

Глава 7

ВКЛЮЧЕНИЕ ИЛИ ИСКЛЮЧЕНИЕ: ТЕМЫ ЦЕРКОВНОГО СУДА И СТАРООБРЯДЧЕСТВА В «БРАТЬЯХ КАРАМАЗОВЫХ»

1. Постановка вопроса

Основная цель данной статьи — охарактеризовать один из аспектов религиозного мировоззрения Достоевского в его поздние годы с помощью противопоставленных понятий: «включение» и «исключение». По нашему наблюдению, это фундаментальное противопоставление, необходимое в различных областях знаний, начиная с теории множеств, математики, права и т. д., лежит в основе мышления Достоевского и характеризует его проблематику, будь то художественная литература или критика.

Мы начнем со спора о церковном суде в «Братьях Карамазовых» и рассмотрим, как подобная тактика применяется к темам взаимоотношений церкви и государства, общества и преступников. Потом проанализируем, как мотив «включения или исключения» дальше развивается и пронизывает целый роман, применяясь к разным этическим, юридическим, религиозным проблемам.

Затем мы проверим гипотезу о том, что проблема «включения или исключения» в этом романе может быть связана с проблемой включения старообрядцев в православную церковь, а далее — с проблемой реинтеграции русской церкви, глубоко интересовавшей Достоевского. Этот вопрос рассматривается в двух аспектах:

1. История отношения Достоевского к старообрядцам и расколу русской церкви и отражение этой проблемы в его творчестве.
2. Значение и роль жизнеописания инок Парфения, бывшего старообрядца, служившего одним из главных источников романа «Братья Карамазовы», в освещении этой проблемы.

Наконец, мы попробуем уточнить, до какой степени идеи «включения» и «веротерпимости», представленные старцем Зосимой, отражают религиозное мировоззрение самого Достоевского.

2. ДИСКУССИЯ О ЦЕРКОВНОМ СУДЕ И ЕЕ РОЛЬ В РОМАНЕ

1) *Церковный суд и идея теократического общества*

Глава «Буди, буди!» (ч. 1, кн. 2, гл. 5), с которой фактически начинается «неуместное собрание» членов нестройного семейства Карамазовых в келье старца Зосимы, почти целиком посвящена дискуссии по поводу статьи Ивана Карамазова о церковном суде, которую Иван опубликовал в одной из крупных столичных газет после окончания университета. Дискуссия интересна, кроме прочего, и тем, что Иван и старец Зосима, два главных идеолога романа, каждый по-своему формулируют идею христианского общества и образ «единой вселенской и владычествующей церкви».

Суть статьи Ивана заключается в том, что церковь по своей основной идее не должна лишь занимать определенное место внутри государства, а должна заключать сама в себе все государство или обратить весь мир в церковь. Тогда, по его мнению, церковному суду не обязательно приговаривать преступника к смертной казни: достаточным наказанием является отлучение преступника от церкви. В таком случае взгляд самой церкви на преступление должен измениться против теперешнего, почти языческого, и из механического отсечения зараженного члена трансформироваться в идею о возрождении и спасении человека... (см. 14: 57–59).

Вслед за этим Зосима высказывает свою мысль:

«Преступника исправляет и перерождает единственно закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести, а не закон государства. [...] Если бы суд принадлежал обществу как церкви, тогда бы оно знало, кого воротить из отлучения и опять приобщить к себе. [...] Русская церковь и сейчас никогда не теряет общения с преступником, как с милым и все еще дорогим сыном своим. [...] Справедливо и то, [...] что если бы действительно наступил суд церкви, и во всей своей силе, то есть если бы все общество обратилось лишь в церковь, то не только суд церкви повлиял бы на исправление преступника так, как никогда не влияет ныне, но, может быть, и вправду самые преступления уменьшились бы в невероятную долю. Да и церковь [...] понимала бы будущего преступника и будущее преступление во многих случаях совсем иначе, чем ныне, и сумела бы возратить отлученного, предупредить замышляющего и возродить падшего» (14: 59–61).

Собственно, статья Ивана была написана как критический ответ на опубликованный в 1875 году трактат «Научная постановка церковносудного права» М. И. Горчакова (1839–1910), протоиерея Русской православной церкви и профессора Санкт-Петербургского университета¹³⁴. Короче, автор затевает в келье дискуссию на тему времени, которая была актуальной во время работы над этим романом.

¹³⁴ См. 15: 534 (примечания к роману «Братья Карамазовы»).

Кстати, целью трактата Горчакова как церковного деятеля являлось исправление несовершенства церковного законодательства и защита социальных и внутрицерковных прав духовенства. Автор был вынужден примирять отношения между бюрократией, ориентированной на ограничение церковных прав и расширение государственного контроля в вопросе о церковных судах, и клерикальными силами, стремящимися к защите и расширению церковных прав.

Обсуждая основания для церковного суда, Горчаков определил церковь как образование, имеющее три статуса: божественное установление, общество людей для религиозных целей и общество и установление, занимающие определенное положение в государстве¹³⁵. На этом основании он отделил юрисдикцию церкви от юрисдикции государства и определил ее как ограниченную вопросами, касающимися мирян в православной, христианской, религиозно-нравственной жизни, но не в гражданской, политической жизни в целом¹³⁶.

Вывод этого священника-профессора о юрисдикции церковного суда оказывается ближе к бюрократическому, а не клерикальному взгляду. Критика Ивана и монахов направлена именно на это, и как выражение «Церковь есть царство не от мира сего», так и сравнение отлучения преступника от церкви с «механическим отсечением зараженного члена», которые употребляет Иван, являются насмешливыми (небуквальными) цитатами из сочинений Горчакова¹³⁷.

Если действие романа (т. е. первого из двух запланированных романов) происходит «тринадцать лет назад [до момента его написания]», как сказано в главе «От автора», то эта дискуссия о церковной юрисдикции поставлена на фоне судебной реформы 1864 года. В таком случае сама обстановка была бы несвоевременной, поскольку в центре споров — работа Горчакова, опубликованная в 1875 году. Но тем не менее ясно творческое намерение автора изобразить мир церкви и монастыря не на противоположном светской жизни берегу, а в соотношении с государством и светской властью.

