

же Т. Манна можно охарактеризовать как свособразное продолжение немецкого «романа воспитания», основы жанра которого были заложены Виландом и Гете, хотя это воспитание и ведет героя Т. Манна к трагической катастрофе, что позволяет воспринимать его роман в известной мере как антитезу «романа воспитания».

И еще одно замечание. Достоевский был эпилептиком. И своего любимого героя — князя Мышкина — князя Христа он наделил своей «священной» болезнью. Но отсюда напрашивается предположение, что, сделав своего героя Адриана Леверкюна жертвой иной — «чертовой», дьяволической болезни, Т. Манн в известной мере противопоставил его тем вдохновенным художникам прошлых веков, которые были больны «священной» болезнью (или преисполнены святости). Достоевский — вслед за Пушкиным и Лермонтовым — считал дар художника родственным дару библейского пророка. Т. Манн же в «Докторе Фаустусе» противопоставляет демоническое и вдохновленное грехом искусство Леверкюна не только гуманистическому искусству создателя 9-й симфонии, но и боговдохновенному, святому искусству Орфея, библейских пророков и христианских вероучителей. Не как носителей «благотворности» христианского вероучения, а как «братьев преступника и сумасшедшего» называет он Леверкюна и других представителей родственного ему культурно-исторического этапа истории культуры и искусства XX в. И, думается, противопоставление «священной» и «дьявольской» болезней, светлого образа художника-пророка и мрачного образа художника-«сатаниста», каким является герой романа «Доктор Фаустус», также входит в сложный контрапункт творческих взаимоотношений Т. Манна и Достоевского.

Завершая изложение выдвигаемой мною параллели между «Жизнью великого грешника» и «Бесами», с одной стороны, и «Доктором Фаустусом» — с другой, остается повторить в заключение, что и «Бесы», и «Доктор Фаустус» рисуют перед нами жизнь двух «нигилистов», а также и роковые последствия их «нигилизма» для них самих, окружающих их людей и всей культурной, семейной и общественной жизни их родины в целом. Их «нигилизм» — по мысли создателей обоих романов — трагическое, угрожающее всем основам человеческой жизни явление. Его основа — потеря веры в «живую жизнь», в Бога, в завещанные человечеству его историей гуманистические ценности и общезначимые, нерушимые моральные нормы. Трагическая мистерия разрушения и гибели этих норм в искусстве и жизни и их горячая, страстная защита Достоевским в XIX и Т. Манном в XX в. — таково живое зерно, объединяющее между собой пафос жизни и творчества этих двух великих представителей русской и немецкой культур, определяющий их особое значение для нас и нашего времени.

И. А. КИРИЛЛОВА

ХРИСТОС В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

«Верую, Господи! помоги моему неверию».

(Мк. 9:24)

Эмоциональные суждения Достоевского о Христе — о красоте Его образа, выражающие любовь к Христу и Его почитание, одновременно свидетельствуют и о глубокой двойственности в постижении образа Христа писателем. Эта двойственность как бы минует личную духовную жизнь писателя, не затрагивая цельности и глубины его почитания Христа, но воплощается со всей силой в художественно гениальном и духовно обреченном образе Князя-Христа, «Идиота».

В сознании Достоевского образ Христа носит характер отвлеченного, идейно определяемого образа. Духовно писатель познает Христа как Бога и Спасителя. «Слова» Достоевского о Христе, редкие до 1849 г., но встречающиеся неоднократно во вторую половину его жизни в письмах, записных тетрадах, в черновиках, в «Дневнике писателя», то возносят Христа как идеал, то славословят Его как Бога. Достоевский как бы не замечает противоречия между этими двумя понятиями, что, по-видимому, указывает на отождествление в его сознании идеального и божественного образа. Конечно, утопический образ Христа в известной мере навеян Евангелием, но Церковь назовет Христа не идеалом человечества, а Совершенным Человеком. Христос-идеал — роковое оскудение и искажение божественного образа, это — понятие-мечта, абстрагирующая образ Христа и лишаящая его реальности, обоснованной в событии Его Воплощения и Рождества. В подготовительных материалах к «Бесам» Достоевский действительно ставит вопрос, мучивший его до конца: «...можно ли верить {...} безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит» — 11, 178). Писатель разделяет «веру-неверие» Фомы Неверующего, трагической фигуры среди апостолов, которому не дана была вера, «уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Когда Христос призвал Фому вложить персты в раны Его, то Фома в ужасе и раскаянии воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). И Достоевский постоянно переходит от сомнения и неверия к вере. Его высказывания о Христе-Боге «корректируют» высказывания о Христе-идеале, колебания разрешаются исповедью веры во Христа. В последней записной тетради (1880—1881 гг.) две записи, однако, указывают

