

Николай Михайлов Нейчев

„ИДИОТ“ НА Ф. М. ДОСТОЕВСКИ В СВЕТИНАТА НА
ПРАВОСЛАВНАТА МИСТИКА

Образът на княз Мишкин безспорно е най-загадъчният и неуловим от всички герои на Достоевски. Трудността на разгадаването му е закодирана още в генезиса на замисъла.

В едно писмо до Аполон Майков авторът на „Идиот“ първо споменава, че имал отдавнашната идея „да изобрази *напълно прекрасния човек*“ (т. 28, кн. II, с. 241)¹. Но след това пише на София Иванова: „...главната мисъл на романа е да изобрази *наистина прекрасния човек*“ (пак там, с. 251 – курс. Н. Н.). За различния смислов нюанс между *напълно* прекрасен и *наистина* прекрасен човек (самият Достоевски обръща особено внимание на този въпрос в същото писмо) ще стане дума впоследствие, но в случая принципно важното е да се усети какво всъщност разбира писателят под думите „да се изобрази човекът“. Ако те се поставят в контекста на фундаменталното за антропологията на Достоевски съждение „Човекът е тайна“ (т. 28, кн. I, с. 63), следва, че „да се изобрази човекът“, е смислово равносилно на съждението „да се изобрази тайната“. Императивното изискване, което си поставя авторът към централния герой на „Идиот“, княз Мишкин, а именно – „задължен съм да изградя, да *поставя образа*“, защото „цялото се проявява чрез вида на героя“ (т. 28, кн. II, с. 241) – в православен аспект изцяло възхожда към изконната представа за понятието „образ“ като „икона“. Още повече че

на езиково ниво думата “образ” в руски език все още пази устойчива връзка с понятието “икона”. Но тази зависимост е особено отчетлива именно при Достоевски (притежаващ забележителна православна интуиция), и то най-вече в конкретния случай, тъй като в концепцията на “Идиот” той наистина въплъщава ортодоксалното схващане за личността на човека като образ, т. е. като “икона”, отразила божествения лик в себе си. Така че “да се изобрази човекът” за Достоевски означава да се *изобрази* вътрешната икона, *иконата на човешката душа*. Целта е да ни *покаже* “образа” на княз Мишкин, т. е. да ни изправи лице в лице с личността му и чрез живото общуване да се докоснем до нейната тайна.

С представата си за човека като тайна (μυστικός) Достоевски, както казах, по принцип изповядва ортодоксалния антропологичен модел. Както е известно, античността не е имала понятие за личност, а само за индивид. Гръцкото πρόσωπον обозначава “не лице, откриващо личностното битие, а лицето – маска на безличностното същество”². Единствено християнското откровение за Троицата с тайнствените триипостасни отношения в божественото битие създава представата за личността като абсолютна индивидуалност и тайна, защото човекът се явява “образ и подобие Божие”. Неповторимостта на личността я прави несравнима с нищо, затова тя не може да бъде дефинирана, а само явена. “Личностното може да се “улови” единствено в личното общуване, във взаимността, аналогична на взаимното общение на Ипостасите в Троицата”³. Оттук личността на Мишкин може да бъде *само* показана в словесен “образ” и е неопределима по никакъв начин. Остава възможността тя да бъде усетена и разбрана единствено чрез конкретното общуване (т. е. четене). И то – може да бъде разбрана, но не пряко, тъй като “вещта се познава, а личността се разбира, но тя се разбира не непосредствено, а чрез символи”⁴.

И така, до тайната на княз Мишкин може да се докоснем по два начина, аналогични на използваните от ортодоксалното богословие по отношение на Божествената личност (както по принцип и към всяка една личност). Първият, т. нар. *катафатичен* (положителен) метод обкръжава Божествената

същност (означена с термина “ουσιᾶ”) с поредица положителни имена, като Бог се именува : Благод, Живот, Премъдрост, Могъщество и пр., защото “за Него ние следва да изхождаме от това, което най-много Му е присъщо”⁵. Но нито едно от тези определения не е в състояние да Го изрази напълно, тъй като Той “превъзхожда всяко утвърждение”. Вторият – *апофатичният* метод, използва отрицателни съждения, отхвърлящи всичко чувствено възприемаемо, тъй като Бог “не е нещо телесно”. Тоест “Той не е ни число, ни мяра, нито нещо велико, нито малко” и т. н.⁶ Защото “за Този, Който превъзхожда всяко отрицание, следва да започнем с отрицание на това, което най-много се отличава от Него”⁷.

