.

(*Tvardovskaya V.A.* Kollektivnyj portret rossijskih prisyazhnyh v romane «Brat'ya Karamazovy» // Dostoevskij: Materialy i issledovaniya. Vol. 16. Saint Petersburg, 2001. P. 164–174.)

Schur A. Wages of Evil. Dostoevsky and Punishment. Evanston: Northwestern University Press, 2012.

Conlon B. Dostoevsky v. The Judicial Reforms of 1864: How and Why One of Nineteenth-Century Russia's Greatest Writers Criticized the Nation's Most Successful Reform // Russian law journal. 2014. Vol. 2. № 4. P. 6–62.