

Г. Г. ЕРМИЛОВА

ИДЕЯ «ПРИБОЩЕННОЙ ЛИЧНОСТИ» В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО «ИДИОТ»

Нам не было поручено сделать так, чтобы истина восторжествовала. Нам было поручено всего лишь свидетельствовать о ней.

Анри де Любак

Черновой лист «Идиота» с записью «Князь Христос» содержит ее богословский «комментарий», в котором среди прочих записей приведены «Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Евангелие Иоанна Богослова» (9, 249).

Надеюсь, что мой «комментарий» к «комментариям» Достоевского поможет прояснить смысловой центр «Идиота».

Приведенная черновая запись свидетельствует о глубоком интересе Достоевского к IV «золотому» веку христианства, к учению св. отцов-каппадокийцев, прежде всего. И она — благодаря соседству с характеристикой Мышкина «Князь Христос» — как-то сокровенно соответствует эзотерической природе образа главного героя «Идиота».

Епископ Василий (Родзянко) одним из первых отметил: «...Достоевский, под влиянием оптинских старцев, был не чужд каппадокийским идеям о *первозданном таинственном единстве людей*».¹ Кроме Достоевского в ряду «новых» каппадокийцев он называет о. Филарета (Дроздова), о. Игнатия Брянчанинова, митрополита Антония (Храповицкого), о. Павла Флоренского, свт. Серафима (Соболева).

Целостность каппадокийского богословия, по авторитетному мнению еп. Василия, основана на учении о *«первобытной доброте в Раю человечества до грехопадения»*.² Возвращение к райскому состоянию мыслится им не только как возвращение личности, части к целому, но и вмещение в себя этого целого, как переход в состояние высшего единства со всем и каждым. Это возвращение

¹ *Родзянко Василий, еп.* Теория распада вселенной и вера Отцов: Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени // *Апологетика XXI века*. М., 1996. С. 132.

² Там же. С. 101.

не имеет ничего общего с пантеистическим или индуистско-буддистским растворением в безличии, в нирване. Восстановление райского состояния мыслится ими как обретение себя в Христе.

Исключительность Мышкина — в опытном знании им рая. Его рассказ о Швейцарии, где он «почти всё время был очень счастлив» (8, 50), отмечен приметам рая.

Это мир детей. Речь идет не только и не столько о возрастном состоянии человека, сколько о восстановлении райской целостности разбившейся на обломки в результате грехопадения человека. Дети-птички («Они, как птички, бились крылышками в ее окна» — 8, 63) — эзотерический символ ангелов.³ Давно замечено, как рано взрослеют дети Достоевского, как быстро начинают осознавать они свою самость. В «Идиоте» — единственная, нигде не повторившаяся деталь: детская ангелоподобная стайность. «Бесполость» «совершенного ребенка» Мышкина имеет тот же смысл; в ней — андрогинная целостность райской природы человека, коль-Адама.

В сценах швейцарского «рая» закладывается идеальный, «эталонный» сюжет, реализация которого зависит не только от мессианского подвига Мышкина, но и от активности ответного «жеста» каждого героя. «Падение» Мари — образец должного сюжета Настасьи Филипповны; история «Мари — дети», от которых она «как бы прощение (...) приняла» (8, 62), — то, что должно было получить осуществление в отношениях Ипполита и «слушателей» двух его исповедей. Мышкин пытается восстановить «райский» сюжет, но каждый раз наталкивается на упорное нежелание рая другими. Сокровенный мотив первой исповеди Ипполита он объясняет почти теми же словами, что присутствуют в «эталоне»: «Это не так надо понимать, — тихо и как бы нехотя ответил князь, продолжая смотреть в одну точку на полу и не подымая глаз, — надо так, чтоб и вы согласились принять от него прощение». На устойчивое непонимание Евгения Павловича он отвечает: «...ему хотелось тогда... всех вас благословить и от вас благословение получить, вот и всё...». Князь Щ. верно почувствовал, что «милый князь» «все-таки несколько на рай» рассчитывает (8, 282).

Мессианский подвиг Мышкина — в напоминании о рае не как об утопической мечте, а как о высшей реальности, разрыв с которой десакрализует жизнь, отрывает человека от мира дольного. Предлагая Ипполиту переехать в Павловск, ближе к деревьям, солнцу, он приближает его к «раю». Павловский парк — инвариант швейцарского «рая». Вера князя в то, что люди могут и должны быть счастливы, — неистребима.

