

ПОНЯТИЕ «ПРЕЛЕСТИ» В ЭСТЕТИКЕ Ф.ДОСТОЕВСКОГО (на материале романа «Братья Карамазовы»).

Несмотря на то, что произведения Ф.М.Достоевского содержат в себе величайшие прозрения относительно коллизий XX века, он остается в этом веке одним из самых непонятых мыслителей. Правда, современный читатель, будучи в значительной степени политизированным, рассмотрел некоторые предостережения писателя, которые касались политического беснования первой половины завершающегося столетия. Но более глубокий, пророческий пласт творчества Достоевского, а именно его духовные предостережения, остаются большей частью незамеченными.

С позиции же влиятельного в современной культурологии панэстетизма, квинтэссенцией творчества мыслителя являются его слова о том, что красота спасет мир. Многократно цитируемые в работах, посвященных Достоевскому и его произведениям, эти слова заняли место, непропорциональное их действительному значению, поскольку вопрос о спасении, как и вопрос о красоте по сути находится за пределами текстов писателя. Если западные писатели Нового времени, будь то просветители, романтики или реалисты, в большинстве своем глубоко убеждены в своей особой по отношению к человечеству миссии (как и спасительной миссии искусства вообще), то для Федора Михайловича вопрос о спасении – это вопрос религии, а не искусства.

Внимание писателя сконцентрировано на рассмотрении тех путей человека и человечества, которые лишь выдаются за спасительные, являясь в действительности самоубийственными и для личности, и для общества. Буквально «прощупывает» Достоевский мысли и чувства, ведущие в погибель дорогой самых благих намерений и «возвышенных» переживаний. Этот микроуровневый анализ обусловлен основным предметом интереса мыслителя: не откровенное зло, не явное уродство, не открытая ненависть исследуются им прежде всего, а зло, выдающее себя за добро, преукрашенное уродство, прячущаяся за масками любви ненависть. Писатель дает возможность своему персонажу увлечь читателя оригинальностью мысли, силой убедительности, пафосом человеколюбия... Отсюда проистекают по меньшей мере два основных заблуждения в оценке взглядов Федора Михайловича. Первое заблуждение связано с отождествлением взглядов

героя и самого автора. Второе основывается на определенном понимании «диалогизма» мыслителя.

С «легкой руки» М.М.Бахтина «диалогизм» Достоевского в современной постмарксистской культурологии принял явно релятивистскую окраску: чем больше различных «правд», тем полноценнее диалог, и смысл диалога лежит не вне его, а в нем самом. Тогда как для писателя диалог не самоценен. Смысл

С. 138

«диалогизма» писателя, с нашей точки зрения, заключается в том, чтобы дать **каждому** герою возможность высказаться как можно более полно. Прежде всего, это относится к тем героям, заблуждения которых писатель считает наиболее опасными в силу их особого воздействия на людей. Именно поэтому в романах Достоевского так много длинных монологов. Если же дать человеку возможность **выговориться**, то можно надеяться на то, что он **проговорится**, что он скажет нечто, сокрытое в нем даже от него самого. При этом «проговаривается» герой не только словами, но и поступками, чувствами, отношениями... Вот к этому моменту и подводит нас писатель. Чары увлекшей нас идеи рассеиваются, величественное здание оригинальной теории оседает, глубокое «прозрение» на наших глазах начинает «оплывать» как воск от огня, терять свои прелестные очертания, разлагаться... И наконец, нашему взору являются непомерная гордыня, ненависть, немощь и уродство.

Эта черта творчества Федора Михайловича практически не исследована, но, наверное, именно о ее наличии говорит В.Кантор: «Достоевский всегда очень четко определял и обособлял свою позицию от позиций своих героев. Писатель прекрасно понимал, что совпадение по частным вопросам вовсе не означает глубинной близости позиций, напротив, ЧАСТЬ правды, КАК БЫ правда враждебны правде подлинной» (Кантор В.К. «Братья Карамазовы» Ф.Достоевского. – М., 1983. – С. 49).

Вопрос заключается в том, как назвать эту «как бы правду», «как бы красоту», это «как бы добро», обозначив существеннейшую характеристику метода писателя. В пределах философии, культурологии и эстетики мы не найдем соответствующей категории. Но в старославянском языке и в связанном с ним православной духовной традиции, есть понятие, прекрасно выражающее искомый смысл. Это понятие ПРЕЛЕСТИ.

