

**АНТИИКОНА У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО:  
ОТ ИКОНОБОРЧЕСТВА К БЕСОВСТВУ**

В статье рассматривается феномен антииконы в творчестве Ф. М. Достоевского в аспекте общей проблемы русской духовности и концепции человекобога.

**Ключевые слова:** Ф. М. Достоевский; проблема духовности; антиикона; человекобог.

Мы обратимся к феномену антииконы и рассмотрим его в аспекте общей проблемы русской духовности как наиболее репрезентативный для концепции человекобога у Ф. М. Достоевского.

«Я мучаюсь из-за Бога всю жизнь» — это признание Кириллова в «Бесах» весьма показательно. Известно о существовании метафизической разницы между Богочеловеком и человекобогом. Как свидетельствует христианская сотериология, боговоплощение является залогом реального спасения каждого и предполагает прохождение индивидуума через испытание в земной ипостаси. Но всегда ли возможно выйти из этого испытания с честью?

Л. В. Жаравина, раскрывая значение христианской диалектики для литературоведа, приводит две характеристики эпохи 60-х гг. XIX в. с их нигилизмом, материализмом и атеизмом, данные выдающимися деятелями русской церкви. Первая принадлежит прот. Г. В. Флоровскому: «Всего менее то была “трезвая” эпоха. То было именно нетрезвое время, время увлечений, время припадочное и одержимое» [Флоровский, 1983, 286]. А вот что пишет о том же периоде и его главном деятеле, Н. Г. Чернышевском, прот. В. В. Зеньковский: «Он [Чернышевский] является прежде всего одним из виднейших представителей русского секуляризма, стремящегося заместить религиозное мировоззрение, сохранив, однако, все ценности, открывшиеся миру в христианстве» [Зеньковский, 147].

«Казалось бы, два совершенно противоположных подхода, две противоположенные оценки одного и того же явления, — пишет Л. В. Жаравина, — но обе истинны, обе верны. Пафос Г. В. Флоровского — показать, насколько человечество отошло от Бога, насколько укрепилось в своей порочности. Задача В. В. Зеньковского — выявить то, что еще указывает на сохранение образа Божия в человеческой душе» [Жаравина, 26]. Достоевский как мыслитель-психолог

обратился к самой сущности личности, стремясь раскрыть в ней элементы Божьего начала. Однако основной акцент все-таки сделан на том, что ни один из его героев (включая и князя Мышкина, если принять во внимание финал романа) не смог достичь идеала, в лучшем случае показан в движении к нему, как Алеша Карамазов. «Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души!» — убежден Ракитин, и это убеждение как нельзя лучше раскрывает пагубную глубину человеческого самообольщения [см.: Достоевский, XIV, 76]. Можно ли достичь совершенства без Бога? Можно ли прийти к «свободе, к равенству, братству» (как на то уповаet герой), т. е. к любви, собственному совершенству и совершенству окружающей действительности, личным путем? Писатель дает свои ответы на эти мучившие и самого его вопросы. Как справедливо отметил А. Л. Панищев, оба понятия — Богочеловек и человекобог — «принципиально важны как для христианского богословия, так и для самой русской философии» [Панищев, 63].

Важнейшие формы атеизма выявлены Достоевским как в нравственно-философском, так и в богословском аспектах. Идея человекобога так или иначе зиждется на богоборчестве, которое в истории догматического христианства принимало разные формы, и в частности форму и к о н о б о р ч е с т в а, что широко известно в истории как Иконоборческое восстание 1566 г., начавшее Нидерландскую буржуазную революцию, а также как социально-политическое и религиозное движение VIII—IX вв. в Византии и на всей территории ее влияния [СЭС, 487; Roberts, 63—67].

Напомним хорошо известный эпизод из заграничной жизни Достоевского, описанный в воспоминаниях его жены, Анны Григорьевны. Это было посещение в 1867 г. картинной галереи в Базеле. На полотне Гольбейна, о котором Достоевскому много рассказывали, был изображен снятый с креста Христос, претерпевший нечеловеческие муки. Не в силах вынести подобное мучительное зрелище, Анна Григорьевна ушла в другой зал. «Но мой муж, — пишет она, — похоже, был подавлен. <...> Когда я минут через двадцать вернулась, он еще был там, на том же самом месте как прикованный. Его лицо приобретало то самое выражение ужаса, которое, как я уже знала, слишком часто предвещало эпилептический припадок. <...> Он понемногу успокоился, но когда мы уходили из музея, настоял, чтобы мы вернулись и еще раз взглянули на картину» [Достоевская, 165]. Это посещение, как известно, воспроизведено в романе «Идиот», и настроения князя Мышкина можно считать аналогичными переживаниям самого автора.