Обмен мнениями между Иваном и Зосимой о церковном суде прежде всего интересен и важен как выражение идеи самого писателя о теократическом обществе. Владимир Викторович, например, отмечает, что образ церкви как

¹³⁵ Горчаков М. И. Научная постановка церковносудного права // Сборник государственных знаний. Т. 2 / Под ред. В. П. Безобразова. СПб., 1875. С. 233.

¹³⁶ Там же. С. 257–258.

¹³⁷ См. Там же. С. 237, 252. Более конкретно об этом споре см. *Викторович В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. Альманах I. Ч. II. СПб., 1993. С. 5–31; Кибальник С. А. Спор о церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф. М. Достоевский и Вл. Соловьев) // Проблемы исторической поэтики. 2018. Т. 16. № 2. С. 140–157.*

идеального образа земного общества в данном случае перекликается с идеей Владимира Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877–1881) о том, что «Царство Божие должно обладать царством мира сего», и считает это важной точкой соприкосновения идей двух мыслителей¹³⁸. Сергей Кибальник, отмечая сродство идеи этого отрывка с концепцией «социального христианства», обсуждает ее связь с концепцией «вселенской церкви» и «теократической утопии» Вл. Соловьева, а также с теорией «русского социализма» самого Достоевского¹³⁹. Попытки Кибальника выявить точки соприкосновения и различия между идеями, развивавшимися в соответствующих направлениях Иваном и Зосимой, и концепциями Соловьева чрезвычайно стимулируют восприятие идеологических аспектов романа.

2) Спор как витрина тематической структуры романа

Помимо отмеченной функции представления авторского взгляда, эта сцена играет роль своего рода маленькой витрины главных тем романа в целом. В самом деле, мы находим здесь ряд проблем, пронизывающих весь сюжет романа.

Во-первых, именно с этой сцены начинается череда важнейших для этого романа диспутов о суде, об отношении к грешнику, об отлучении и т. д.

Тема отлучения сразу находит свой опошленный вариант в «Контрроверзе» между Смердяковым и Григорием об анафеме и о ненаказуемости отречения от веры (ч. 1, кн. 3, гл. 7). В главе «Великий инквизитор» представитель христианской церкви фактически отлучает Христа от церкви, а в сцене суда над Митей «мужики за себя постояли» и отлучили «грешника» от общества. Здесь в начале романа потенциально автором подготовлен вопрос к героям и читателям: что получилось бы, будь дело Карамазовых передано в церковный суд?

Во-вторых, важной для романа является неопределенность моральной позиции Ивана по отношению к ее логическому результату.

По его логике, в идеальном христианском обществе не государство, а церковь является судьей справедливости и правды. Иначе говоря, и право, и этика основаны на авторитете Бога и вере людей в Его существование. Сразу после этого нам становится известен тезис Ивана от противного: «Нет добродетели, если нет бессмертия» (14: 65) или «(Если нет Бога,) все позволено» (15: 61). Именно этот второй тезис будет волновать и Митю, и Смердякова и стимулировать последнего к отцеубийству. Интересно, что Зосима потом почти повторяет тезис Ивана, только в другом тоне: «Ибо если нет у тебя бога, то какое же тогда преступление?» (14: 286)

¹³⁸ Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев. С. 22–23.

¹³⁹ Кибальник С. А. Спор о церковном суде... С. 141–155.

Короче, кажущееся оправдание церковного суда Иваном может служить оправданием аморальности и беззакония в мире атеистов. Вопрос в том, что, как Зосима отмечает в следующей главе, сам Иван не верует в то, что он пишет, или «вопрос еще не решен» в нем (см. 14: 65). В этом смысле слова Ивана являются первым примером двусмысленных высказываний, которыми изобилует роман¹⁴⁰.

В-третьих, дискуссия о церковном суде раскрывает еще одну из ключевых проблем романа в виде концептуальной пары: включение или исключение.

По поводу отношений между государством и церковью нам представляются сразу несколько возможных вариантов: церковь или является частью государства, или сама включает в себя государство, или церковь — замкнутый мир, исключающий из себя светский мир, и т. д. Этот последний вопрос важен не только Ивану и Зосиме, но и Алеше, которому скоро придется выйти из монастыря в свет. Самое важное в том, что мир монастыря здесь охарактеризован не как обособленное пространство: скорее, он находит себя рядом со светским миром или внутри него. В этом смысле отношение церкви (монастыря) к миру (обществу, государству...) — неизбежный, роковой вопрос для «святого» пространства романа. Его вульгарные варианты — процесс Миусова за право ловли рыбы в реке или порубок в лесу с «клерикалами» и постоянные наветы Федора на монахов. В результате святость монастыря с самого начала оказывается под угрозой.

Судя по дискуссии о церковном суде, Зосима поддерживает идею открыть церковь в мир или включить общество в мир церкви и сохранить связь даже с виновными и отлученными, чтобы в конце концов спасти их.

В этом отношении интересно сравнивать логику Зосимы с логикой Смердякова по поводу ненаказуемости отречения от веры. По мнению Смердякова, «едва только я скажу мучителям: “Нет, я не христианин и истинного бога моего проклинаю”, как тотчас же я самым высшим божьим судом немедленно и специально становлюсь анафема проклят и от церкви святой отлучен совершенно как бы иноязычником. [...] А коли я уже разжалован, то каким же манером и по какой справедливости станут спрашивать с меня на том свете, как с христианина, за то, что я отрекся Христа...» (14: 118–119).

Очевидно, образ христианского мира у Смердякова основан на принципе исключения и отлучения грешника. Именно благодаря эффективной или автоматической работе системы отлучения его изменник веры может

¹⁴⁰ О парадоксальности позиции Ивана и ее дальнейшем разворачивании в романе см. Peace, Richard, *Dostoevsky: An Examination of Major Novels* (Cambridge University Press, 1971), pp. 264–271; Leatherbarrow, W. J., *Dostoevsky: The Brothers Karamazov* (Cambridge University Press, 1992), pp. 62–66. Также см. гл. 5 этой книги: «Тема казуистики в романе “Братья Карамазовы”».

избегать божьей кары. Если бы он вдруг нашел себя в церковном мире Зосимы, то был бы утомлен его навязчивой идеей включения, т. е. идеей вечной связи с грешником, его спасения и преследования для этой цели.