Что же означает само слово «прелесть»? Вл. Даль дает следующие пояснения: прелесть – это то, что обольщает в высшей мере. Далее перечисляются такие значения: мана, морок, обман, соблазн, свращение от злого духа, хитрость, коварство, лукавство, обман. И последний синонимический ряд: красота, пригожесть, миловидность, изящество...

Таким образом, Далем выделяется, прежде всего, существеннейший смысл слова, затем предлагаются разные аспекты сущности слова, и лишь в последнюю очередь называются те значения, которые по мере приближения к современной культуре становятся все более и более употребимыми, постепенно вытесняя из языка первоначальный смысл слова прелесть. (Современное положительное значение появляется у слова лишь к концу ХУШ века). Исконный же смысл не только утрачен в обиходе светской культуры, но и, по словам отца Серафима Роуза, совершенно неизвестен протестанско-католическому миру (О.Серафим Роуз. Православие и религия будущего. – М., 1991. – С.150.), а, следовательно, и тем интеллектуальным традициям, которые выросли на его почве. Парадоксальность этого факта (а точнее говоря, его закономерность) заключается в том, что именно западный тип рациональности, гордящийся своими утонченными рефлексиями и богатейшим категориальным аппаратом философствования, совершенно не рефлектирует по поводу того духовного феномена, который в православной аскетике именуется **прелестью**.

Возникает, однако, вопрос: насколько уместно это важное понятие православной аскетики использовать за ее пределами? На этот вопрос надо искать ответ у тех, для кого православная аскетика представляет собой не определенную совокупность понятий и принципов, а составляет живую ткань их

С. 139

жизни. Один из подвижников Церкви, живший в XIX веке, святитель Игнатий Брянчанинов определяет понятие **прелести** в нескольких смыслах, на нескольких уровнях. Прежде всего свт. Игнатий говорит о прельщении в узком смысле как о желании и стремлении «видеть духовные видения умом, неочищенным от страстей» и наслаждаться божественными ощущениями сердцем, «когда оно для них еще вовсе неспособно». (Еп. Игнатий Брянчанинов. СПб. – Т.1. – С. 144) Здесь речь идет о тех формах прелести, которым бывают подвержены не обычные светские люди, а подвижники, стремящиеся возбудить в сердце своем любовь к Богу, но пренебрегающие покаянием, не имеющие «сердца сокрушенного и смиренного». Далее святитель Игнатий дает расширительное определение прелести как состояния всякого человека (а не только аскета): «Всякий, не имеющий сокрушенного духа, признающий за собой какие бы то ни было достоинства и заслуги, всякий, не держащийся неуклонно учения Православной Церкви, но о каком-либо предании размышляющий произвольно по своему усмотрению, или учению инославному, находится в этой прелести». И добавляет: «Степенью уклонения и упорства в уклонении определяется степень прелести». (Там же. – С.148).

Поскольку состояниям прелести разной степени подвержен всякий человек, поскольку вся новейшая культура пронизана духом прелести, постольку в данной работе мы употребляем это понятие во втором, расширительном значении, не касаясь (и не имея права касаться) высших аскетических «аспектов» понятия.

Подобно тому, как человеческая душа ощущает бремя греха, страдают в этом мире тления и слова, погребенные под тяжестью враждебных им смыслов и преукрашенные надгробиями человеческого тщеславия. И одно дело, когда введение в определенный контекст понятия служит искажению его исконного смысла, как это произошло с понятиями гордости, просвещения, духовной нищеты, духовности и т.п., а другое – когда обращение к понятию служит как раз очищению слова от наростов чуждых ему значений.

Итак, о какой же «как бы правде», глубоко враждебной правде подлинной, говорит Федор Михайлович в своем последнем, итоговом романе «Братья Карамазовы»?

Возможно, что некоторые из идей, исследуемых мыслителем в этом романе, прельстили в тяжелый период духовного кризиса, вызванного смертью сына, ум и душу самого Достоевского. Возможно, что роман «Братья Карамазовы» был результатом преодоления состояния прелести после посещения Федором Михайловичем Оптиной пустыни. Но как бы то ни было, писатель выбирает предметом своего пристальнейшего внимания идеи, оказавшие огромное влияние не только на людей его времени, но и в еще большей степени на людей, живущих в XX веке. И оттого, поймет ли сегодня человек в высшей степени обольщающую сущность этих идей, зависит, перейдет ли их разрушающее влияние и на век XXI.