Като използваме *по аналогия* тези два метода, ще се опита да постигнем личността на княз Мишкин, изхождайки от символиката на понятието “идиот”, което очевидно се свързва с дълбинната същност на образа и неслучайно озаглавява целия роман.

Обикновено в ново време значението на това понятие се свързва предимно с патологията *idiotia*. В текста на романа има сякаш известни податки да се тълкува героят в този смисъл. Още в началото сам Мишкин намеква за подобно заболяване (т. VI, с. 7). И на друго място споменава – “пък и как заминах: почти не бях с ума си!” (пак там, с. 26)⁸. Дори буквално говори за своя идиотизъм: “Честите припадъци вследствие болестта му направили от него почти пълен идиот (князът така и каза: идиот)” (с. 28). Често заобикалящите го в голямата си част го определят именно като такъв. Но в романа намираме и недвусмисленото опровергаване на тази гледна точка към образа. Най-вече болестта се представя като отминал етап от живота на героя. Сам Мишкин казва на Ганя: “действително бях почти идиот, но сега вече отдавна съм здрав” (с. 88). Категорични изказвания в този смисъл се срещат и на други места (вж. с. 75, 527 и др.). Постепенно съмнението в идиотизма на Мишкин обхваща всички.

Друг смисъл обвързва “идиот” със значението на латинското *idiōta* (невеж, глупец) и *idiōticus* (невежествен). *Idiota* в разбирането на западното средновековие е човек, който се

задоволява със знанието само на грубия си роден език и е далеч от латинския и “книжната премъдрост”.

От една страна, такова тълкуване намира опора в текста. Сам Мишкин споделя: “и тогава нищо не знаех, а сега още по-малко” (с. 26). На въпроса на Аглая дали е образован, Мишкин отговаря отрицателно (с. 420). Аделаида го намира “твърде простоват” (с. 78), с което се съгласява и Александра. Аглая определя княза като “ужасно необразован”, на което Мишкин отговаря: “Аз бях ви казал, че нямам големи познания” (с. 506). Но наред с тази в романа се прокарва и точно противоположната възможност за тълкуване. Например подчертава се особеността на героя към говоримото и писменото слово (вж. с. 29, 33–34), стигащо дори до философията на различните езици и шрифтове. Сам Мишкин говори за себе си като за философ. Още в началото на романа някои от героите (генералшата Епанчина и Александра) го определят като: “извънредно умен” (с. 57). Дори се стига дотам, че Коля и Лебедев считат княза за най-умния човек в света.

Рецепцията би могла да се свърже и с по-първичното значение на думата “идиот”. То се различава от смисъла, придобит на Запад. Гръцкото *ἰδιότης* означава особеност, своеобразност, а *ἰδιότης* – отделяне, разделяне. Буквално *ἰδιότης* обозначава частен, отделен човек, а оттук с *ἰδιωτικοῦς* – това, което принадлежи или е свойствено на частния човек.

Като проява на абсолютната индивидуалност (с комплекса *ἰδιωτικοῦς*) личността на княз Мишкин се явява “съвършеното друго” по отношение на всички заобикалящи го персонажи. Те непрестанно го обявяват за неразбираем, толкова “странен” и “чудак”. В този смисъл е важно да видим какво е разбирането на самия Достоевски за чудака и чудаството.