Тема включения и исключения актуальна на протяжении всего романа. В нем множество исключенных: детей, которым не нашлось места у родителей; людей, страдающих от бедности, от дискриминации, и т. д. Отражение этой тематики можно найти в оппозиции братской любви и уединения во главе «Из жития в бозе преставившегося иеросхимонаха старца Зосимы...» (ч. 2, кн. 6, гл. 2).

В-четвертых, аргумент Зосимы о церковном суде особенно интересен тем, что в нем четко отражается сущность его религиозной позиции — великодушие и веротерпимость.

Великодушие, которое здесь выражается такими же концептами, как сожаление, понимание, общение и т. д., несомненно, составляет суть отношения Зосимы к людям. В главе «Из бесед и поучений старца Зосимы» (ч. 2, кн. 6, гл. 3) становится очевидно, как великодушие глубоко связано с духом смирения, скромности и беспристрастной любви, которые в свою очередь оформляются в идеи «любите человека и в грехе его», «не можешь ничьим судиею быть», «(человек) за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват» (14: 289, 291).

На таком фоне в сцене «Буди, буди!» Зосима, вслед за Иваном, высказывает свою мысль о необходимости терпимого и великодушного отношения церковного суда к виновнику. По его мнению, «церковь, как мать нежная и любящая, от деятельной кары сама устраняется, так как и без ее кары слишком больно наказан виновный государственным судом, и надо же его хоть кому-нибудь пожалеть» (14: 60).

Идея веротерпимости, как мне кажется, составляет скрытую тему «Братьев Карамазовых», в которой упоминаются самые различные вероисповедания и верования (православие, католицизм, лютеранство, ислам, хлыстовщина, скопчество...) и самое различное отношение к религии (фанатизм, суеверие, скептицизм, атеизм, казуистика...). Старец Зосима отличается вроде бы открытым отношением ко всяким вероисповеданиям. К примеру, у него в келье находятся икона Богородицы «огромного размера и писанная, вероятно, еще задолго до раскола», а также «католический крест из слоновой кости с обнимающею его Mater dolorosa и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий» (14: 37). Своей свободностью и открытостью он отличается, к примеру, от отца Ферапонта, «великого постника и молчальника» (14: 151) из того же монастыря.

Теократическая идея старца Зосимы, представленная в дискуссии о церковном суде, как мне кажется, требует ряда ментальных установок, таких как

великодушные к преступнику, возрождение падшего, включение-приобщение отлученного, религиозная терпимость и т. д.

В этой связи меня особенно интересует вопрос о том, до какой степени идейная позиция старца Зосимы отражает отношение писателя к проблеме раскола русской церкви.

Есть пара моментов, ассоциирующих дискуссию в данной главе романа с проблемой раскола: 1) идея самого писателя о преодолении раскола и объединении восточной церкви, высказанная в его статьях, написанных в 1870-х годах; 2) сюжет преодоления раскола в книге инок Парфения, из которой Достоевский черпал много мотивов для романа, особенно по поводу старчества.

Ниже мы уточним эти моменты и проверим наши предположения.

3. ДОСТОЕВСКИЙ И РАСКОЛ: МЕЧТА ОБ ОБЪЕДИНЕНИИ ВОСТОЧНЫХ ХРИСТИАН

1) Взгляд Достоевского на старообрядчество

На жизнь Достоевского пришлось великие реформы 1860-х годов, период, в течение которого произошли, кроме всех прочих, значительные изменения в отношении русского общества и официальной церкви к старообрядцам и сектантам. В царствование Николая I (1825–1855), когда писатель переживал свою юность, а затем и молодость, старообрядцы вместе с различными сектантами являлись объектом бдительного наблюдения и преследования. Доминирующим образом старообрядца в литературных произведениях был необразованный, упрямый ретроград или опасный бунтарь¹⁴¹.

Молодой Достоевский, по-видимому, проявлял определенный интерес к группам верующих вне официальной церкви. Свидетельства современников говорят о том, что Достоевский, являвшийся членом кружка петрашевцев, был заинтересован в общении с «раскольниками» как недовольными элементами в народной среде¹⁴². В повести «Хозяйка», написанной в 1847 году, есть момен-

¹⁴¹ Классические примеры можно найти в романах Ивана Лажечникова «Последний новик» (1833) и Михаила Загоскина «Брынский лес» (1846). Об образе старообрядца в русской литературе см.: *Таранец С. В.* Старообрядчество в Российской империи (конец XVII — начало XX века). Т. 2: Старообрядчество в социокультурном контексте. Киев: Институт истории Украины НАН Украины, 2013; Mochizuki, Tetsuo, "Old Believers in Russian literature, mainly in the 19th century," Sakamoto Hideaki, Nakazawa Atsuo (eds.), *Russian Old Believers: History and Culture* (Tokyo: Akashi-shoten, 2019), pp. 364–388 (in Japanese).

¹⁴² См. Миллер О. Ф. Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки. Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1883. С. 87; Волгин И. Родиться в России. Достоевский и современники: Жизнь в документах. М.: Книга, 1991. С. 262–265.

ты противостояния молодого человека, изучающего историю церкви, и старика, похожего на сектанта-скопца, которые выглядят как темы противостояния ортодоксии и ереси, интеллектуального и народного мировоззрений¹⁴³. В любом случае, однако, это было трудное время для открытого обсуждения подобных тем.

С началом реформ Александра II (что совпало с окончанием ссылки и военной службы Достоевского) старообрядцы и сектанты появились в печати и в журналистике в качестве объектов этнографического и исторического изучения. Стали публиковаться труды самих старообрядцев, появился целый ряд писателей (Владимир Даль, Сергей Максимов, Павел Мельников-Печерский, Александр Островский, Алексей Потехин, Лев Толстой и др.), в чьих произведениях старообрядцы получили художественное воплощение¹⁴⁴. Достоевский тоже заинтересовался старообрядцами, увидев в них своего рода образцы верующего человека и одновременно найдя в их несчастной судьбе трагические последствия поспешной модернизации русского общества.

В «Записках из Мертвого дома» (1862) Достоевский с большим интересом создает непростой образ старика-старообрядца из Стародубовских слобод, который отличается спокойствием и простотой, с одной стороны, и твердостью характера и религиозным фанатизмом — с другой, самостоятельностью и обособленностью, с одной стороны, и добротой и открытостью — с другой.