Люди не хотят рая — вот ошеломляюще-трагический результат княжеских напоминаний об изначальном, исконном состоянии человека. Или подменяют небесный рай земным, как это делает Аглая Епанчина в своем «комментарии» к швейцарскому видению Мыш-

³ Генон Р. Язык птиц // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 43.

киным Нового Града. В мышкинском «Неаполе» можно было бы обнаружить привкус утопизма, если бы не сделанное сразу же вслед за этим словом все решительно меняющее уточнение: «Да мало ли что мечталось! А потом мне показалось, что и в тюрьме можно огромную жизнь найти» (8, 51). В сущности, это парафраз евангельского: «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21). Аглая же, несомненно, отдает предпочтение царству земному перед Царством Божиим: «огромная жизнь в тюрьме» и «четырёхлетнее счастье в деревне» для нее — продажа за копейки Неаполя. Мышкин говорит о Небесном Граде, Аглая — о земном, Мышкин уповает на восстановление падшей природы человека через его приобщение к райскому состоянию, Аглаю пленяют утопические мечты о новом социальном устройстве жизни. Не случайно ее будущее представляется родным «возможным идеалом земного рая» (8, 34).

Диалогом Аглаи и Мышкина о Неаполе обострена метафизическая проблематика «райских» сцен «Идиота». Это тем более необходимо подчеркнуть, что в описании швейцарского «рая» ошутимо впечатление от книги «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, где, как известно, нет метафизики, а лишь одна «физика». У Ренана речь идет об обворожительном учителе, восхитительном, пленительном человеке, сила очарования которого столь велика, что продолжает действовать через сотни лет. Евангельские чудеса Христа, его Богочеловечество, все то, что выходит за границы постижимого, он воспринимает как недоразумение, цепь случайных заблуждений, неадекватную психологическую рефлексию жизнеописателей Иисуса. Все это для него — историко-легендарная шелуха, затемняющая непостижимую в своей простоте жизнь исключительного человека. В 1873 году Достоевский назвал «Жизнь Иисуса» книгой, полной безверия (21, 11).

Все-таки впечатление от этой книги в пору написания «Идиота» было значительным. Ренановские описания чарующей обстановки, в которой жил Иисус, вероятно, отозвались в швейцарских видениях Мышкина. Описание Ренаном Галилеи — не что иное, как картина земного рая: «...вся покрыта зеленью, очень тенистая, очень веселая, по истине страна Песни песней, страна песнопений Возлюбленного. В течение марта и апреля — это сплошной ковер цветов, несравненных по свежести красок. Животные здесь малорослые, необычайной кротости. Легкие и быстрые горлицы, черные дрозды, легкие до такой степени, что даже трава под ними не гнется, хохлатые жаворонки, опускающиеся чуть не у самых ног путника, маленькие речные черепахи с кроткими блестящими глазками, аисты с целомудренной и строгой осанкой отличаются отсутствием всякой пугливости и очень близко подпускают людей, словно примавивая их к себе. Нигде в мире горный пейзаж не развертывается в такой гармоничности, не вызывает столь возвышенных дум. Иисус, по-видимому, особенно любил горы. Все важнейшие события его жизни происходят на горах: здесь он больше всего вдох-

новлялся; здесь он вел тайные беседы с древними пророками, здесь он явился своим ученикам после того, как преобразился». ⁴ Аналогия со швейцарской гармонией представляется несомненной. Но «рай» «Идиота» в отличие от «рая» «Жизни Иисуса» имеет метафизическое измерение.