Напомним: на копии полотна Гольбейна, которая оказалась в доме Рогожина, князь увидел труп измученного человека, вид которого породил вопрос:

Если такой точно труп... видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за ним и стоявшие у креста, все веровавшие в него и обожавшие его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: «Талифа куми», — и девица вста-

ла, «Лазарь, гряди вон», — и вышел умерший? Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немощного зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хотя и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа! Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено, и передается вам невольно. Эти люди, окружающие умершего, которых тут нет на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования. Они должны были разойтись в ужаснейшем страхе, хотя и уносили каждый в себе громадную мысль, которая уже никогда не могла быть из них исторгнута. И если б этот самый учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы сам он взшел на крест и так ли бы умер, как теперь? [Достоевский, VIII, 339].

Подобные мысли, неотвязно преследовавшие Мышкина, довели его до состояния, близкого к сумасшествию. Но неопита или человека, терзающегося сомнениями в реальности бытия Божия, они напрямую приведут к отрицанию Богочеловека. Не будем забывать, что сама действительность второй половины XIX в. толкала человека на соперничество с Творцом, вводя в заблуждение идеями сциентизма и философией прогресса, трактовавшими зло как необходимое звено вселенского благополучия. О пагубном воздействии данного художественного полотна на состояние героев и самого автора написано достаточно много. Мы лишь хотим подчеркнуть: картина Гольбейна — своеобразная антиикона.

«Отличительная черта Нового Завета есть то, что в нем слово неотделимо от образа, — пишет Л. А. Успенский. — Апостолы видели своими телесными глазами то, что в Ветхом Завете было лишь предображено в символах» [Успенский, 28—29]. Для верующего человека икона и есть телесный образ Христа, Его недремлющее око, посредством которого Бог обзревает мир. Но если иконопись дает изображение Бога Живаго, то холст Гольбейна говорит о торжестве смерти. Не животворящий образ воплощенного Спасителя, который непостижимым способом доносит до нас иконописец, но разлагающийся труп, вырисованный во всех деталях и ужасающих подробностях, вызывающий в лучшем случае брезгливость.

Т. А. Касаткиной принадлежит интересное и тонкое замечание о том, что все пять великих романов Достоевского венчает словесная икона. «Преступление и наказание» заканчивается иконой Богоматери «Споручница грешных», «Идиот» — «Положением во гроб», «Бесы» — воспроизведением сюжета «Жен-мироносиц», финал «Подростка» напоминает сюжет иконы «Евангелист Иоанн, диктующий ученику», а «Братья Карамазовы» — «Причащение апостолов» [см.: Касаткина, 302]. Добавим, что князь Мышкин хотел описать сестрам Епанчиным картину Г. Фриса «Усекновение главы Иоанна Крестителя», явно ориентированную на иконописный оригинал [см.: Достоевский, VIII, 55]. Разумеется, речь идет не об абсолютном тождестве вербального и изобразительного

типов образности (оно в принципе невозможно), а о совпадении на смысловом уровне, на уровне идеи. В таком случае, как мы отмечали, картина Гольбейна противостоит иконописным изображениям как символ богоотрицания и богоборчества, играющий на руку приверженцам идеи человекобога.

О Гольбейне написано достаточно много в литературоведении. Но это плотно, на наш взгляд, только начинает ряд живописных изображений, попадающих под определение «антииконы». У Гольбейна «Бог умер», а на картине Клода Лоррена «Асис и Галатея» («Золотой век») показана счастливая жизнь человечества до Богоявления, т. е. состояние людей, еще не знавших истинного Спасителя. Вот как об этом рассказывает своему сыну Аркадию Версиров: «Здесь был земной рай человечества. <...> О, тут жили прекрасные люди! <...> Солнце обливало их теплом и светом. <...> Чудный сон, высокое заблуждение человечества!» [Достоевский, XIII, 375].

И далее уже словесно рисуется иная картина в продолжение первой: люди прогнали даже своих языческих олимпийских богов; «остались одни, как желали; великая прежде идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил, как то величавое зовущее солнце в картине Клода Лоррена». Наступил последний день человечества. И все сразу вдруг поняли, что остались совершенно одинокими, ощутив внезапно свое «великое сиротство» [Там же, 378].

Бог уже не взирал на этот мир из Своего «окна», и, расставшись с Богом, люди расстались с бессмертием. Мысль о земной любви заменила мысль о загробной встрече. В людских сердцах прочно поселились страх, трепет, чувство небытия. От иконоборчества до откровенного бесовства дистанция, как видим, невелика.