Прожив с ним некоторое время, — пишет герой-рассказчик Достоевского, — вы бы невольно задали себе вопрос: как мог этот смиренный, кроткий как дитя человек быть бунтовщиком? Я несколько раз заговаривал с ним «о вере». Он не уступал ничего из своих убеждений; но никогда никакой злобы, никакой ненависти не было в его возражениях. А между тем он разорил церковь и не запирался в этом. Казалось, что, по своим убеждениям, свой поступок и принятые за него «муки» он должен был считать славным делом. Но как ни всматривался я, как ни изучал его, никогда никакого признака тщеславия или гордости не замечал я в нем (4: 33)¹⁴⁵.

¹⁴³ См. Дилакторская О. Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (К истолкованию повести «Хозяйка») // *Philologica*. 1995. Т. 2. № 3/4.

¹⁴⁴ Из важных публикаций этого периода самые представительные: Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения раскола. Казань, 1859; и Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. Издано под редакцией Н. С. Тихонравова. СПб., 1862. Книга инок Парфения, которая будет рассмотрена далее в нашей статье, является еще одним важным документом этого периода, связанным со старообрядчеством.

¹⁴⁵ Судя по комментарию к соб. соч. Достоевского в 15 т., Достоевский усугубил фанатизм этого старика-старовера, поскольку его прототип Егор Воронин был наказан «за неисполнение данного Его Величеству обещания присоединиться к единоверию

Действительно, религиозное упрямство отличает слова и действия старика от поведения других заключенных в «Мертвом доме». Он не присутствует на рождественском представлении, где собрались почти все заключенные (ч. 1, гл. 11), и не участвует в коллективной претензии (ч. 2, гл. 7). Таким образом, рассказчик подчеркивает, что старик — человек самостоятельный и независимый. Но в то же время он изображен как сговорчивый и готовый к сотрудничеству человек, возможно, единственный в тюремном пространстве, кто пользуется всеобщим доверием и уважением. Заключенные спокойно доверяют старику свои деньги. Даже польские политзаключенные, которые презирают и ненавидят варваров-заключенных в целом, полностью доверяют старику-старообрядцу.

Короче, быть фанатичным старообрядцем означает для старика быть отстраненным и изолированным от коллектива и в то же время быть честным со всеми, игнорируя классовые и религиозные границы, и строить доверительные отношения с самыми разными людьми. Таким образом, сам старик представляет собой амбивалентную функцию границы, т. е. *отсечение*, означающее изоляцию, и *отношение*, означающее в данном случае связь.

Со страниц публицистических статей журнала «Время» мы можем узнать, что подобный человеческий, индивидуальный интерес писателя к старообрядчеству-раскольничеству был подкреплен еще и историко-общественным интересом. По мнению ряда авторов журнала, раскольники-староверы являлись не столько ретроgrадами, которые сопротивлялись реформам патриарха Никона, сколько жертвами проведенных наспех централизации и модернизации русского государства¹⁴⁶.

Н. Я. Аристов пишет: «Петр хотел образовать одно дворянство и чиновничество, а о народе не заботился, считая его злым расколыщиком, неспособным к восприятию его нововведений. [...] Тогдашнее духовенство большею частию погрузилось в материальные интересы, не понимало стремлений народных, действовало формально, по внешности, не имея духа и жизни»¹⁴⁷.

По мнению А. П. Щапова, «ревизия душ была завершительным актом разложения исторической организации земского мира и сословного, бюрократического, централизационного строя государства в форме империи всероссийской. Она, во-первых, каждую личность прикрепляла к империи, записывая

и небытие на освящении при бывшей закладке в Посаде Добрянской новой церкви», а Достоевский пишет: «Старик, вместе с другими фанатиками, решился “стоять за веру”, как он выражался. Начала строиться единоверческая церковь, и они сожгли ее». См. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15 т. Т. 3. Л.: Наука, 1988. С. 539.

¹⁴⁶ Об отношении «Времени» к расколу см. Лазари Анджей де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004. С. 111–122.

¹⁴⁷ Аристов Н. Я. По поводу новых изданий о расколе // Время. 1862. № 1. С. 77, 79.

каждую душу в государственную “перписную книгу”; во-вторых, раскалывала, так сказать, цельный общинный состав, организм земства на сословные касты, крепостные, служилые и податные, военно-духовно-гражданские. Вот главные начала, которые по воле Петра Великого в самых основах преобразовывали земство на разные сословия империи и которые потому во многих отношениях болезненно отозвались в земстве на все последующее время. И вот причины, почему общинно-демократические согласия раскола, поднявши народную оппозицию против реформ Петра Великого, оппозицию недовольного общества против шведско-немецких форм тогдашней империи, с самого начала восстали и доселе восстают главным образом против всех указанных начал государственности»¹⁴⁸.

Достоевский находит в раскольниковстве «страстное стремление к истине, глубокое недовольство действительностью» и пишет в статье «Два лагеря теоретиков» (1862) следующее:

Бывают такие времена в жизни народа, что в нем особенно чувствуется потребность выйти на свежий воздух, какое-то особенное недовольство настоящим, потребность чего-то нового. Несомненно, что в ближайшее время к Петру уже чувствовал народ *худобу* жизни, заявлял свой протест против действительности и пытался выйти на свежий воздух... Так мы, по крайней мере, понимаем исторический факт — наш раскол (20: 20–21).

Собственно, суть почвенничества была в идее преодоления пропасти между интеллектуальным обществом и народными массами, которая стала результатом петровской реформы. С этой точки зрения раскол — фатальная трещина среди самой народной почвы. Поэтому почвенникам было чрезвычайно важно воссоздавать по раскольническим сочинениям целостное мирозерцание русского народа в XVII столетии и причины, побудившие «массы простого народа отделиться от церкви и общества, с которым прежде он состоял в связи»¹⁴⁹.

Достоевский и его единомышленники утверждали, что подлинно русское мировоззрение и ценности сохранились только при старообрядцах, которые были вытеснены из руслу новой русской истории¹⁵⁰. Поэтому старообрядцы и церковный раскол были сверхважными предметами изучения. Неслучайно у Достоевского была весьма объемная коллекция книг по старообрядчеству¹⁵¹.