Метафизический характер швейцарского «рая» проясняется — по принципу контраста — в сравнении с просветительской концепцией рая у Шиллера. Рай, в его представлении, — исторический этап инстинктивного существования человека, время его младенчества: «...из рая неведения и рабства человек должен был (...) подняться ценою трудов и размышлений в рай познания и свободы». ⁵ Цена этого взросления — грехопадение — стоит того, что человек «из совершенного питомца природы» превратился «в несовершенное нравственное существо, из счастливого орудия — в несчастного творца (...), из автомата — в нравственное существо». ⁶ Шиллер — один из зачинателей популярной на Западе теории «деятельного прегрешения» «творящего человека». ⁷ Приобретенное человеком несовершенство стоит рая, ибо в результате его потери человек приобрел высшее благо — свободу. Свобода мыслится Шиллером в отличие от Достоевского вне и без Христа. У Шиллера сильна утраченная Достоевским на каторге просветительская вера в добродетель естественного человека. Поэтому путь из рая для него — не отпадение от Бога, не разрушение богоданной целостности мира, а предопределенное Провидением естественное взросление человека. Историософия Шиллера укладывается в рамки теории прогресса, Достоевского — традиционалистской цикличности. Путь человека и человечества для Шиллера — в совершенствовании, в подъеме от низшего к высшему, для Достоевского — в возврате к утраченной целостности. Шиллер верит в прогресс, Достоевский — в обожение.

В художественном мире Достоевского — два героя, имеющих опытное знание рая: Мышкин и «Смешной человек». Сны о «золотом веке» Ставрогина и Версилова — видения, но не ведение, психологическое переживание, но не вера. В их сновидениях сделан акцент на субъективном переживании увиденного, в «Идиоте» и «Сне смешного человека» — на предмете ведения. Результатом опыта «рая» в «Идиоте» стало рождение мессии, в «Сне...» — пророка, «знание» для них стало «делом», преображение души вызвало преображение жизни. Видения Ставрогина и Версилова так и остались их внутренним, частным опытом, не имеющим преобразующей силы. Они — факт психологии, не онтологии.

⁴ Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 87.

⁵ Шиллер Ф. Мечта о первом человеческом обществе по данным Моисеева пятикнижия // Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1997. Т. 5. С. 504.

⁶ Там же. С. 505.

⁷ Гадамер Г. Г. Прометей и традиция культуры // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 244.

Думается, что есть серьезные основания взглянуть на метафизику «рая» «Идиота» сквозь метафизику «рая» «Сна смешного человека».

«Сон...» «Дневника писателя» воспринимали то как «социальную утопию»,⁸ то как языческий рай,⁹ то как картину универсума Целого,¹⁰ то как прорыв через конфессиональные перегородки в единство всех высоких религий,¹¹ то как большую новосконструированную литературную метафору, не отвечающую ни языческой, ни ветхозаветной, ни христианской метафизике.¹²

Мы не будем заострять обзorno-полемический момент (это сделано нами в другом месте¹³), скажем только, что исследователи «Сна...» прошли мимо факта Боговоплощения, вне и помимо которого, на наш взгляд, невозможно проникновение в глубь христианской метафизики «фантастического рассказа» Достоевского. Если бы его не было, то, действительно, следовало бы говорить о христианском флере литературной мечты писателя, о кораническом,¹⁴ общегуманистическом, языческом или каком-либо другом ее оттенке. Можно было бы воспринять «Сон...» как прообраз грандиозных трансфизических странствий, развернутых в «Розе мира» Д. Андреева, на путях которых Христос — один из далеко не главных пунктов.

Факт же Боговоплощения — мимо него «не преjdeши» — все расставляет по своим местам.

«Сон смешного человека» и «Идиот» — о Встрече и встречах. Главным событием в жизни «Смешного человека» — после его смерти — стала его встреча с «нашим солнцем»: «Сладкое, зовущее чувство зазвучало восторгом в душе моей: родная сила света, того же, который родил меня, отозвалась в моем сердце и воскресила его, и я ощутил жизнь, прежнюю жизнь, в первый раз после моей могилы» (25, 111). Образ солнца в мире романов Достоевского

⁸ Комарович В. Л. «Мировая гармония» Достоевского // Атеней: Историко-литературный временник. Л., 1924. Кн. 1—2; Хмелевская Н. А. Об идейных источниках рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека» // Вестник ЛГУ. Сер. литературы, истории, языка. Вып. 2. Л., 1963. № 8; Туниманов В. А. Публицистика Достоевского: «Дневник писателя» // Достоевский — художник и мыслитель. М., 1972.

⁹ Пруцков Н. И. Социально-этическая утопия Достоевского // Идеи социализма в русской классической литературе. Л., 1969.