В предисловието към “Братя Карамазови” авторът говори за своя герой Алексей Фьодорович: “... той е странен човек, дори чудак!... чудакът именно носи в себе си сърцевината на общото, а всички други хора... са се откъснали временно от него...” (т. IX, с. 5 - 6). Не само тук, но и най-вече в контекста на разглеждания роман “Идиот”, тези мисли явно възхождат към разпространената в православния свят необикновена

форма на святост в подвига на Христа ради юродивите. Още в предварителните бележки към романа героят се определя като “юродив” (т. 9, с. 200). Всъщност, “идиот” наред с другите смисли, в руски език носи значението “юродив”¹⁰. Това не е случайно, тъй като “историческата съдба и начинът на живот са много способствували за процъфтяването в Русия на този изключителен подвиг. Нито една страна не може да представи такова изобилие от юродиви”¹¹.

В образа на княз Мишкин се откриват всички аспекти на юродство. Първата особеност на Христа ради юродивите е съзнателното отричане от “обичайната употреба на разума и доброволно приемане на безумен вид. След това те трябвало да се явят в обществото, подобни на несмислени деца”¹². Целта е да скрият “под маската на мнимото безумие своето благочестие и смирение”¹³. Това от външните хора се приемало като лудост и безумие. Същото самосъзнание на юродивец проявява и князът: “и тук ще ме сметнат за дете – нека! Влизам някъде и си мисля: “Ето мен ме смятат за идиот, а аз все пак съм умен, а те не се и досещат за това” (с. 75). При юродивите и при Мишкин се наблюдава диференцирано отношение към външната и вътрешната мъдрост. Отхвърлянето на външния разум при юродивите не достига до вътрешно отричане на ума. Напротив, “те са били действително мъдри”¹⁴. В този смисъл са и думите на Аглая към Мишкин: “главният ви ум е по-силен, отколкото у всички тях, защото има два вида ум: главен и не главен” (с. 419). Този “главен ум” за юродивия е причастност към благодатта, явление, описано от Достоевски – мига преди епилептичния припадък, сродяващ героя с мистиката на исихазма при съзерцаването на нетварните енергии. Животът на юродивите е подчинен на “служене на делото за спасение на ближните”¹⁵. Същата цел ръководи и Мишкин: “отивам сега при хората... Дадох си дума да изпълня делото си честно и твърдо” (с. 75). Характерно е и това, че юродивите “нерядко се въртели сред най-порочните членове от обществото, сред хора, погубени в очите на общественото мнение, с цел да ги поправят и спасят”¹⁶. Това пряко кореспондира с мисията на героя – усилията му да спаси опозорената Настася Филиповна, бунтаря Иполит, убицеца Рогожин, измамника Келер и пр.

Героят на Достоевски се доближава до юродивите и в най-малките подробности: девство, нестяжателство, смирение, пророчески дар, поучения, иносказателна реч и пр. Обаче паралелно с изложените факти в романа се откриват и противоположни аргументи. Например промяната във външния вид. В началото Мишкин е с “доста широка и дебела пелерина без ръкави и с грамадна качулка” (с. 6), т. е. облекло, напомнящо монашеското¹⁷. По-късно за външността на княза се казва: “само в дрехите имаше пълна промяна: цялото облекло беше друго... прекалено вече по модата бе ушито” (с. 188). Различен става и социалният статус. От пълно безпаричие до приемане на доста прилично наследство. У Мишкин се променя и характерният за юродивите неуседнал начин на живот — установява се за дълго в Павловск. От 1646 г. руският патриарх Йосаф забранил на юродивите да влизат в черква¹⁸. Оттогава те се прислонявали обикновено до църковния вход или притвора. Докато за очаквания годеницата си Мишкин се казва “временно се приюти в олтара” (с. 579). Безумието, което за юродивия е само маска, за героя става накрая действително негово състояние.