¹⁴⁸ Щапов А. П. Земство и раскол: Бегуны // *Время*. 1862. № 10. С. 319.

¹⁴⁹ Владиславлев М. И. или Страхов Н. Н. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б. Изд. Д. Е. Кожанчикова // *Время*. 1861. № 10. С. 93.

¹⁵⁰ Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков // *Время*. 1862. № 2. (20: 20–21)

¹⁵¹ См. Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции, научное описание / Отв. ред. Н. Ф. Буданова. СПб.: Наука, 2005.

Интерес к старообрядцам отразился и в его творчестве.

Образы старообрядцев в романах «Преступление и наказание» (1866) и «Идиот» (1868) воплощают в себе противоречия русской модернизации, но при этом обладают особым религиозным пафосом и мудростью. В «Преступлении и наказании» бывший студент Раскольников, чья фамилия означает «продукт раскола»¹⁵², и ремесленник-переселенец Миколка, старовер (бегун), сдающийся в полицию за его преступление, составляют пару из Зарайска (Рязанской губернии), тесно связанного с историей старообрядчества¹⁵³. Это создает впечатление, что идеологическое преступление, совершенное интеллектуалом времен Великой реформы, на самом деле было обусловлено структурной трещиной в российском обществе, которая, в свою очередь, возникла в результате церковного раскола и поспешной модернизации.

В «Идиоте» Рогожин, чья фамилия напоминает старообрядческое Рогожское кладбище Белокрыницкого согласия, по отцу-купцу ассоциируется со старообрядчеством или скопчеством, а в одном из углов его дома располагается меняльная лавка скопца. Мышкин спрашивает об отце Рогожина: «Он был ведь не из старообрядцев?» Тот отвечает: «Нет, ходил в церковь, а это правда, говорил, что в старой вере правильнее. Скопцов тоже уважал очень» (8: 173).

Сам Мышкин, вернувшийся из Швейцарии, казалось бы, не имеет ничего общего с русскими старообрядцами¹⁵⁴, но его речь на семейном вечере у Епанчиных доказывает, что он считает старообрядцев и хлыстов носителями страстной русской души, жаждущей обновления.

«"Кто почвы под собой не имеет, тот и бога не имеет". Это не мое выражение. Это выражение одного купца из старообрядцев, с которым я встретился, когда ездил. Он, правда, не так выразился, он сказал: "Кто от родной земли отказался, тот и от бога своего отказался". Ведь подумать только, что у нас образованнейшие люди в хлыстовщину даже пускались... Да и чем, впрочем, в таком случае хлыстовщина хуже, чем нигилизм, иезуитизм, атеизм? Даже, может, и поглубже еще! Но вот до чего доходила тоска!.. Открой-те жаждущим и воспаленным Колумбовым спутникам берег Нового Света, откройте русскому человеку русский Свет, дайте отыскать ему это золото, это сокровище, сокрытое от него в земле!» (8: 453)

¹⁵² По свидетельству матери героя в подготовительных материалах романа, «Раскольниковы двести лет известны», что конкретно указывает коренную связь их рода с церковным расколом в 1660-х годах (см. 7: 186).

¹⁵³ См. Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т. 2. Изд. 2. СПб., 1872. В Зарайске также находилось имение Достоевских — Даровое.

¹⁵⁴ Однако автор клеветнического письма против него с явным презрением клеймит его родственника по материнской линии, оставившего ему свое имущество, как «старого бездетного бобыля, купца, бородача и раскольника» (8: 219).

Что на самом деле имеется в виду, когда старообрядцы, многие из которых в результате церковного раскола были вытеснены на периферию государства или за пределы страны, говорят, что «Кто от родной земли отказался, тот и от бога своего отказался»? Как и многие другие слова Мышкина, этот отрывок также является глубокой загадкой.

2) *Единоверие и мечта объединения восточных христиан*

К концу 1860-х годов у писателя возникает интерес к проблеме раскола иного типа. Он познакомился с сочинениями Павла Прусского (Леднева), настоятеля Никольского единоверческого монастыря, бывшего старообрядца федосеевского согласия, и Константина Голубова (Чайникова), ученика Прусского. Единоверие — направление в старообрядчестве, официально учрежденное в 1800 году. Его сторонники, при сохранении древних богослужебных чинов (двоеперстие, служба по старопечатным книгам и др.) и старорусского бытового уклада, признают иерархическую юрисдикцию Московского патриархата. Вероятнее всего, Достоевский увидел в этих теоретиках единоверия пути преодоления раскола¹⁵⁵.

В связи с этим интерес Достоевского смещался с религиозных страстей старообрядцев и сохранившегося в них старорусского мировоззрения и ценностей к преодолению самого раскола и восстановлению единства русской церкви, открытой для всех православных, включая старообрядцев.

В творческих планах Достоевского в этот период прослеживается концепция единого организма русской церкви, включающей в себя старообрядцев, сектантов и единоверцев. Это духовное единство Достоевский в ту пору противопоставлял западникам и революционным атеистам.

План огромного романа «Атеизм» от 1868 г. представляет собой историю образованного русского человека в летах, который, вдруг потеряв веру в Бога, «шныряет по новым поколениям, по атеистам, по славянам и европейцам, по русским изуверам и пустынножителям, по священникам; сильно, между прочим, попадает на крючок иезуиту, пропагатору, поляку; спускается от него в глубину хлыстовщины — и под конец обретает и Христа, и русскую землю, русского Христа и русского бога» (28-II: 329). В письме к Аполлону Майкову, в котором он излагал этот замысел, он упоминал об К. Е. Голубове и называл его «не тип грядущего русского человека, но, уж конечно, одним из грядущих русских людей» (28-II: 328).

В большом замысле, легшем в основу ряда романов 1870-х годов, «Жизнь великого грешника» (1869), представлен буйный русский «коренник», кото-

¹⁵⁵ О Прусском и Достоевском см. Буданова Н. Ф. Павел Прусский и его книга «Беседы о пришествии пророков Илии и Еноха, об антихристе и седминах Данииловых» (Новые материалы к теме «Достоевский и старообрядчество») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 18. СПб.: Наука, 2007. С. 86–101.