¹⁰ Касаткина Т. А. Краткая полная история человечества: («Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского) // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 1. Ч. 1. СПб., 1993.

¹¹ Померанец Г. С. Перекличка героев Достоевского с Бубером // Достоевский в конце XX века. М., 1996. С. 470.

¹² Новикова М. Не только о Достоевском // Новый мир. 1997. № 7. С. 207.

¹³ Ермилова Г. Г. 1) Природа символизма «Сна смешного человека» Достоевского // Малые жанры: Теория и история. Иваново, 1999; 2) Рождение пророка // Современное прочтение А. С. Пушкина. Иваново, 1999.

¹⁴ Борисова В. В. Национальное и религиозное в творчестве Ф. М. Достоевского: (Проблема этноконфессионального синтеза). Уфа, 1997. С. 32—37.

всегда соотносится с Христом. Старец Зосима в главе «Кана Галилейская» спрашивает Алешу: «А видишь ли солнце наше, видишь ли ты его?» (14, 327), имея в виду Того, Кто превратил воду в вино на брачном пиру. Солнце в традиционных религиях есть образ Бога.¹⁵

Встреча «Смешного человека» с Солнцем-Христом предшествует его встрече с «детьми солнца», преображение его души свершилось до «рая». «Рай» — награда, испытание, обязанность.

То, что названо в «Сне...» «раем», не оскверненной грехопадением земель, — вызывающе условно по отношению к библейскому источнику. В аспекте христианской метафизики речь может идти о закатном рае, точнее, — отблесках рая. В раю нет смерти, времени, «чревной» любви. В святоотеческой литературе смерть — результат грехопадения, наказание за него. «Грех рассек жизнь естества» (св. Василий Великий).

Автор «Сна...» стремится очаровать читателя открывшейся «Смешному человеку» жизнью счастливых «детей солнца». Все пленяет в этой нежной, акварельно выписанной полупрозрачной картине: «ласковое изумрудное море», «высокие прекрасные деревья» с бесчисленными листочками, выговаривающими слова любви, ароматные цветы, перелетающие стаями птички, радостно смеющиеся люди счастливой земли.

Но неожиданно возникающие здесь ассоциации между «детьми солнца» и «детьми» Великого инквизитора пробуждают неутраченную диссонансную ноту. Райская «стайность» одних и «стадность» других неожиданно пересекаются в точке общего для тех и других греха — неведения Христа.

Слово «восполнившийся» — наиболее частотное в «Сне...»: «истина в восполненной целостности», «достигнутое торжество», «восполнившееся до спокойствия сознание», «восполненное знание», «восторг спокойный, восполнившийся, созерцательный». Казалось бы, чаемая гармония Универсума, восполнившаяся до совершенства жизнь. Но это несовершенное совершенство грустного рая.

Почему омрачен печалью ответ таинственного спутника «Смешного человека» на вопрос последнего о возможности повторения во вселенной нашей земли? Откуда грусть последнего свидания, встречи-прощания в отношении «Смешного человека» к счастливым «детям солнца»? И так ли они счастливы? Откуда смиренно-стыдливое превосходство «Смешного человека» над обитателями «рая»? Он-то в зовущей тоске снов сердца своего предчувствовал рай еще на земле, в греховном состоянии. Еще тогда его завораживали косые лучи заходящего солнца, в которых узнал он теперь отблеск рая. Он многого не понимает в «детях солнца», но многое ему открыто. Он хотя бы отчасти — в меру отпущенной ему

¹⁵ Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 155.

полноты — соприкоснулся с Целым вселенной. Непонимание же «детьми солнца» «Смешного человека» абсолютное: «...я видел, что они не могли представить себе то, что я говорю» (25, 114).

История «Сна...» останавливается накануне прихода Искупителя, ее ограниченность ветхозаветным временем очевидна. Но пророк Достоевского несет в своем сердце христианский опыт, о нем он возвестил людям «новой земли». В «раю» он пророчествует о кресте: «Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест» (25, 117). Путь к раю — только через страдания, цена его — голгофская мука Христа. Вне и без креста нет живой связи между «Смешным человеком» и «детьми солнца». Голгофа — их общая судьба. «Восполнившейся» красоте «детей солнца» недоставало страдания. Его-то и принес «Смешной человек».