Одним из носителей прельщающей идеи (или даже теории) является в романе Иван Карамазов. Излагая младшему брату (Алеше) свою позицию, Иван несколько раз говорит о том, что он не принимает будущего блаженства, построенного хотя бы на одной слезинке ребенка. Эти слова широко цитируются в публицистической литературе, обыгрываются в литературе художественной и философской. Смысл приведенной фразы пытаются, как правило, свести к критике той социальной практики, которая домогается определенных целей любыми средствами, подразумевая, в частности, практику большевизма. Но если

С. 140

мы рассмотрим контекст вышеприведенного выражения, а также примем во внимание разоблачающий прелесть метод Достоевского, то нам раскроется совсем иной смысл.

Прежде всего, слова о слезинке ребенка звучат в контексте (или на фоне) приводимых Иваном примеров из его большой коллекции, собираемой им на основе **печатных** источников.

Что же это за коллекция? Дело в том, что Иван коллекционирует... детские страдания. Он выбирает из различных документальных материалов случаи чудовищной жестокости взрослых по отношению к детям. Когда он приводит Алеше эти жуткие примеры, буквально оглушая впечатлительного слушателя, то как бы готовит почву, на которой собирается построить свою теорию.

Читатель оглушен не меньше Алеши, и он пока что скорее всего не заметил то, что Иван не рассказывает ни единого случая о страданиях знакомых ему, «ближних» детей, т.е. о тех страданиях, которые он разделил в жизни, а не в воображении. Во всем тексте романа мы не найдем ни единого случая, не единого намека на то, что Иван страдает и пытается помочь какому-то конкретному ребенку. Когда же мы вспомним эту «странность», то нам придет на память признание Ивана, с которого начинается его монолог: ближних любить невозможно, разве что дальних... Он это говорит, имея в виду взрослых людей. О детях же он говорит наоборот: деток любить можно всяких, даже некрасивых и больных. Но где в его жизни эти некрасивые и больные дети? А где красивые? Их нет.

Зачем же Ивану его коллекция?

Напрасно думают, что монолог о «слезинке ребенка» является упреком социальным экспериментаторам XX века. Напротив, коллекция Ивана представляет собой богоборческий счет. А ведь именно богоборческий счет лежал в основе всех страшных экспериментов построения царства всеобщего блаженства на земле.

Иван совершает чудовищную подмену смыслов: Богу, пришедшему в этот ужасный мир мучений и перенесшему ради человеческого спасения тяжелейшее из всех страданий; Богу, вызволившему человека из тьмы и смерти, в которые человек низвергся по своей свободной воле, Иван бросает обвинение в том, что Он, якобы, строит свое Царство на детских слезах. Таким образом, первый тезис Ивана Карамазова («ближнего любить невозможно») завершается словами, сказанными от имени Великого Инквизитора Христу: «... не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!» и словами самого Ивана: « От высшей гармонии совершенно отказываюсь». Здесь писатель апофатически (в отрицательной форме) утверждает взаимосвязь противоположных по смыслу заповедей («Возлюби Бога... и возлюби ближнего как самого себя»). Не потому ли Иван не любит ближних, что не знает и не хочет знать Бога? Не потому ли он не принимает Христа, что сердцу его отраднее ненависть?

Но что представляет собой чувство Ивана по отношению к детям? Сам он говорит об этом чувстве так: «Я УЖАСНО люблю детей» (выделено нами – М.С.). И тут же приводит возникшую у него в сознании ассоциацию (ту самую оговорку, о которой говорилось выше). Он вспоминает одного разбойника, загубившего многие жизни, но до странности привязанного к детям. Эта поясняющая ассоциация дает основание задать вопрос: а разве у Ивана не наблюдается подобное сочетание любви к детям и ненависти ко взрослым? И разве не теория Ивана послужила оправданием и своего рода поощрением преступному плану Смердякова?

Любовь к детям и ненависть ко взрослым... За таким парадоксальным сочетанием скрывается особая ценностная градация времен, в которой одно лишь

С. 141

будущее имеет смысл. Как здесь не вспомнить противоположное, христианское определение самого главного времени (и самого главного человека), которое по-своему формулирует Н.С.Лесков в сказке «Час воли Божией».

Царь из этой сказки посылает гонцов во все концы света узнать ответы на три важнейших вопроса: какое время самое важное, какое дело самое нужное, какой человек самый главный. Одному из гонцов удастся найти ответы: самое главное время для человека - **НАСТОЯЩЕЕ**, потому что только в настоящем мы вольны что-то сделать; самое главное дело – добро, а самый главный человек – **ТОТ**, кому **СЕЙЧАС** это **ДОБРО** делаешь. (См.: Лесков Н.С. Собр.соч. в 12 тт.-М., 1989. – Т.11. С.24.)