рый, согласно письму писателя Аполлону Майкову, в 13 лет совершает уголовное преступление и попадает на исправление в монастырь, который является как бы ареной русской религиозной и общественной мысли, где присутствует епископ Тихон Задонский и находится в заточении Чаадаев, который посещают Белинский, Грановский, Пушкин и другие. В этом же монастыре находятся упомянутые выше Павел Прусский и К. Е. Голубов, а также инок Парфений, о котором речь пойдет ниже¹⁵⁶.

Имя К. Е. Голубова также встречается в творческих заметках «Бесов» (1872). По раннему замыслу, не реализованному в романе, образ Шатова, искателя русской веры, до определенной степени был создан по образу К. Е. Голубова. Мыслитель-самоучка, Голубов (Шатов) проповедует заранее установленную гармонию мира, необходимость смирения и обуздания эго, говорит, что Бог, рай и свобода — внутри нас. Идеи ряда произведений К. Е. Голубова нашли здесь непосредственное отражение¹⁵⁷.

Теперь понятнее становится и его интерес к деятельности Санкт-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения, который занимался в том числе и проблемами единоверия¹⁵⁸. В 1873 г. Достоевский присутствовал на выступлениях Т. И. Филиппова, посвященных нуждам единоверия, и написал статью «Заседание Общества любителей духовного просвещения 28 марта» в «Гражданине», где одобрительно представил позицию Т. И. Филиппова. Тот предлагал соборный пересмотр постановления 13 марта 1667 года, чтобы окончательно убрать воспрещение употребления двоеперстия и некоторых других особенностей дониконовского обряда (21: 139–142)¹⁵⁹.

¹⁵⁶ См. Письмо А. Н. Майкову (25 марта 1870). 29-I: 118.

¹⁵⁷ Имеются в виду сочинения К. Е. Голубова «Живот мира», «Истинное благо», «Плод жизни», «Образованность», «Частные письма об общем вопросе» (переписка с Н. П. Огаревым) и т. д. Следует отметить, что Василий Кельсиев, издававший «Сборник правительственных сведений о раскольниках» и журнал «Общее вече» в Лондоне, а затем перешедший в Русскую православную церковь, указывается в качестве одной из моделей Шатова. См. 12: 232–233.

¹⁵⁸ Интересно заметить, что главная задача отдела касалась преодоления другой пропасти, т. е. подготовки переговоров представителей Русской церкви со старокатоликами. См. *Торопов Д. А.* Роль Санкт-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения на первом этапе переговоров представителей Русской церкви со старокатоликами (1871–1875) // Церковь и время. 2012. № 2 (59). <https://church-and-time.ru/1309>.

¹⁵⁹ Об этом см. *Викторович В. А.* Достоевский в Обществе любителей духовного просвещения // Достоевский и мировая культура. № 20. СПб.; М., 2004. Также см. *Филиппов Т. И.* О нуждах единоверия. Читано в собрании С.-Петербургского Общества любителей духовного просвещения 18 января 1873 года // Современные церковные вопросы. 1882. http://dugward.ru/library/filippov/filippov_o_nujdah_edinoveria.html.

Интерес к преодолению раскола отражается и в некоторых его статьях в «Дневнике писателя». В рецензии на «Запечатленного ангела» Н. С. Лескова Достоевский описывает интересный эпизод романа (обращение 150 раскольников в православную церковь) почти с точки зрения данных раскольников и попутно даже критикует поведение архиерея православной церкви («Смятенный вид», 21: 54–60). Когда распространялась новость о том, что «общество московских старообрядцев пожертвовало значительную сумму денег на устройство походного лазарета во 100 коек для отправки в Сербию» («Московские ведомости» от 15 июля 1876), Достоевский одобрительно отреагировал на нее и написал:

Московские старообрядцы снарядили и пожертвовали от себя целый (и превосходный) санитарный отряд и послали его в Сербию; и, однако, они отлично знали, что сербы не старообрядцы, а такие же, как и мы, с которыми они в деле веры не сообщаются. Тут высказалась именно идея о дальнейших, окончательных судьбах православного христианства, хотя бы и в отдаленных временах и сроках, и надежда будущего единения всех восточных христиан воедино; и, помогая христианам против турок, притеснителей христианства, они, стало быть, сочли сербов такими же настоящими христианами, как и сами, несмотря на временные различия, и даже хотя бы только в будущем. В этом смысле пожертвование это имеет даже историческое значение, наводит на отрадные мысли и подтверждает отчасти наше указание о том, что в судьбах христианства и заключается вся цель народа русского, хотя бы даже и разъединенного временно иными фиктивными различиями в вероисповедании. В народе бесспорно сложилось и укрепилось даже такое понятие, что вся Россия для того только и живет, чтобы служить Христу и оберегать от неверных все вселенское православие» (На какой теперь точке дело. «Дневник писателя». Декабрь 1876. 24: 61–62).

Вот такая «надежда будущего единения всех восточных христиан воедино» косвенно переключается с идеями включения и веротерпимости в высказываниях старца Зосимы.

4. ИГРА ВКЛЮЧЕНИЯ И ИСКЛЮЧЕНИЯ: ИНОК ПАРФЕНИЙ, БЫВШИЙ РАСКОЛЬНИК

1) Достоевский и инок Парфений

Если мечта объединения восточных христиан составляет общий контекст нашей аргументации, специфическим подтекстом ее может служить книга инока Парфения (Петра Агеева: 1806–1878) «Сказание о странствии...»¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святой Горы Афонской инока Парфения. М.: Типография Александра Семена, 1855. В дальнейшем мы будем ссылаться на второе издание той же книги, вышедшее в 1856-м (*Парфений*, 1856).

Инок Парфений родился в 1806 г. в Молдавии, в Яссах, в русской (или скорее малорусской)¹⁶¹ семье, рано осиротел и воспитывался в семье раскольников. Затем он много странствовал по России, отказался от раскола в 1837 г., прибыл на Афон в 1839 г., где принял иночество и потом стал схимником. В 1845 г. он оставил Афон по велению старца Арсения и в 1847 г. прибыл в Сибирь, в Омск. Затем он переехал в Москву, стал настоятелем Николаевской Берлюковой пустыни, основал Гуслицкий Спасо-Преображенский монастырь специально для обращения старообрядцев в 1858 г.