Понимание универсально-онтологического смысла события Воплощения свидетельствует о глубокой прочувствованности Достоевским истинного центра христианской мистики. В этом пункте между ним и Ренаном — пропасть.

Догмат о воплощении — главный, всеопределяющий в православии. О. Иоанн Мейендорф указывает на его особое место в учении церкви и духовной жизни св. Григория Паламы: «Воплощение, являясь центром Божественного домостроительства и всей истории, целиком определяет понимание духовной жизни св. Григорием Паламой».¹⁶ Он же: «Еще сильнее, чем предшествовавшие ему духовные учителя, ощущает он (св. Григорий Палама. — Г. Е.) реальность полной перемены, происшедшей в отношениях между Богом и человеком после Воплощения; таким образом, он дает христианской аскетике объективное основание, не зависящее ни от какой психологии и тем более от духовной „техники“. Именно Христос, а точнее — Его Тело, то есть Его человеческая природа, прозябшая в девственной утробе, является нашей единственной точкой соприкосновения с Богом; именно Он есть Посредник, приносящий освящающую и обожаящую благодать, и Его присутствие в Церкви есть объективная реальность».¹⁷ Поэтому-то о. Иоанн Мейендорф говорит о элементах «христианского материализма» св. Григория Паламы.¹⁸

В христологии Достоевского Боговоплощение, как у исихастов, стоит в центре: «...заключается в трех словах: *слово плоть бысть, и вера в эти слова*» (11, 179). Метаисторический гнозис этого события св. Григорий Палама определяет так: «Человек от вечности предустановлен к соединению с Богом. Непорочный Агнец предназначен к закланию еще прежде сложения мира. Поэтому можно говорить и о вечном богочеловечестве. Боговоплощение не только

¹⁶ Иоанн Мейендорф, *протопресвит.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 262.

¹⁷ Там же. С. 209—210.

¹⁸ Там же. С. 218.

факт, однажды в истории бывший, но от вечности в Божественном Свете присущая всемирная реальность».¹⁹

Полемика с ренановским только человеческим Христом развернута Достоевским в черновиках к «Бесам» («Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение» — 11, 192), здесь же, истекающая из центральности события Воплощения, — цель человеческого существования, понятая в духе православного обожения. Достоевский пишет в сущности об этом: «Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» (11, 192—193).

Путь к раю только один — через восстановление в себе расколотого грехопадением образа Христа. Когда Настасья Филипповна говорит Рогожину: «Ты бы образил себя» (8, 179), — смысл ее слов один: ты бы очистил от греховной копоты данный тебе от рождения образ Божий, реставрировал бы «икону» своей души. Перед Мышкиным Рогожин как пред иконою, умиряющей его страсти и очищающей его душу: «Я, как тебя *нет предо мною*, то тотчас же к тебе злобу и чувствую, Лев Николаевич. В эти три месяца, что я тебя не видел, каждую минуту на тебя злобился, ей-Богу. Так бы тебя взял и отравил чем-нибудь! Вот как. Теперь ты четверти часа со мной не сидишь, а уж вся злоба моя проходит, и ты мне опять по-прежнему люб» (8, 174; курсив мой. — Г. Е.). С первой сцены в вагоне поезда Петербургско-Варшавской железной дороги Рогожин *пред* Мышкиным. Ситуация изменится в финале, в сцене у тела Настасьи Филипповны, где они окажутся рядом. Иконографическая поза Рогожина «подкреплена» иконографической стилистикой истонченно-бестелесного лика Мышкина, его «тихим и примирающим голосом» (8, 7).

Может быть, поэтому в «Идиоте» в отличие от других романов послекаторжного периода иконы присутствуют только в интерьерно-бытовой, не сущностной функции.

Князь — из «званных» и призванных. Достоевский выстраивает его образ так, что в нем постоянно обнаруживается некое превышение «естественной» человеческой природы. Не имеющий никакого жизненного опыта (свое дошвейцарское пребывание в России он едва помнит), никакой систематической учености, князь тем не

¹⁹ Цит. по: Киприан Керн, архим. Антропология Св. Григория Паламы: Дис. ... д-ра церковных наук Православного богословского института в Париже. Париж, 1950. С. 421—422.