на наличие этого колебания до самого конца: «Все Христовы идеи оспоримы человеческим умом и кажутся невозможными к исполнению (...) Христос ошибался — доказано! (...) лучше я останусь с ошибкой, со Христом», и далее: «...не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнения моя осанна прошла...» (27, 56—57, 86).

Раздвоение образа Христа в сознании Достоевского восходит к двум взаимоисключающим началам: возрастающее сомнение в божественности Христа (потому и увлечение красотой личности Христа как совершенного человека и идеала) и наряду с этим страстная, почти экстазическая вера во Христа. И этот Христос был Богочеловек, «бесконечное чудо» (28, 251). Этого Христа Достоевский знал сердцем и никогда от Него не отказывался, какие бы интеллектуально-эстетические определения ни налагались на это познание. Еще юношей Достоевский писал брату: «Что ты хочешь сказать словом *знать*? Познать (...) Бога, любовью... Это познается сердцем, а не умом (...) Ум — способность материальная... душа же, или дух, живет мыслию, которую нащелпывает ей сердце (...) ум человека, увлекшись в область знаний, действует независимо (...) от сердца. Ежели же цель познания (...) любовь и природа, тут открывается чистое поле *сердцу*...» (28, 53—54).

Эти слова закономерно трактуются в духе романтической идеалистической мысли, но они удивительно точно соответствуют святоотеческому учению о сердце как об органе Богопознания. У В. Лосского читаем: «А сердце (...) есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь (...) Без сердца, средоточия всей деятельности человека — ум бессилён. Без ума — сердце слепо, лишено руководства».¹

Высказывания Достоевского о Христе — это почти всегда афористические утверждения или исповедание веры, излагаемые в полемической, нередко публицистической форме; по ним можно судить о масштабе значения Христа для писателя. Достоевский вообще очень скуп на шпигет о своей личной, духовной жизни, но его чувство к Христу, его восприятие Христа отмечены тем же трепетом пламенной любви и восторга, как слова о Христе чтимого Достоевским преподобного Симеона Нового Богослова: «Христос, став всем для нас, ведением, мудростью, словом, светом, осиянием, подобием, созерцанием, познанием, дает наслаждаться Его благами частью и в настоящей жизни, и любящим Его понимать и слышать в тайне сокрытые от многих неизреченные глаголы».²

В течение 1840-х гг. Достоевский не комментирует воздействия на его веру новых идей и веяний, столь значительных для его мировоззрения в это время. Известно из воспоминаний С. Д. Яновского, что в период близости с В. Г. Белинским и его кружком Достоевский

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 151—152.

² Поучение 3 преподобного Симеона Нового Богослова. Цит. по: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 265.

перестал ходить в церковь, но что после разрыва с Белинским он снова стал подходить к Причастию. Два письма брату Михаилу Михайловичу (1838 и 1840 гг.) отражают раздвоение, начинающееся в религиозном сознании Достоевского в это время. Как религиозное размышление оно сосредоточено на божественном лице, на Боге или на Христе. В 1838 г. Достоевский реагирует еще как верующий, церковный человек. По поводу повести Э. Т. А. Гофмана «Магнетизер» писатель ужасается духовной дерзости «человека, который не знает, что делать ему, играет игрушкой, которая есть — Бог!» (28, 51). В 1840-е гг. он уже сравнивает Христа с Гомером: последний «может быть как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный» (28, 69. Курсив мой. — И. К.). Почитание Христа начинает «размышляться». Воплощение теряет свое уникальное значение и используется как переносной образ. (В «Дневнике писателя» 1873 г., в главе «Старые люди», излагая причины своего расхождения с Белинским, Достоевский характеризует Христа словами «пресветлый лик Богочеловека» (21, 10). Сила чувства Достоевского была в 1840-е гг. не менее сильной, но он тогда не говорил о Богочеловеке Христе.)