Из приведенного примера ориентации на время настоящее вытекает и определение «главного» человека. Тот, кто оказался «ближним» в настоящий момент (независимо от того, является ли он взрослым или ребенком, эллином или иудеем...), и есть самый главный.

Идея же созидания прекрасного будущего на почве до основания разрушенного настоящего очень тесно связана с культом детских страданий. И здесь раскрывается вторая причина, побуждающая Ивана Карамазова в течение многих лет собирать наиболее ужасные случаи, произошедшие с детьми. **Детские страдания в этом культе будущего выполняют роль жертвоприношений на алтарь ненависти.** Чем страшнее жертвоприношение, тем сильнее энергия ненависти, тем мощнее разрушительная сила, предающая забвению прошлое, уничтожающая настоящее во имя неведомого, но почему-то обязательно прекрасного будущего.

Дойдя логикой своей мысли до утверждения необходимости уничтожения прошлого и настоящего во имя будущего, Иван, вдруг,

испуганно останавливается. Все дело в том, что и он, Иван – это тоже часть прошлого-настоящего, подпадающего в развернутой им системе идей под безжалостное и абсолютное уничтожение. И тут он отступает: «Я не хочу лечь гноем в основу будущего благоденствия».

На наших глазах безжалостный тиран, мечтающий о лаврах Великого Инквизитора превращается в безответственного ребенка. Логику подобного превращения замечает на более широком поле художественного материала культуролог Г.Гачев, когда говорит о колебаниях сознания от титанизма (демонизма) до инфантилизма. (См.: Гачев Г. Образ в русской художественной культуре. – М., 1981. С. 50).

Титанизм приводит к таким ужасным последствиям, что у носителя его возникает непреодолимое желание спрятаться от ответственности в инфантилизме. И этот переход происходит не только в рассуждениях Ивана Карамазова, но и в его действиях. Запустив механизм убийства отца логикой своего мышления, Иван убегает как испуганный ребенок. То же происходит во время следствия и суда над Дмитрием Карамазовым : Иван либо вовсе считает себя непричастным к убийству, либо взваливает на себя всю вину. Очевидная неправдоподобность и явная болезненность его самообвинительной речи обрекает суд на вынесение ложного решения. А самого Ивана его горделивое «покаяние» приводит к безумию.

Иван не только обвиняет Бога во всех детских слезах, его не устраивает и мера страданий взрослой части человечества: «Пусть бы их всех черт взял!», т.е. пусть бы мучались ВЕЧНО. Та очевидная истина, что страдания всех людей (взрослых и детей) взаимосвязаны, также вызывает у Ивана раздражение. И он предлагает логический шаг, позволяющий эту истину отбросить. Этим шагом

С. 142

является предлагаемая им абстракция: **«Возьмем одних только деток»**. Пока **чисто теоретически** предлагается абстрагироваться от всех человеческих бед, а рассмотреть только детские несчастья, взятые сами по себе. Но эта теоретическая абстракция – часть все той же **УЖАСНОЙ ЛЮБВИ** к детям, которая может приобрести и приобретает в XX веке вполне конкретные, исторические формы. Взять хотя бы тот хрестоматийный опыт воплощения в жизнь абстракции «возьмем одних только деток», который запечатлен А.Платоновым в его повести «Котлован». Герои этой повести стремятся уничтожить «ехидн будущего света», т.е. всех взрослых жителей своей местности, оставив в живых «лишь пролетарское младенчество и чистое сиротство». (Платонов А. Котлован. – М., 1987. С. 50.)

Мы говорили выше о том, что теория Ивана нуждается в наличии страшных детских страданий, а, следовательно, нуждается в тех, кто приведут в действие приговор, вынесенный взрослой частью человечества. Иначе говоря, Иван Карамазов нуждается в Смердякове, и последний чувствует эту нужду сильнее первого. Ивану с его теорией не обойтись без ненавидимого и презираемого им Смердякова, или без кого-то другого, кто стал бы носителем функции Смердякова. При этом он и он, Иван, превращается в носителя функции. И ему в этой роли уже не спрятаться в ракушку инфантилизма.

Но у интересующей нас прельщающей идеи есть в романе еще один носитель. Это Дмитрий Карамазов.