менее обладает превышающей его возможности пронизательностью. К. В. Мочульский пишет о незнании Мышкиным изнанки жизни, которому, как Дон Кихоту, не дано видеть в прекрасной принцессе Дульсинее грязную скотницу Альдонсу.²⁰ «Низшую реальность» Мышкин видит: его предсказание судьбы Настасьи Филипповны и Рогожина — тому бесспорное свидетельство. Лебедев, Келлер, Ганя Иволгин — все, как один, говорят о поразившей их пронизательности князя.

Разве не об изнанке души Настасьи Филипповны его слова после первого взгляда на ее портрет: «Это гордое лицо, ужасно гордое, и вот не знаю, добра ли она? Ах, кабы добра! Все было бы спасено» (8, 32). А его серьезная и очень простая реакция на намерение Келлера «под исповедь» занять у него деньги — разве не свидетельствует о том, что вся душа этого героя перед ним, как раскрытая книга? Ответные слова потрясенного Келлера о том же: «Да помилуйте, князь: то уж такое простодушие, такая невинность, каких и в золотом веке не слыхано, и вдруг в то же время насквозь человека пронзаете, как стрела, такую глубочайшую психологию наблюдения» (8, 258). Дело не в «глубочайшей психологии наблюдения», а в чистоте сердца Мышкина, которая, по учению св. отцов, и есть единственное условие как Бого-, так и человекообщения.

В знании Мышкиным всего человека — превосходство его «райского опыта» и его тяжкий крест, ибо человек не просто отделился от райского первообраза, но и силится обрубить слабо пульсирующую с ним связь. Потому так не идет к лицу Рогожина ласковая улыбка, на мгновение просиявшая перед лицом «Князя Христа»: «...точно в этой улыбке что-то сломалось и как будто Парфен никак не в силах был склеить ее, как ни пытался» (8, 171). «Икона» его души не просто закоптилась в адовом пламени его скопческого дома (все картины в нем, кроме «Христа во гробе», закоптелые), но готова в любое мгновение расколоться надвое (символическое предвосхищение «иконоборческого» жеста Версилова в финале «Подростка»). В «воскресшей» Настасьи Филипповны «вместо сердца был камень, а чувства иссохли и вымерли раз навсегда» (8, 39). «Неудержимая и беспощадная» в своих желаниях, она как бы выпадает из иконографической семантики в мрак и ужас дохристианской, языческой ментальности: не икона, а статуя, не Богородица, а Клеопатра.

К. В. Мочульский упрекал Мышкина в трагедии утопизма, в непонимании искупительной голгофской жертвы, в незнании им падшего человека, для которого навсегда захлопнулись врата первозданного рая, навсегда заказан путь к утраченной невинности.²¹ Мышкин не считает грех естественным состоянием человека, че-

²⁰ Мочульский К. В. Достоевский: Жизнь и творчество // Мочульский К. В. Голь, Соловьев, Достоевский. М., 1995. С. 405.

²¹ Мочульский К. В. Достоевский. С. 406.

ловек для него, как и для Достоевского, «не человек», а нечто большее.

Одну из главных идей Достоевского митрополит Антоний (Храповицкий) видел в возрождении человека через влияние одной воли на другую и описал эту идею в духе «нового» и старого каппадокийства: «...смиряться, любя и познавая людей, человек восходит или возвращается к первоначальному таинственному единству со всеми и, как бы переливая святое (через общение с Богом усвоенное) содержание своей души в душу ближнего, преобразует внутреннюю природу последнего, так что при одном только согласии его воли, тяжкий путь возрождения почти совершен за него, лишь бы он сам не отвечал на это злым упорством и ненавистью».²²

Но дело-то в том, что герои «Идиота» часто отвечают на сострадательную любовь князя «злым упорством и ненавистью». Созерцание рая Божьего и обитающих в нем чистых и блаженных сердцем не есть, как об этом свидетельствует художественная логика «Идиота», достаточный залог спасения. «Совершенно скоро и просто»²³ освободиться от греховной бездны герои не могут, и что еще страшнее, — не хотят.