Но смисълът на думата “идиот” се свързва с образа на княз Мишкин и на по-дълбоко ортодоксално-догматично равнище. Както стана дума, за Достоевски чудакът (т. е. юродивецът, оуродъ, $\psi\eta\iota$, $\text{id}\acute{\iota}\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$) не означава само $\text{id}\acute{\iota}\omega\tau\text{ik}\acute{\omicron}\varsigma$, т. е. отделеност, а “носи в себе си сърцевината на общото”, следователно — substantia , $\omicron\upsilon\sigma\text{ia}$, същността на общото. Такова разбиране изцяло възхожда към ортодоксалното богословие. Контекстът е следният. В предкападокийския период (у св. Атанасий Александрийски) *тѣждеството* между Божеството на Сина и Божеството на Отца се изразява именно с думата $\text{id}\acute{\iota}\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ — собственост, свойственост. Тоест понятията “лице” ($\upsilon\lambda\acute{\omicron}\sigma\text{ta}\text{c}\text{ic}$) и “същност” ($\omicron\upsilon\sigma\text{ia}$) съвпадат¹⁹. Но при кападокийците (напр. у св. Василий Велики) понятията “същност” ($\omicron\upsilon\sigma\text{ia}$) и “лице” ($\upsilon\lambda\acute{\omicron}\sigma\text{ta}\text{c}\text{ic}$), макар и синоними (и двете означавали на гръцки “същност”), се диференцират като “общо” и “частно”. *Общото* в Отца, Сина и Св. Дух се означава с термина $\omicron\upsilon\sigma\text{ia}$, а *частното* с термина $\upsilon\lambda\acute{\omicron}\sigma\text{ta}\text{c}\text{ic}$. *Отличителните* свойства на трите лица (в Троицата) възхожда към

думата *ιδίος*, която от *съединяващ* термин, какъвто е бил у св. Атанасий, се превръща в *обособяващ*²⁰. Но при св. Григорий Богослов поради това, че трите *отличителни свойства* (*ιδιότητα*) на Ипостасите: “нероденост” (*αγεννησία*) за Отца, “роденост” (*γέννησις*) за Сина и “изхождане” (*εκκλρέυσις*) за Духа — дават характерния облик на Лицата, то понятието “*ιδιότης*” (отличителното свойство) почти *съвпада* с понятието “*υλόστασις*” (лице). Защото без “*ιδιότης*” няма “*υλόστασις*”. Понеже трите “особености” (*ιδιότητα*) на Лицата в Троицата “се различават не по същност, а се различават в една и съща същност”. А тъй като *υλόστασις* (лицето) е *частното проявление на същността* (*ουσία*), съществува *онтологична връзка* между *ιδιότης* и *ουσία* (същността)²¹. Защото, както казах по-горе, *ιδιότης* и *υλόστασις* съвпадат. Следователно, когато в този смисъл се говори за “идиот” (*ιδιότης*), трябва да се разбира и “същност” (*ουσία*), т. е. идиотът не само маркира индивидуалността (като най-характерна особеност на Личността), но и общото (като обединяващ признак на Лицата в Троицата). Такава е догматичната основа името на романа “Идиот” да се свърже с едно по-гълбинно тълкуване на “идиота” (*ιδιότης*) княз Мишкин и образът му да се разглежда във връзка с Второто лице в Троицата — Бог Син, т. е. с Иисус Христос като негов метатипен прообраз.

Близостта на героя с Христос е изследвана от достоевистиката, затова няма да се спирам подробно върху този проблем²². Действително в текста на творбата се откриват изобилни свидетелства в подкрепа на тази теза. Като се започне още от идеята на Достоевски “Князът Христос” (т. 9, с. 246). Затова ще обърна внимание само на някои елементи, изплъзнали се от вниманието на критиката. Например най-общият топос — пристигането на Мишкин от Швейцария в “обетованата земя” Русия (по подобие на Христовото пришествие от Египет в Палестина). Или малките подробности като връзката на героя с “магарето-човек”²³ и отразеното в името му отношение между божествената сила (Лев) и човешката слабост (Мишкин) — по подобие на двете природи в Богочовека.