Сон Версирова, навеянный живописным полотном, а точнее, антииконой — грустный и тревожный, о будущем человечества, которое может сбыться, но может и не сбыться. Сон же Раскольников рисует неслыханное бедствие, уже реально готовое обрушиться на Европу:

Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Лица, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина... не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. <...> Начались пожары, начался голод. Все и все погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше» [Там же, VI, 419—420].

До порождения касты Богочеловеков оставался один шаг. На вопрос, почему все-таки трихины, а не бесы, Б. С. Кондратьев отвечает так: «Трихины — существа такие же мифологические, как и бесы. Только трихины (как микробы) — это “бесы” новой мифологии, основанной на науке и естествознании, это

как бы материалистическое научное зло» [Кондратьев, 208]. Но суть явления, разумеется, от такой разницы не меняется.

И Раскольников, и Иван Карамазов, и Кириллов, и Ставрогин находятся во власти дьявольской гордыни, которая тешит их самолюбие уверенностью в собственной безнаказанности, иллюзией того, что человек окажется способным на большее, если избавится от необходимости уповать на Бога. «Человекобог, в отличие от Богочеловека, достигает богоподобности на основе самопознания независимо от образа Христа. Безусловно, Богочеловек, понимаемый как Христос, извечно пребывает в совершенстве, ибо единосущ вечному Отцу. Человекобог же создан и становится совершенным во времени, причем приобщаясь не непосредственно к образу Божию, а приобщаясь через свое имманентное содержание к тем образам, которые возникают не на основе религиозных чувств, а на основе собственных представлений. Качество таких представлений обуславливается не идеей Бога, а индивидуальными переживаниями самого человека. Тем самым человек обретает спасение во времени не от Бога, а от себя самого» [Панищев, 69].

Казалось бы, в идее человекобога есть некая «правда», поскольку традиционное христианство не отвергает персональной активности и самопознания как пути к спасению, о чем, в частности, писал Г. Флоровский: «Бог мог единым повелением изгнать смерть из мира. <...> В таком прощении сказалось бы могущество повелевшего, но человек стал бы только тем, чем был Адам, и благодать была бы подана ему снова извне. Не была бы тогда исключена случайность нового грехопадения» [Флоровский, 2003, 71]. Поэтому подвиг веры изначально задан человеку, и человеческой «правде» противопоставляет Достоевский Истину Христа. Таким образом, Достоевский включает идею человекобога в контекст проблемы о приобщении личности к идеалу, соизмеримому с Высшим Совершенством, а не с мелочным суетным амбициозным «я».

«Кстати, Шатов уверяет, что если в России бунт начнется, то непременно начать с атеизма. Может, и правда», — внушает Ставрогину Петр Степанович и приводит «веское» доказательство: «Один седой бурбон капитан сидел, сидел, все молчал, ни слова не говорил, вдруг становится посреди комнаты и, знаете, громко так, как бы сам с собой: “Если Бога нет, то какой же я после этого капитан?” Взял фуражку, развел руки и вышел» [Достоевский, X, 180].

Разумеется, среди отчаявшихся и стремящихся вернуть «билет» Творцу есть жертвы, которым можно сострадать хотя бы потому, что они, подобно Раскольникову, страдают сами и готовы пожертвовать своим благополучием ради ближних. Тем не менее к ним, как и к остальным персонажам (кроме старца Зосимы, единственного утвердившегося в Боге как личность), можно обратиться с упреком: неужели ты себя, земного и греховного, «взамен Христа предложить желаешь»?

Самым опасным в позиции человекобога является нравственный релятивизм, постоянные метания между Спасителем и бесом, при полном незнании того, на чьей же стороне герой окажется в конечном счете. Именно в такой неопределенности теряется ясное понимание добра и зла, а «само понятие нравственного принимает относительный характер, адаптируется к повседневной

действительности и выполняет роль ширмы, за которой таится неустроенность человеческого существа» [Панищев, 69]. Ложную духовность подобных «исканий» хорошо понимали богословы: «Понятие, не имеющее цены само по себе, приобретает условную ценность чрез свою связь со схематизируемыми им переживаниями...» [Флоренский, 449].