Решающими моментами в жизни Достоевского для постижения образа Христа были: традиционно-православное воспитание в детстве, влияние «новохристианства» французских утопистов-социалистов, встреча с народной верой на каторге и последующее «перерождение убеждений». В «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский отметил: «Я происходил из семейства русского и благочестивого (...) Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства» (21, 134). Быт детей в значительной мере определялся богатством церковной жизни и богослужебного круга: регулярным посещением положенных богослужений, хождением по московским храмам и монастырям, ежегодным семейным паломничеством в Троице-Сергиеву лавру. В кремлевских соборах Достоевский знакомился с искусством и духовным богатством старинной русской иконописи. Л. П. Гроссман полагает, что «здесь — корень будущих размышлений Достоевского о новом христианском искусстве».³ Дети учились читать по рассказам из Священного Писания и слушали чтение «Четых Миней» и житийной литературы. По свидетельству А. Г. Достоевской, муж ее никогда не переставал твердить молитву «Все упование, Господи, на Тебя возлагаю...», заученную им в раннем детстве.⁴ Это церковно-катехизисное воспитание озарялось и оживотворялось глубокой верой матери Достоевского, воплощавшей в жизни законы любви и самоотверженности, которые были основой ее веры и которых писатель никогда не забывал.

Нужно лишь догадываться о том, как Достоевский впервые познал Христа — через евхаристическое действие на Литургии, через молитвенный подвиг святых, через иконописный образ. Нет сомнения, что познанный образ Христа глубоко запал Достоевскому в сердце и оставался незабываемым «столпом и утверждением» его духовной жизни.

³ Гроссман Л. П. Путь Достоевского. Л., 1924. С. 35.

⁴ См.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 5—6.

Писатель неоднократно отмечает значение Христа как единственного основания нравственно-этического закона. Мучительное ощущение недопустимости невинного страдания — значительный двигатель в духовном и идейном развитии Достоевского. Еще восьмилетним мальчиком он был потрясен впервые услышанным чтением Книги Иова, и эта ветхозаветная книга никогда не переставала его волновать. Книга Иова в самой острой, обнаженной форме ставила Достоевского перед непостижимым фактом — Сам Бог, вселюбящий и всемогущий, допускает мучительное страдание. В «Идиоте» писатель дает исполненный отчаяния ответ на вопрос о невинном страдании. Невинный, распятый Христос погибает, а изображенный на картине Гольбейна «Мертвый Христос» не воскреснет, и веровавшие в него потеряют веру. Как мог Иов принять свое страдание, не отвергая Бога? Иов — один из ветхозаветных прообразов Христа, восходящего на Голгофу и молящегося «Да будет воля Твоя». Верой и сердцем Достоевский знал, что только во Христе разрешается страшная тайна невинного страдания, умом же он боролся до конца. Вопрос невинного страдания для Достоевского — намного более тяжелое, трагическое искушение веры, чем «доводы противные» науки.

Значение социального гуманизма и утопического христианского социализма для восприятия Достоевским Христа — решающее. Они придают форму и направление идеализму Достоевского, возвращенному на христианских основах. Как и немецкий романтизм и идеалистическая философия, их идеи в его восприятии не противоречили его глубокому религиозному чувству, а, наоборот, способствовали его воплощению в определенную идейно-философскую форму, расходясь, однако, в значительной мере с церковным учением и евангельским откровением. «Новые христиане» — К. А. Сен-Симон, П. Леру, Ф. Р. Ламенэ, Э. Кабэ красноречиво писали о евангельском законе братства и любви, который восстановит человеческое счастье. Ссылки на Евангелие придавали авторитет нравственно-этическому идеализму «новых христиан». Но утопическое учение о человеке⁵ исключало всякое понятие наличия в нем природного греха. Человек рассматривался как «прекрасное», «богоподобное» и «совершенное» существо, по природе своей не знающее зла, и образ евангельского Христа отождествлялся с этим совершенным человеком. «Нравственно очищенное» учение утопистов также своеобразно приобщало образ Христа к их нравственно-политическому мышлению. Христос для них — это воплощение раннего, еще не испорченного церковью христианства.⁶ Его назначение — помочь людям восстановить — на началах братства и всеобщей любви — потерянный рай, Царствие Божие на земле. Если Христос именуется Сыном Божиим, то это не в силу Его Богочеловечества, а как признание Его солидарности с остальными «сынами Божиими», «братьями Христовыми» — угнетенным народом. Образ

⁵ См.: Комарович В. Л. 1) Юность Достоевского // Былое. 1924. № 23. С. 3—43; 2) Мирная гармония Достоевского // Атеней. 1924. Кн. 1—2. С. 112—142; а также: Гроссман Л. П. Путь Достоевского. С. 81—101; Сакулин П. Н. Русская литература и социализм. М., 1924.