Но апофатичната гледна точка срещу подобно тълкуване е не по-малко убедителна. Нима чрез образа на княз Мишкин

Достоевски е изобразил този “вековечен идеал”, за който пише, че “няма нищо по прекрасно... и съвършено от Христа, и не само няма, но и не може да има” (т. 28, кн. I, с. 176). Да се изобразява християнският идеал извън канонично-иконичния образ на евангелския Христос за религиозното съзнание е недопустимо. Това е невъзможно, защото Христос е “безкочечно чудо” (пак там, с. 251). Иисус е единственият “напълно прекрасен човек” — освен че е съвършен Бог, Той е и съвършен човек, “Тъй като Той е възприел целия човек и всичко, което принадлежи на човека, освен греха”²⁴. Нещо повече. Освен че Мишкин е далеч от Христовия образ, според някои изследователи той е далеч и от идеала за човека²⁵.

Чрез изложения дотук метод могат да се приемат и също така успешно да се *отхвърлят* всички определения или “символични имена”, отнесени към “идиота” княз Мишкин. Ето какво се оказва например по отношение на проблема за неговите литературни прототипи: Дон Кихот, Рицаря беден (от баладата на Пушкин), героите от клуба Пикуик, Жан Валжан, Акакий Акакиевич, княз Дмитрий Нехлюдов, Пиер Безухов, наивните и естествени хора от романите на 18 век и пр. Или историческите личности: А. С. Пушкин, граф Лев Николаевич Толстой или архитектът Мишкин (от Историята на Карамзин) и т. ъ.²⁶ Ако катафатично (т. е. положително) “насочим” всички прототипи към Мишкин, те ще “гравитират” около образа му като “символични имена”, нито едно от които не ще може да го изрази напълно. Нещо повече, взети в своята съвкупност, те неизбежно “затрупват” личността му с определения, от което абсолютната ѝ индивидуалност се губи. Дотук стигат изводите на някои изследователи, опиращи се по същество на този метод и определящи образа на Мишкин като “многосъставен”, “протеи тично-синтезен”. От друга страна, ако се приложи апофатичният (отрицателният) похват, също не би се постигнал желаният ефект, тъй като чрез последователното отхвърляне на тези “имена” (напр. Мишкин не е Дон Кихот, не е Акакий Акакиевич, не е граф Лев Толстой и пр.), ще се стигне дотам, че образът на княз Мишкин не би могъл да се сравни с нищо, което би могло да го определи, да изясни (чрез сходство) неговата личност. В този смисъл

основателно възниква важният въпрос: как е възможно този образ безспорно да се доближава до един или цяла система от художествени и исторически прототипи и същевременно да бъде тяхна противоположност? Тоест, по какъв начин той е като тях, а в следващ момент се явява някой “съвършено друг”?

Отговор на този въпрос като най-общ принцип би могъл да се намери също в светлината на ортодоксалната догматика и възхожда към Христологичния проблем за двете природи на Богочовека. Отношението между човешкото естество, което се явява нещо “съвършено друго” по отношение на Божественото в единната Христова Личност, се изяснява от Халкидонския събор (451 г.) по формулата “неслято и неразделно” (ασυυχύτως, ἀδιαίρέτως)²⁷. Като правило това определение задава парадигмата на християнската личност и очевидно е използвано от Достоевски като *обща формула* при изграждане на образа, който “неслято и неразделно” се съотнася със “символните имена” (т. е. с изброените по-горе прототипи), явяващи се това “съвършено друго” по отношение на уникалната му същност²⁸.

Но проблемът има и друг важен аспект. За Достоевски пълното въплъщение на идеала е единствено Божественият Образ. Следователно за вярващото съзнание на писателя Христос *не може да е равнопоставен* на всички останали “символни имена” (прототипи), до които се доближава или оттласква образът на княз Мишкин, тъй като само Той, Христос, е напълно безгрешен. Това налага отделянето на всички прототипи от Божествения като принадлежащи на греховната човешка природа. Но тогава възниква друг въпрос. Как е възможно княз Мишкин да се явява образ на Христос (за което намираме безспорни свидетелства в текста, и то на всички нива), а в друг, следващ момент, да е обикновен грешен човек (което също е очевидно)? Тоест как буквално може да приема образа на идеала и да не бъде този идеал?