Св. Иоанн Златоуст, комментируя евангельскую притчу о Сеятеле (Лк. 8, 5—8, 11—15), писал о возможности превращения камня в плодородную почву, дороги — в тучную ниву, об истреблении терний и беспрепятственном росте доброго семени. Если бы это было невозможно, Господь не сеял бы Слово Свое в души людей. Если же изменения происходят не со всеми, то причиной этого не Сеятель, а те, которые не хотят изменяться. Разница между старым и «новым» каппадокийством в том, что последнее как бы не допускает наличия тех, кто не желает измениться.

Достоевский вовсе не сентиментальный Ренан, для которого, по остроумному замечанию митрополита Антония (Храповицкого), «все люди собственно „душки“».²⁴ Нет, ему, как и его герою, ведом мрак человеческой души. Но это «общее правило» мало согласуется у Мышкина с «частным случаем». Это высокое заблуждение высокой души!

На вопрос Евгения Павловича, можно ли считать частным случаем историю с адвокатом, защищавшим естественное право человека, удрученного бедностью, на убийство, Мышкин «с самым убежденным видом» ответил — «нет». И прибавил, что искажение идей и понятий встречается в обществе значительно чаще, чем это принято думать. Недоумение удивленного таким ответом Евгения Павловича понятно: по его мнению, Мышкин не рассмотрел точно такого же искажения идей у Бурдовского и его компании. Но

²² Антоний Храповицкий, митр. Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского // Антоний Храповицкий, митр. Пастырское богословие / Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 278.

²³ Там же. С. 257.

²⁴ Там же. С. 268.

дело-то в том, что для Мышкина «общее правило» утрачивает свою аксиоматичность в каждом частном случае. Человек для него выше и значительнее любого правила. И эта убежденность приносит свои плоды.

Келлер, удивляющийся «швейцарскому» простодушию князя, о котором и в «золотом веке» не слыхано, и вместе с тем его умению видеть человека насквозь, понял самое главное в его отношении к людям: «...вы пощадили человека и рассудили меня по-человечески!» (8, 259). Бурдовский, Ипполит, Келлер, Рогожин хотя бы на миг открывают в лучах сострадательной любви князя лучшее в себе.

И все-таки слишком мало в «Идиоте» избранных, хотя нет «незванных».

Исповедь Ипполита актуализирует важнейшую для всего романа «каппадокийскую» тему таинственной единоприродной сущности людей и таинственного «неисследимого» воздействия одной воли на другую.

Исповедь Ипполита — в ее объективном пафосе, как и поэма «Великий инквизитор» Ивана Карамазова, есть не хула, а хвала Христу. Ибо единственная христианская идея, которую Ипполит знает и чувствует, — идея о «добром семени», брошенном в «почву» человеческой души. Евангельская притча о Сеятеле — сквозная в «объяснении» Ипполита. История «смешного старичка генерала», посвятившего всю жизнь свою «несчастным», и есть его «притча» о добром сеятеле: «Почем вы знаете (...) какое значение будет иметь это приобщение одной личности к другой в судьбах приобщенной личности?.. Тут ведь целая жизнь и бесчисленное множество скрытых от нас разветвлений (...). Бросая ваше семя, бросая вашу „милостыню“, ваше доброе дело в какой бы то ни было форме, вы отдаете часть вашей личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один к другому; еще несколько внимания, и вы вознаграждаетесь уже знанием, самыми неожиданными открытиями, (...) все ваши мысли, все брошенные вами семена, может быть, уже забытые вами, воплотятся и вырастут; получивший от вас передаст другому. И почему вы знаете, какое участие вы будете иметь в будущем разрешении судеб человечества?» (8, 336).

«Исповедь» Ипполита — неопровержимое, «задокументированное» подтверждение того, что «доброе семя», брошенное в его душу «Князем Христом», дало свои всходы. Его исповедь — диалог с князем. Всем другим слушателям он бросает вызов, с Мышкиным он говорит. Все его главные «слова» («мир спасет красота», «смирение есть страшная сила» и др.) он напоминает здесь, откликается на них.

Бунт Ипполита и его логический итог — самоистребление — есть (это он тоже сознает) неминуемое следствие неприятия им правды князя.