⁶ См.: Сен-Симон А. Новое христианство // Собр. соч. М.; Пг., 1923. Т. 1. С. 211—250.

народа смещает Христа как объект почитания и на него переносятся атрибуты Страстей Господних. Народ «распинается», и его «страдания» — предмет восторженной жалости и умиления. А гибель Христа — несчастная случайность, «временное крушение дела земного устройства человечества».⁷

В этот период увлечения Достоевского идеалистической и утопической мыслью образ Христа у него теряет всякую воплощенную конкретность и определяется как «обоготворение любви, кротости и смирения» (24, 192), а в письме к А. Н. Майкову Достоевский пишет: «...деизм нам дал Христа, то есть до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный!» (28, 210). В таких определениях писатель отказывается от Христа-Богочеловека и видит в Нем лишь своеобразного идеального человека, одаренного идеальными, «божественными» качествами добра и нравственной красоты, — понятие близкое несторианскому учению, что человек Иисус был только «обителью божества».⁸

Достоевский возносит Христа как идеал человеческой красоты и нравственного совершенства не из позитивистского убеждения в Его человеческой природе, исключая божественность, а из эмоционально-этического увлечения утопической мечтой Царствия Божия на земле. Страстное человеколюбие Достоевского «узаконивает» образ Христа-идеала и очеловеченного Христа, защитника народа-человечества.⁹ В 1840-е гг. для писателя, готового следовать самым крайним, даже революционным идеям, отождествление образа Христа с нравственно-политическим, освободительным идеалом представлялось как закономерное. Мечта о Царствии Божием на земле для «богоподобного» человечества упраздняет понятие о Богочеловеке-Спасителе, воплотившемся для искупления павшего человека. В утопическом христианстве призывается не человек к обожению, а божественное воспевается как олицетворение человеческого совершенства. Такой образ непосредственно доступен и пленителен своим мечтательным идеализмом, когда сложное учение о двух природах Богочеловека, «единных и неслиянных», кажется отвлеченным, недоступным. Однако образ-идеал, или очеловеченный образ, неизменно приводит к «демифологизированной» фигуре «Жизни Иисуса» Д. Штрауса,¹⁰ а потом и Э. Ренана. Достоевский «искушается» собственным чистым, искренним человеколюбием и перестает различать Христа евангельского и утопического. Ему нужно будет пройти через «сошествие во ад», в Мертвый дом, узнать жестокость природного зла в человеке и необходимое, трагическое искупление через страдание, чтобы прийти к исповеди Христа-Богочеловека и «сомкнуть» познание сердца и увлечение ума. И все же

⁷ Комарович В. Л. Юность Достоевского. С. 7.

⁸ Полный Православный Энциклопедический словарь. М., 1992 (репринт). С. 1631.

⁹ В утопической мысли слова «народ» и «человечество» употребляются без различия смысла, а значение индивидуального человека теряется в понятии идеализированной массы.

¹⁰ В «Дневнике писателя» (1873) Достоевский критикует Д. Штрауса как человека, который «ненавидит Христа и поставил осмеяние и оплевывание христианства целью всей своей жизни» (21, 132), хотя в 1840-е гг. он мог к нему относиться менее отрицательно.

Достоевский никогда прямо не отвергал божественное начало Христа. В преддверии предполагавшейся смертной казни Достоевский обратился к стоящему рядом с ним Н. А. Спешневу со словами «Nous serons avec le Christ» («Мы будем со Христом»),¹¹ исповедуя уже не утопического Христа как идеал, а Христа-Спасителя, обещавшего распятому с Ним «разбойнику благоразумному»: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43).

Известное письмо Достоевского Н. Д. Фонвизиной по выходе с каторги — яркий, показательный пример характерной для него диалектики ума и сердца, колебания между научным неверием и верой в Христа. «Не потому, что вы религиозны, — пишет он своей корреспондентке, — но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как „трава иссохшая“, веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (281, 176).