Такава възможност действително съществува и тя се открива в мистиката на православния богослужебен праксис. *Единствено* свещеникът в момент от литургичното действие тайнствено *възприема* образа на Исус Христос, а в друг

момент се явява *само* молец се грешен човек. Например малкият вход в Евангелието “означава пришествието на Сина Божи и явяването му в света. Когато архиереят отива към западните врата да се облече, тогава изобразява въплътения се Господ, слязъл на земята и дори до ада”²⁹. В знамение на това, че Иисус се явил на земята, за да намери изгубената овца (отпадналото човешко естество) и да я понесе на раменете Си, “архиереят слага върху плещите си омофора”³⁰. Но “при четенето на Евангелието той сема от себе си омофора в знак на личното присъствие на Иисуса Христа”³¹, показвайки своето рабство пред Господа³². Така е и при великия вход, където “пренасянето на Св. Дарове в тайнствен смисъл означава пренасяне тялото Господне от кръста до мястото на погребението. И тъй като архиереят приема образа на Христа, той не изнася Св. Дарове, а ги предава на презвитера и дякона, които тогава изобразяват Иосифа и Никодима”³³. Но когато Св. Дарове се освещават в олтара, те се пресъществяват (преобразуват) в *истински образ* на Иисус Христос, а свещеникът се явява смирен молител и грешен човек³⁴. Подобно *приемане* от божия служител *последователно* и на образа Христов, и на грешник се разкрива и на други места в литургичното действие.

Този литургичен принцип е бил добре известен на Достоевски³⁵ и по всяка вероятност заляга не само в основата на образа на княз Мишкин, но оказва влияние и върху композицията на целия роман. Тъй като действието в “Идиот” е концентрирано *около* главния герой, поставено в горния контекст, това би следвало да има точно определено значение. Мишкин напуска “сцената на романа” само веднъж (края на I и началото на II част), което композиционно разделя творбата на две части. Те носят различна символика, чийто общ смисъл *съвпада* с двете основни части на литургичното действие – малкия и големия вход. Съответно идването на Мишкин от Швейцария в Петербург отговаря на първото Христово явяване на света (Евангелската проповед за спасението), т. е. на малкия вход, а второто пристигане от Москва в Петербург – на евхаристийната Жертва в името на спасението (в литургията – символиката на големия вход).

Текстът дава сериозни основания за подобно тълкуване. Действията на княз Мишкин съвпадат и до най-малките подробности с действията на свещенослужителя в литургията. Например излизането на героя от Русия (Изтока) и отиването му в Швейцария (на Запад) отговаря на излизането на свещеника от олтара (Изтока) и отиването му в западната част на храма. Това мистериално действие е образ на Христовото явяване в света и посещаване на ада (Западът като страна на видимата инфернална тъмнина). Странното “западно” облекло на Мишкин, с което влиза в Русия (т. е. връщане отново на Изток), е равнозначно на обличането на омофора от архиеерея (ставащо в западната част на храма) и връщането му с него на Изток в олтара. Това действие е образ на Христовото приемане на човешкото естество, вземане върху Себе Си и изкупуване греховете на света. До този момент княз Мишкин, подобно на служителя в литургията, приема образа на Иисус Христос. Следват няколко притчи, разказани от героя, които очевидно възхождат към евангелския текст. В Литургията, преди четенето на Евангелието, се извършват две символични действия, имащи за цел тайнствено да покажат, че вече Словото Божие се явява образ на Христос, а архиеереят приема функцията на обикновен служител. Първото е каденето “в знак на подаваната на целия свят чрез Евангелието благодат на Духа”³⁶. Второто е снемането на омофора, “защото в това време се представя сам Господ, вещаещ чрез Евангелието”³⁷. Това обяснява желанието на Мишкин непосредствено преди първата притча (за насилствената смърт) “тук някъде да попуши” (с. 19), възприемано от лакея като греховен акт. Което провокира и отговора на княза: “в чужд манастир със свой устав не се ходи”. Така и свалянето на “западната” дреха, след което Мишкин остава по обикновено светско облекло, символично възхожда към снетия от архиеерея омофор. И двете действия акцентират върху съдържанието и значението на разказаните притчи като словесен образ на Божествения Логос.