Мышкина он воспринимает, как Христа: знает правду его правды, но не любит его, хотя и желает ему довериться. Но эта

готовность довериться и доверять гасится злобно-торжествующей реакцией слушателей двух его исповедей. Если бы в первый раз он получил «прощение и благословение» от своих «братьев», то второй исповеди могло бы не быть. Ипполит страстно желает стать «приобщенной личностью» (в этом скрытый мотив двух его публичных «оголений»: «и мечтал, что все они вдруг растопырят руки, и примут меня в свои объятия, и попросят у меня в чем-то прощения, а я у них — 8, 325), но не находит ответного желания в других.

Как это ни парадоксально, но после Веры Лебедевой, Ипполит духовно самый близкий князю человек; есть между ними нерасторжимая связь: оба они «выкидыши», оба они чужие в «мире сем», оба они заглянули за его пределы, через смерть стали причастниками инобытия. Ипполит прав: у него, как и у Мышкина, нет возраста.

Беда его в том, что он, как Лебедев, как Настасья Филипповна, не верит в воскресшего Христа. Для него он не Спаситель, как для Мышкина. Поэтому так разнится их восприятие картины Гольбейна «Христос во гробе». Вот ее описание в восприятии князя: «Она изображала *Спасителя*, только что снятого со креста (курсив мой. — Г. Е.)» (8, 181); и в восприятии Ипполита: «На картине этой изображен Христос, только что снятый со креста» (8, 338). Если же Христос не воскрес, то смерть торжествует.

8 апреля 1868 года в черновиках к «Идиоту» Достоевский записал: «Князь только *прикоснулся* к их жизни. Но *то*, что бы он мог сделать и предпринять, *то* все умерло с ним (...). Но где только он ни *прикоснулся* — везде он оставил неисследимую черту» (9, 242). Мышкин призван свидетельствовать об Истине, но не воплощать ее в жизнь. Он не строитель, он вестник. Поэтому для «Идиота» не принципиален вопрос о числе обратившихся и обращенных, воскресших и воскресенных. Важно, чтоб не умирала великая идея.

Можно как угодно относиться к Мышкину. Можно называть его «выродком», «жалкой тенью», «холодным бескровным привидением», «чистейшим нулем», «китайским болванчиком», клонящимся то к Аглае, то к Настасье Филипповне, как делал это Л. Шестов.²⁵ Можно прозревать в нем «византийского Христа» и отождествлять с древним азиатским оккультным идолом, как это делал Г. Гессе. Можно, продолжая мысль Г. Гессе, говорить о «жуткой» святости Мышкина, разрушающей с точки зрения западного законничества всякую нормативную этику «в пользу некоего всепрощения, всепрятия».²⁶

²⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше: Философия трагедии // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 235.

²⁶ Гессе Г. «Братья Карамазовы», или Закат Европы // Гессе Г. Письма по кругу. М., 1987. С. 104—105.

Одного только невозможно отрицать: верности героя Достоевского сострадательной и страдательной любви к человеку. Ее с удивительным постоянством он пронес от начала до конца. Ей остался верен в трагической сцене у тела Настасьи Филипповны, о ней свидетельствует в болезни и здравии. Восстанавливает павшего человека только любовь; любовью и собирает вокруг себя Мышкин людей. Где он, там и люди.

Св. Иоанн Златоуст евангельскую заповедь любви, данную Христом апостолам перед самой Его смертью («Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» — Ин. 13, 34—35), истолковывает как абсолютно новую и абсолютно ценную. Отличительным признаком апостольской верности Господу являются не чудеса, которые ученики должны будут совершить по Его смерти, а любовь. Св. Иоанн Златоуст проникновенно замечает: «Правда, чудеса привели (ко Христу. — Г. Е.) вселенную, но это потому, что им предшествовала любовь. Если бы не было любви, не было бы и чудес».²⁷ Божественную заповедь любви как высший закон бытия принял в конце своего пути Степан Трофимович Верховенский: «Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно?» (10, 505).

Князь Мышкин напомнил об идеале, превосходящем своими масштабами текущую, ограниченную, «эвклидову» жизнь человеческую. И столь же неопровержимо подтвердил интуитивные предчувствия людей о возможности иных измерений, иных людей, иных человеческих отношений. Красота мистична, «неисследима», реальна. «Идиот» напомнил об идеале «восполнившегося» Человека, райского коль-Адама, живой мере Красоты и Истины.

²⁷ *Иоанн Златоуст. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения.* М., 1993. Т. 1. С. 484.