Книга «Сказание о странствии...» (1855), где описана была первая половина его жизни, вызывала большой интерес у читающей публики второй половины 1850-х годов: оригинальность биографии автора сочеталась с самоотверженным религиозным пылом, непритязательной откровенностью описаний путешествий и афонской жизни, безыскусственным «народным» стилем с архаическими выражениями. В числе заинтересованных читателей были ведущие интеллектуалы того времени, как Михаил Погодин, Сергей Соловьев, Аполлон Григорьев, Николай Чернышевский¹⁶². Достоевский, служивший в Сибири в момент ее публикации, впоследствии настолько глубоко заинтересовался этой книгой, что в 1860–1870-е годы читал ее как любимую, настольную, и частично использовал в работе над последними романами¹⁶³.

Как давно известно, и в «Братьях Карамазовых» находятся некоторые прямые и косвенные цитаты из книги Парфения, касающиеся главным образом монахов и монашеской жизни в Святом Афоне: дар прозорливости афонского иеросхимонаха¹⁶⁴, запрещение женского пола¹⁶⁵, обычай эксгумировать умерших через три года и проверять состояние останков¹⁶⁶, и т. д.

Самое важное заключается в том, что Достоевский черпал у Парфения идею старчества и образ старца, который, по словам писателя, берет «вашу душу, вашу волю в свою душу и свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением» (14: 26). По выражению самого афонского старца Арсения: «Мое распоряжение будет не по твоему хотению и желанию, ниже по моему человеческому, но по Божией воле» (Парфений, 1856, ч. 2: 125). Вполне логично и эффективно то, что писатель упоминает о неожиданном перевороте жизни Парфения,

¹⁶¹ Fennel, Nicholas, *The Russians on Athos* (Oxford: Peter Lang, 2001), p. 78.

¹⁶² См. Бузько Е. А. «Сказание» инока Парфения в литературном контексте XIX века. М.: Индрик, 2014.

¹⁶³ См. Баршт К. А. О выписках из «Сказания о странствии и путешествии...» инока Парфения в «записной тетради» Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. СПб.: Пушкинский дом, 2017. С. 87–107.

¹⁶⁴ См. 14: 28; Парфений, 1856, ч. 2: 120.

¹⁶⁵ См. 14: 35; Парфений, 1856, ч. 4: 193.

¹⁶⁶ См. 14: 35; Парфений, 1856, ч. 2: 189–192, ч. 3: 45–47, 62–64 и т. д.

который по велению старца должен был оставить Афон, свою любимую святыню, и идти в Сибирь, в Томск, преодолевая 8000 верст. При этом никто, даже патриарх Константинополя, к которому он обратился с просьбой через некоторое время, не смог освободить его от послушания старцу, к тому времени уже покойному¹⁶⁷.

Конечно, нельзя просто отождествлять Зосиму с Арсением, поскольку в тексте Достоевского почти отсутствуют конкретные детали монашеской жизни старца. Парфений в своей книге их, наоборот, подробно описывает. Старец Арсений, как пишет Парфений, был чрезвычайно строгим аскетом. Он 24 года жил в отдаленном скиту с отцом Николаем, духовным братом с юности. Он был отдален как от светского мира, так и от церковной общины. Питание было простым, только один прием пищи в день, которая ограничивалась сухим хлебом, красным перцем, баклажанами и т. д. Рыбу, сыр, вино и масло не употребляли, а евхаристический обряд совершали только при наличии вина и святого хлеба. Они постоянно молились по ночам и спали только в течение часа или около того в сидячем положении. Во время работы старец постоянно читал безмолвную молитву (умную молитву), не желая расставаться с Господом ни на минуту. Никто не видел, чтобы он ложился спать, а когда после смерти его тело осмотрели, то от коленей почти ничего не осталось, кроме костей, так как он постоянно стоял, а плоть была согнута. Все были поражены тем, как ему удалось устоять на ногах и так быстро ходить. Пишут, что даже его ученики не понимали, что у него больные ноги¹⁶⁸.

Очень отличается от этого жизнь старца Зосимы, который живет общиной в скиту при монастыре и имеет обширный контакт со светскими людьми, с мужчинами и женщинами. Вообще, конкретные аспекты жизни, которые упоминаются в качестве критериев оценки монахов в «Сказании...» Парфения — где жить, чем питаться, как спать, как молиться, — лишь смутно упоминаются в «Братьях Карамазовых». Суть образа Зосимы явно в другом¹⁶⁹.

Тем не менее между двумя старцами можно обнаружить глубокое духовное сходство — смирение, позволяющее отдать все на волю Божию, глубокая проницательность, способность проникновенно понять душу человека, готовность участвовать в судьбе других людей, искренняя любовь к своему ученику... Именно здесь — основа параллелизма между двумя парами, т. е. Арсений — Парфений и Зосима — Алеша. Сходство еще и в абсолютном участии первых в судьбе последних и безусловном послушании последних первым. Алеша, так же как и Парфений, должен был уйти из монастыря по велению своего любимого старца.

¹⁶⁷ См. 14: 27; *Парфений*, 1856, ч. 3: 85–132.

¹⁶⁸ См. *Парфений*, 1856, ч. 4: 197–231.

¹⁶⁹ Образ аскета скорее принадлежит отцу Ферапонту, врагу Зосимы.

2) *Парфений и игра включения и исключения*

В интересующем нас аспекте также важен еще один момент из жизни Парфения — раскольниковство. Почему-то Достоевский конкретно нигде не упоминает об этом, но первая часть книги Парфения целиком посвящена жизни автора в раскольниковстве и освобождению от него.

Самая первая страница книги Парфения начинается так:

Азь окаянный находился в расколе более тридцати лет моего возраста, и несмь достоинь нарецися сынъ Святыя Христовы Восточныя Церкви; зане и азь окаянный иногда, по неведению моему, гонихъ Церковь Божию. Но Господь и Богъ мой, Иисусъ Христосъ, по неведомымъ Своимъ судьбамъ и по Своему человеколюбию, извелъ меня из заблуждения, показалъ мне истинный светъ Святыя Своея Церкви, и присоединилъ меня к ней, и причислил ко Своему избранному стаду, как заблуждшую и погибавшую овцу... (Парфений, 1856, ч. 1: 1. — Буквальные цитаты).