Это «исповедание веры» Достоевского разбивается на ряд положений, на первый взгляд друг друга взаимоисключающих. Но их порядок следует не логике разума, а последовательности восхождения от мучительной жажды веры, через сомнение, к исповеданию веры в Христа. *Положение первое.* Жажда веры, образ «травы иссохшей» из 102 псалма, ощущение оставленности, безвыходности и безнадежности. Введение в псалом слышит, что это «молитва страждущего, когда он унывает и изливает пред Господом печаль свою», и далее: «Господи! услышь молитву мою, и вопль мой да придет к Тебе». *Положение второе.* Признание в «неверии и сомнении» под влиянием «доводов противных». Достоевский не уточняет, каких, но, судя по ряду более поздних утверждений, что «человек обширнее своей науки» (24, 165), можно полагать, что это доводы научно-позитивистские. Несмотря на силу «доводов противных», Достоевский выступает не как успокоившийся позитивист, а как ищущий, не желающий принять эти доводы. Немедленно за этим следует утверждение, что именно Бог посылает символ веры в Христа. *Положение третье.* Христос определяется человеческими чертами, но исповедуется с трепетом, присущим Богопочитанию

¹¹ Лит. наследство. М., 1956. Т. 63, вып. 3. С. 188 (Записка Ф. Н. Львова).

и тому Образу, совершеннее которого не может быть. *Положение четвертое.* Торжественное утверждение веры в Христа, даже и особенно если Он — «вне истины», — слова, которым предшествует духовное сознание, что Христос действительно постигается не доводами, не наукой, а откровением веры, что Он поистине есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Наблюдается характерная последовательность: каждое отрицательное положение завершается положительным, веру утверждающим признанием.

На каторге Достоевский переживает то, что он называет «перерождением убеждений», — подведение новой основы под его веру 1840-х гг., размытую утопической мечтой. Христос остается центром и началом его веры, но Достоевский о Нем теперь говорит как об основе и «проверке» русской, православной, народной веры. Достоевский так описывает свое обращение: «...каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем» (22, 49). Вместо того чтобы вносить в почитание Христа чуждый ему элемент идеализации человека, писатель теперь открывает солидарность Христа с человеком и в разбойнике видит человека, сотворенного «по образу и подобию Божию». Достоевский усматривает этот «образ Божий» в нравственной сознательности каторжника, молящегося, чтобы Христос помянул его, «яко разбойника», в Царствии Своем. «Я был в каторге и видал преступников, „решеных“ преступников (...) ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего (...) никто из них не считал себя правым в душе своей!» (21, 18—19). Он видит теперь основу веры народной в почитании Христа: «...источник всего — Христос», «...Христа он [народ] знает и носит Его в своем сердце искони (...) Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания» (24, 256; 21, 38), то есть той любовью, которая отдается Богу, солидарному со страданием до конца; любовью отчаянной, ибо Христос есть единственная надежда в безнадежном, бесконечном страдании. Появляется все большее количество «слов» о Христе — более ортодоксального, церковного характера. Достоевский охотно принимает догматическую основу народной веры: «...безграмотный мужик вполне и неизбежно верует в Божие единство (...) что Бог один и нет другого Бога, такого, как Он (...) что Христос, истинный Бог его, родился от Бога Отца и воплотился от Девы Марии» (25, 167). В «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский задает риторический вопрос, отражающий его новое убеждение: «Не в Православии ли одном сохранился божественный лик Христа во всей чистоте?» (21, 59). Тот, кого Достоевский именует «русским Христом», есть Евангельский, церковный образ Христа в преломлении народного почитания.

В послекаторжном периоде творчества Достоевского в той или иной стилистической форме образ Христа прямо или косвенно освещает ключевой аспект идейной концепции каждого романа, а также «Записок из Мертвого дома» и «Записок из подполья». Именно в творчестве своем Достоевский достигает нового синтеза в постижении значения Христа. В романах и «Записках» отражается уже не колебание между

головным и духовным постижением, а глубинное проникновение в духовное значение освещения текста образом Христа, или хриstopодобного лица. Схематически преломление образа Христа в поэтике произведения представляется следующим образом:

1. Образ Христа — Евангельский («Преступление и наказание») или стилизованный (сон Версилова, «Поэма о Великом инквизиторе») вводится во вставном повествовании и имеет основное значение для раскрытия подтекста «духовной мистерии», которой является каждый роман писателя.