Но след това героят отново приема Христовия образ. Например плесницата, получена от Мишкин, е символ на предалството и насилието на юдеите над Христа – неслучайно

Ганя е сравнен с “Юда” (с. 112) и “краля юдейски” (с. 123), като недвусмислено Мишкин – наречен от Рогожин “овца” (с. 117), възхожда към образа на новозаветния Агнец. С това приключва *малкият вход*.

Същият литургичен принцип е използван от Достоевски и при повторното появяване на героя в Петербург, което се представя като падане от небето (вж. с. 184). При големия вход повторното излизане на свещеника от олтара (небето) представя *буквално образ* на Христовото погребение. Опитът за убийство на княз Мишкин от Рогожин и достигането му в момента на припадъка до висшата светлина и красота (вж. с. 222) е своеобразно възкачване на духа му до Царството Небесно. Тук отново героят на романа, подобно на архиеерея в литургията, *приема образа* на Христа като голготска Жертва. А ножът, инструментът на убийството, на който в текста се обръща особено внимание, явно изобразява ножа за раздробяване на просфората, който от своя страна се явява символ на копието, проболо на кръста реброто Господне. Краят на великия вход се ознаменува с ново влизане на архиеерея в олтара и поставяне на неосветените още Св. Дарове върху престола, явяващ се в случая гроб Господен. Това действие обяснява влизането на княз Мишкин в олтара при очакването на Настася Филиповна.

Но от този момент настъпва нова промяна, защото Св. Дарове възплъщават *буквално* Христовата кръв и плът, а архиеереят се явява *само* служител на тайнството. В романа “Идиот” това е представено чрез убийството на Настася Филиповна от Рогожин. Неслучайно фамилията ѝ е Барашкова – възхождаща към представата за Агнеца (рус. барашек = агне), затова и принасянето ѝ в жертва става със същия ритуален нож, за който стана дума по-горе. Оттук тя *приема буквалния образ* на Жертвата, а Мишкин *се явява* отново в ролята на застъпник и молител (като архиеерея) за греховете човешки.

Могат да се посочат и други примери, на и тези са достатъчни, за да се придобие, макар и обща, стилизирана представа за това как се осъществява връзката на Мишкин с образа на идеала.

Като използва “поетиката” на ортодоксалния литургичен модел, Достоевски изгражда образа на своя герой като *литургичен символ* (λεειτουργικός σύμβολου). Чрез “идиота” княз Мишкин той въплъщава православната идея за харизматичното служене на човека в света, която възхожда към представата за “руския монах”, осъществена по-късно в образа на Альоша Карамазов и пряко кореспондираща със сакраменталната вяра на Достоевски в руския месианизъм. В романа “Идиот” художествено е реализиран този тайнствен процес, известен в православие то като “обожание на душата”, осъществим единствено в мистиката на литургичния праксис. Процес, за който св. Григорий Палама изповядва следното: “Божията същност е неприсъщна и по някакъв начин е присъщна. Ние се приобщаваме към божественото общество и заедно с това никак не се приобщаваме към него”³⁸. Така със средствата на литургичния реализъм Достоевски ни представя в лицето на княза-“идиот” образа на човешката душа, поела към своя идеал.

БЕЛЕЖКИ

¹ Цитатите от творчеството на Достоевски, обозначени с арабски цифри, са по: Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1972 – 1990 г., а с римски по: Ф. М. Достоевски. Събрани съчинения в дванадесет тома. С., 1981 – 1994 г.

² В. Н. Лосский. Догматическое богословие. М., 1991, с. 213.

³ Пак там, с. 215.

⁴ Л. А. Гогтишвили. Коммуникативная версия исихазма. – В: А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994, с. 886.

⁵ Св. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Киев, 1991, с. 8.

⁶ Пак там, с. 9.

⁷ Пак там, с. 8.