На первый взгляд, его точка зрения принципиально отличается от позиции Ивана. Иван считает достойными любви лишь детей до семи лет. Митя же из опыта своих страданий выносит вывод о том, что все люди – дети. Иван не чувствует потребности в том, чтобы любить ближних (или тщательно скрывает эту потребность). Митя же находит для себя рецепт такой любви: нужно в каждом увидеть ребенка. И если читатель рассмотрел в идеях Ивана Карамазова спрятанную за маской любви к детям ненависть ко всем людям, то ему теперь грозит иная прелесть.

Вы скажете, а что же плохого в том, чтобы увидеть в каждом человеке ребенка? Разве это не значит увидеть в нем то самое лучшее, что в нем есть? Но Митин вариант позиции «все – дите» несколько иной.

Писатель не дает читателю обольщаться относительно того состояния души, в котором находится Митя Карамазов. «Все – дите» – отнюдь не вывод человека, пребывающего в мире и любви. Скорее наоборот. Достоевский внимательно выслушивает героя, давая ему возможность «проявиться» как можно более отчетливо. Пусть герой выскажет свою мысль несколько раз. Ведь при повторе может проскользнуть нечто, не прошедшее цензуру гордыни и поэтому слишком явно ее обнаруживающее. Не является ли Митино «все – дите» проявлением такого отношения к людям, когда человек примиряется с ближним и даже готов его любить на том условии, что он представляется ему НЕДОРОСШИМ до способности страдать так, как страдает он и понимать так, как понимает он. Но в таком случае и мера взрослости находится в нем, и он оказывается единственным взрослым среди состоящего исключительно из детей человечества.

Но если все люди – дети, а он, Митя – взрослый, то кто же он?! И если он считает свой крест самым тяжелым из всех крестов, то кем же он считает себя?! Митя сам отвечает нам на эти вопросы. Он считает себя тем, кто пойдет на страдания НЕВИННО и будет страдать ЗА ВСЕХ, «потому что надо же кому-нибудь и ЗА ВСЕХ пойти (выделено нами – М.С.)».

С. 143

В этом месте надо бы поставить многоточие, но я этого не делаю, посему прошу читателя простить меня за примитивные пояснения, в которых он не нуждается. Читая критические разборы творчества Ф.М.Достоевского, так часто сталкиваешься с самым невероятным сочетанием светской образованности и вопиющего невежества (когда речь заходит о духовных смыслах), что невольно начинаешь, что говорится, «дуть на воду».

Итак, что же за позицию занимает Дмитрий Карамазов? Перед нами все тот же титанический гуманизм, но в отличие от богоборческого титанизма Ивана Карамазова, изгоняющего Бога, претендующего на то, что ему или созданному его умом Великому инквизитору удастся гораздо лучше то, что «не удалось» Богу, Дмитрий Карамазов ставит СЕБЯ на место Бога, считает СЕБЯ тем, кто должен пойти на страдание за всех людей. К идеологу ненависти и к исполнителю-убийце добавляется еще одна недостающая функция – функция добровольного идейного страдальца, заправленная все той же непомерной, карамазовской гордыней.

Дмитрия в данном случае спасает его неуверенность в себе. Он соглашается на побег, в глубине души чувствуя, что даже за свою собственную вину он пока отвечать не готов. И эта более-менее трезвая оценка Дмитрием своих сил (точнее, своих немощей) вселяет надежду на его исцеление.

Не избежал прелести и младший Карамазов – Алеша. Но его прельщение лежит все же в иной плоскости, нежели прельщение старших братьев: Алеша впадает в прелесть духовную. Этой прелестью является то ожидание чуда, которому поддался Алеша в атмосфере нагнетания страстей вокруг обстоятельств кончины старца Зосимы. Алеша впадает в отчаяние, когда становится ощутимым тление тела старца. И если Достоевский освобождает своего героя от уныния, придумывая для него чудесный, утешающий сон, то духовная прелесть, по словам святых отцов, таким образом не преодолевается.

Насколько скрупулезен писатель в анализе прелести интеллектуальной и душевной, настолько же понимание прелести духовной в силу разного рода причин, включая особенности художественной формы и опыт самого писателя, остается за пределами его произведения. И это не вина писателя, а закономерность, о которой мы говорили в начале данной статьи. Достоевский же стремился предостеречь людей от страшного прельщения, ведущего к безумию и самоубийству человека и общество, предостеречь с помощью тех средств, которыми он владел.