2. Образ Христа раскрывается в символически-пророческой перспективе грядущего или чаемого разрешения («Преступление и наказание»: чтение евангельского текста о воскрешении Лазаря — чаяние-знак единственного, открытого Раскольникову пути духовного воскресения — обращения ко Христу во спасение).

3. «Записки из подполья» и «Бесы»: как бы «анофатическая» проверка значения Христа. Изображение ада, который создает человек, исключая Христа из своего сознания и мира.

4. «Идиот»: трагическая проверка, доведенная до последнего предела, возможности спасения через очеловеченного Христа. Раскрытие безвыходности такой надежды в образе «Мертвого Христа» и обезумевшего Мышкина. Образ «князя-Христа» воплощает трагическую истину: что неверие в воплощение и божественность, Христа неизбежно приводит к «Мертвому Христу», который воскреснуть не может. Однако в «Записках из Мертвого дома» имеется картина смерти хриstopодобного образа, которая является залогом иного виденья у Достоевского. Она исполнена той тайны, перед которой находятся пришедшие ко гробу Господню и нашедшие его пустым. Описание смерти каторжника Михайлова — живопись по силе композиции, по яркости зрительных и пластических деталей и иконопись в своем отображении духовной реальности, «обнаружением и показанием скрытого» (св. Иоанн Дамаскин) и исполненности символического значения каждого образа и его поэтики. «Это был еще очень молодой человек (...) высокий, тонкий и чрезвычайно благообразной наружности. Он (...) был до странности молчалив, всегда как-то тихо, как-то спокойно грустный (...) у него были прекрасные глаза...» (4, 140). Описание это можно сравнить с первым иконописно-житийным описанием князя Мышкина: те же благообразие, тихая грусть, прекрасные глаза. Повествование о его смерти — мистерия. Откровение «мира иного» сразу устанавливается озарением преображающего света, того золотого сияния, Света Нетварного, на фоне которого на иконе изображается божественный лик: «...солнце так и пронизывало крепкими косыми лучами зеленые (...) стекла (...) Целый поток их лился на несчастного» (Там же. Курсив мой. — И. К.). Наметив духовную реальность, подлежащую происходившему, автор переходит к описанию медленной агонии страдальца: «...тяжело, долго отходил, несколько часов сряду». Христос на кресте умирал около трех часов. Описание тела Михайлова — это описание снятого с креста тела Христова, как оно описывается в строгой средневековой западной религиозной живописи: «Страшно было смотреть на это длинное-длинное тело, с высохшими

до кости ногами и руками, с опавшим животом, с поднятою грудью, с ребрами, отчетливо рисовавшимися, точно у скелета» (Там же). Это описание близко к изображению тела Христа у Гольбейна, но тут умершее тело как бы освящается оставшимся на нем деревянным натальным крестом, а его кенотическое истощение — кандалами. Кроме того, тело Михайлова не замуровано закрытой крышкой тесного гроба, как на картине Гольбейна. Вокруг него простор, где «дух дышит». Признание тайны смерти отмечается растущей молчаливой собранностью окружающих. Нарушение тишины небрежным отношением врача только выделяет красоту «последнего действия», или «картины». Арестанты по очереди подходят, ритуальными жестами подчеркивая тайну и торжественность происходящего. Действие, производимое «костенеющим телом» на окружающих, свидетельствует об обетовании воскресения. Это не труп, а тело, чреватое преображением: «...вошел караульный (...) Он подходил, всё более и более замедляя шаги, с недоумением посматривая на затихших и со всех сторон сурово глядевших (...) арестантов (...) он вдруг (...) снял каску, чего вовсе не требовалось, и широко перекрестился». И образ Богородицы, стоящей у подножья креста, просвечивает в последних словах картины, сказанных арестантом: «Тоже ведь мать была!» (4, 141). В образе Михайлова Достоевский мгновенно достигает того истинного уподобления Христу, которое трагически недостижимо в образе князя Мышкина. Смерть Михайлова — для Достоевского-художника залог веры, что Христос *есть* Спаситель и что «источник жизни (...) и заключается в трех словах: *слово плоть бысть...*» (11, 179).