⁸ По-надолу цитатите от романа “Идиот” ще отбелязваме само със страница.

⁹ Вж. А. Гуревич. Проблеми на средновековната народна култура. С., 1985, с. 27–28.

¹⁰ Вж. Вл. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Спб., 1881, т. II, с. 8.

¹¹ **Свящ. Иоан Ковалевский.** Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1902, с. 140–141.

¹² Пак там, с. 2, 8, 57.

¹³ Пак там, с. 76.

¹⁴ Пак там, с. 45, 55.

¹⁵ Пак там, с. 64, 68.

¹⁶ Пак там, с. 3.

¹⁷ Не само плащът (алюзия с монашеското расо), но и качулката (на руски – “капюшон”) от облеклото на Мишкин възхождат към иноческия кукол (символ на невинността и детското простосърдечие на монаха). Самият кукол произлиза от лат. cucullus = капишон, наглавник, и се именува “покривало на беззлобието”. Вж. **Архиеп. Вениамин.** Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных. В 4 части. Спб., 1899, ч. IV, с. 410–411.

¹⁸ Вж. **Свящ. Ковалевский.** Цит. съч., с. 156.

¹⁹ Вж. **Прот. Георгий Флоровский.** Восточные Отцы IV-го века. Париж, 1931, с. 40–41.

²⁰ Пак там, с. 75.

²¹ Пак там, с. 111.

²² Вж. напр. **В. Лепяхин.** Христианские мотивы в романе Достоевского “Идиот”. *Dissertationes Slavicae*. т. XVI, Szeged, 1984, с. 65-92; **Г. М. Фридлиндер.** Реализм Достоевского. М–Л., 1964, с. 245 и др.; **Л. М. Лотман.** Реализм русской литературы 60-ых годов XIX века. Л., 1974, с. 251–282; и др.

²³ За глъбинния смисъл на тази връзка при Христос вж. (с известни уговорки) **О. М. Фрайденберг.** Въезд в Иерусалим на осле. – В: Миф и литература древности. М., 1978, с. 491–531.

²⁴ **Св. Иоанн Дамаскин.** Точное изложение Православной веры, 1894, кн. III, гл. XX.

²⁵ Вж. напр. **Н. О. Лосский.** Достоевский и его христианское миропонимание. – В: Бог и мировое зло. М., 1994, с. 188; **Н. Бердяев.** Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923, с. 120–123.

²⁶ По повод прототипите вж. цит. литература в бел. 23, а освен нея вж. още бележките към т. 9 от **Ф. М. Достоевский.** Собр. соч. в 30-ти томах, също и **Н. М. Карамзин.** История государства Российского, М., 1989, кн. II, т. VI, с. 47–48, “примечания” № 101.

²⁷ Деяния всел. соборов., т. IV, с. 50–52.

²⁸ Не буди съмнение фактът, че Достоевски е познавал основно православната догматика. Многобройни са свидетелствата както в художественото, така и в епистолярното му наследство. Конкретно доказателство по отношение на романа “Идиот” се явяват например

калиграфски изписаните имена на най-големите източни богослови св. Василий Велики, св. Иоан Златоуст, св. Григорий Богослов в ръкописните варианти на романа, и то именно на страницата, където е фиксиран и замисълът – “Князът Христос” (вж. т. 9, с. 248).

²⁹ Архиеп. Вениамин. Цит. съч. ч. I, с. 166–167.

³⁰ Пак там, с. 168. Омофорът се явява символ на падналото човешко естество.

³¹ Еп. Епифаний Нестеровский. Литургика. С., 1931, с. 67.

³² Архим. Вениамин. Цит. съч., с. 176.

³³ Пак там, с. 185.

³⁴ Пак там, с. 187.

³⁵ За отношението на Достоевски към църковното богослужение вж. Н. О. Лосский. Цит. съч., с. 34–70.

³⁶ Архиеп. Вениамин. Цит. съч., с. 178.

³⁷ Пак там, с. 176.

³⁸ Migne. Patrologia cursus completus; s. Graeca, т. 150, col. 9320.