За этим следует долгая история о том, как в совершеннолетнем возрасте он странствовал по России в поисках богоугодной жизни, начал сомневаться в раскольниковей вере и, находя в раскольниковей книге «Соловецкая челобитная» много лжи и клеветы на греко-российскую церковь, окончательно решил обратиться в русскую православную веру. Он поделился своим тайным решением со своим другом, отцом Иоанном, и вместе с последним старался обратиться в Единую Святую Христову Церковь. Но тогда они нашли себя в сложной ситуации: свои люди, т. е. раскольники, считают их изменниками и преследуют разными способами, а чужие, т. е. православные священники, остерегаясь личностей раскольниковьего происхождения, не сразу идут к ним навстречу. Короче, они стали объектом межконфессиональной игры включения и исключения. Эта сложная игра наконец кончилась, когда по решению митрополита Молдавии и собора их снова крестили в монастыре в Вороне, причастили «Святыми Тайнами, Телом и Кровью Христовою» и присоединили к Святой восточной церкви¹⁷⁰.

Такая же была предыстория постриженника Святой горы Афонской. Его вторая, иноческая жизнь под руководством старца Арсения начинается только тогда, когда последний, понимая всю его жизнь, включая происхождение из раскольнической среды, полюбил и принял его.

Наверно, и здесь мы можем предполагать условную параллель между афонским старцем и старцем Зосимой, который полюбил и принял Алешу в послушничество, хорошо зная его религиозно-сомнительное происхождение из «вертепа грязного разврата», который называется также и «карамазовщиной».

¹⁷⁰ См. Парфений, 1856, ч. 1: 214–251.

Стоит отметить, что история включения-приобщения ярко отразилась и в дальнейшей жизни Парфения, которая уже не описана в «Сказании...». В сентябре 1847 года после долгого путешествия он прибыл в Томск в Сибири, где работал помощником местного архиепископа Афанасия, и написал подробный отчет о своей страннической жизни, начиная со времен старообрядчества, затем во время афонского монашества и до последних дней. Позднее, в 1854 году, он был определен в Гефсиманский придел Троице-Сергиева монастыря в Москве под руководством епископа Московской губернии Филарета, а в следующем, 1855 году стал иеродиаконом, а затем и иеромонахом (в том же году он опубликовал первое издание своего «Сказания...»). В 1856–1860 годах, будучи настоятелем Николаевской Берлюковой пустыни в Московской губернии, он заинтересовался обращением раскольников-староверов и написал большой труд, адресованный старообрядцам¹⁷¹. В 1858 году основал Гуслицкий Спасо-Преображенский монастырь, специально для обращения местных удельных крестьян-старообрядцев. В 1860 году его наградили золотым наперсным крестом за миссионерскую деятельность среди старообрядцев, а в 1863 году он возведен в сан игумена¹⁷². Короче, вторая половина жизни Парфения была посвящена приобщению к православной церкви тех, кто, как и он сам когда-то, находился вне ее.

Вполне возможно, что автор «Сказания о странствии...», так же как Павел Прусский, Константин Голубов и специалисты из Санкт-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения, послужил для Достоевского маяком идеи будущего объединения всех восточных христиан через преодоление раскола.

5. Итоги

Церковь должна общаться с преступником как милым, дорогим сыном и заниматься исправлением, возвращением отлученного и возрождением падшего — такова идея Зосимы, прозвучавшая в дискуссии о церковном суде. Она психологически тесно связана с мечтой о преодолении раскола и об объединении восточных христиан. Его же слова, рассматривающие человеческую деятельность в контексте бесконечных отношений друг с другом — всякий пред всеми за всех и за всё виноват; стать сам всем слугой по Евангелию; воистину и ты в том виноват, что не хотят тебя слушать... — можно интерпретировать в том же контексте. Это, кажется, перекликается с духом любви

¹⁷¹ *Иеромонах Парфений*. Книга о промысле Божиим, как он через православие ведет ко спасению, а неправославных обличает собственными их делами. М.: Московская духовная академия, 1857.

¹⁷² См. Бузько Е. А. «Сказание» инок Парфения... С. 5–6.

писателя к истории Парфения, бывшего старообрядца, совершившего длительный поиск «правильной» церкви и «идеального» учителя, и афонского старца, который полюбил его и великодушно принял.

Конечно, Зосима не миссионер, а Иван, скорее, атеист. К тому же роман вообще не о расколе, хотя в нем сильно ощущаются моменты сектантства и ереси.

Поэтому было бы ошибочно читать данную дискуссию о церковном суде как тезисы единоверия в духе Павла Прусского или миссионерскую пропаганду, адресованную староверам, в духе иеромонаха Парфения.

Все же некоторые аспекты этой дискуссии лучше воспринимаются, если мы учитываем интерес писателя к вопросам, связанным с расколом русской церкви, и движениям их преодоления с обеих сторон раскола. В данном случае я попробовал охарактеризовать ряд основных направлений мышления Зосимы (связь, включение, веротерпимость, великодушие...) в свете идеи восстановления объединенной восточной церкви. Сама собой, она должна быть связана с почвеннической (или шеллингианской) идеей органического объединения раздвоенного идентитета человека и общества.

Естественно, идея включения — это концепция, направленная на расширение границ с другими мирами, так сказать, на увеличение числа единомышленников и друзей, но не идея, отрицающая существование границ как таковых. Это также не идея мозаичного общества, выступающая за межкультурное-межконфессиональное сосуществование, основанное на существовании коренных различий и многих границ внутри одного и того же общества. Возможно, чем больше развивается логика, рассматривающая общество и государство исключительно в рамках сообщества людей одного вероисповедания, тем больше она выступает в качестве силы, создающей за ее пределами «других» и «врагов», не разделяющих того же духа. Тот же великодушный, бескорыстный дух всеобщей любви и примирения, который работает как притяжение (включение) против старообрядцев и сектантов, вполне может работать как отталкивание (дифференциация и исключение) против католического, исламского, иудейского и других обществ и в результате приносить патриотическому субъекту разочарование «безответной любви» — такую психологическую схему можно иногда наблюдать в ряде статей Достоевского о русско-турецкой войне в «Дневнике писателя».

В этом смысле дискуссия о церковном суде в «Братьях Карамазовых» служит витриной религиозного мировоззрения самого Достоевского последнего периода жизни, со своей емкостью, гибкостью — и ограниченностью, присущей теократическому мышлению.