Индивид, для которого нормы морали весьма условны, открывает дорогу вольной манипуляции высшими ценностями, знание которых заложено в человеческой природе априорно, и сам теряет свое «я» в паутине неразрешимых противоречий, что и было отмечено Достоевским: «Лгущий самому себе и собственную ложь слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а стало быть, входит в неуважение и к себе и к другим. <...> Лгущий самому себе прежде всего и обидеться может», — внушает собравшимся Зосима. Далее следуют рассуждения Зосимы о том, что «обидеться иногда очень приятно» [Достоевский, XIV, 41], хотя человек прекрасно знает, что никто его не обижал. Указание на состояние обиды как источника богоборчества, а затем и человеконенавистничества чрезвычайно важно для понимания сути претензий самовозгордившейся личности потому, что в итоге идея человекобога оказывается лишь бунтом индивидуума против собственной гордыни, следствием его греховного существования. И эту порочную слабость натуры и используют те, кто считает себя вправе вершить судьбы мира. «О, мы разрешим им и грех... и они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволили грешить. <...> Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть», — говорит Великий Инквизитор [Там же, 236]. В этом бунте человек, вообразивший себя человекобогом, всегда проигрывает, т. е. теряет всякие надежды на спасение, находя лишь смерть. Бремя вечности тяжело для него, привыкшего жить по ограниченным временным законам мира сего. Отсюда жесткие перечисления Верховенского, почерпнутые из наблюдений над жизнью современной России: «учитель, смеющийся с детьми над их богом и над их колыбелью... адвокат, защищающий образованного убийцу, присяжные, оправдавшие преступника, школьники, убивающие мужика, чтобы испытать сильные ощущения. <...> Все они “наши”, и всех легко опутать “готовыми идейками”. Почва же подготовлена: “Народ пьян, матери пьяны, дети пьяны. Церкви пусты...”» [Там же, 324].

Однако, по Достоевскому, Бог все же спасет Россию — и исцелятся бесноватые, ибо, как ни развращен народ, он все же знает, что на нем лежит «его смрадный грех» и окончательный ответ придется держать перед Всевышним. Вспомним преисполненное страданием отчаяние Мити Карамазова: «Господи, истай человек в молитве! Как я буду там под землей без Бога? Врет Раkitин: если Бога с земли изгонят, мы под землей его сретим! <...> Да здравствует Бог и его радость! Люблю Его!» [Там же, XV, 31].

Поэтому не простой случайностью является обращение Достоевского в начале романа «Братья Карамазовы» к образу старца Зосимы, с которым пребывает Алеша и от которого уходит, планируя и надеясь все же вернуться к нему, пусть даже в последние минуты жизни старца. По мнению исследователя, именно в старце Зосиме и проявляется главное отличие Богочеловека от человекобога:

«Богочеловек всегда пребывает в Боге и приобретает спасение лишь от Него, ибо Он — Творец» [Панищев, 70]. Об этом же свидетельствуют и строки романа: «Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собой до того, чтобы мог наконец достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли» [Достоевский, XIV, 26]. «Антропология Достоевского, — утверждал В. В. Зеньковский, — касается последних глубин человеческого духа, вскрывает непобедимую силу этического начала в человеке, но и помутнение человеческого сердца, в силу чего прямой путь к добру закрыт. Свобода вобрала в себя “семя смерти”, в глубине души, замутненной грехом, завелся смрад и грех, — но сила добра продолжает жить в человеке. Лишь через страдания и часто через преступление освобождается человек от соблазнов зла и вновь обращается к Богу. Оттого и говорит Алеша о старце Зосиме: “в его сердце тайна обновления для всех, — та мощь, которая наконец установит правду на земле...” » [Зеньковский, 235]. «Остаться со Христом, нежели с истиной» [Достоевский, XXVIII, 176] означает встать на путь спасения, т. е. на путь освобождения от законов физического мира и приобщения к высшей благодати, которая не нуждается в каких-либо рационалистических доказательствах.

---

*Достоевская А. Г.* Дневник. 1967 год. М., 1923.

*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. Л., 1972—1990.

*Жаравина Л. В.* Проблема религиозности писателя в методологическом аспекте // Литература и культура в контексте христианства : материалы IV Междунар. науч. конф. Ульяновск, 2005. С. 17—27.

*Зеньковский В. В.* История русской философии : в 2 т. Т. 1, ч. 2. Л., 1991.

*Зыховская Н. Л.* Символ // Достоевский: эстетика и поэтика : словарь-справочник / под ред. Г. К. Щенникова. Челябинск, 1997.

*Касаткина Т. А.* О творящей природе слова: онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004.

*Кондратьев Б. С.* Сны в художественной системе Ф. М. Достоевского: мифологический аспект. Арзамас, 2001.

*Панищев А. Л.* Богочеловек на пути к Богу и человекобог на пути к человеку в философско-религиозных воззрениях Ф. М. Достоевского // Проблемы славистики. [Луцк]. 2006. № 4. С. 62—70.

*Советский энциклопедический словарь (СЭС).* М., 1980.

*Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. М., 1996.

*Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 2003.

*Флоровский Г.* Восточные Отцы церкви. М., 2003.

*Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1983. Репринт. изд. 1937 г.

*Roberts J. M.* Pustrowana historia świata. T. I4 : Kształtowanie się wielkich cywilizacji. Z oryginału przełożył M. Stopa. Warszawa, 1999.

*Статья поступила в редакцию 21.04.2010 г.*