

Теофилология Владимира Кантора

Владимир Кантор: Изображая понимать: Sententia Sensa: философия в литературном тексте. Москва – Санкт-Петербург: Российская Академия Наук (Центр гуманитарных инициатив), 2018.

Вышла в свет книга профессора Владимира Кантора *Изображая понимать: Sententia Sensa: философия в литературном тексте*¹. Книга представляет собой огромный том, более чем в восемьсот страниц, на которых автор разместил свои статьи о русской и европейской литературе, написанные им в течение последних 10-15 лет, причем речь идет о литературе от раннего Возрождения до наших дней... Это не столько монография, сколько собрание сочинений.

Для начала бросим беглый взгляд на оглавление книги: *Гамлет как „христианский воин”, Женищина как искушение, Бес против Бога, Как Бог попустил этот мир? Теодицея, Апокалипсис как восстание масс, Смена эпох: ведьма как носительница вечной женственности, Карнавал или бесовщина?*, ну и так далее. Исходя именно из этих названий, мы смело можем сказать, что речь идет не столько о философии „вообще”, сколько о религиозной философии... Собственно, речь тут может идти о теофилологии Владимира Кантора, ибо исследователь пытается дать нам образец филологии, исходящей из некоего христоцентризма, хочет подчинить филологию интересам религиозной даже не философии, а идеологии и в этом направлении предпринимает очень серьезные попытки. Нет никакой возможности дать углубленный обзор книги по причине ее совершенно неохватного объема. Мы постараемся дать представление о главном философском принципе исследования, опираясь вот на такое высказывание Владимира Соловьева: „...первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления...”². Очень хочется надеяться, что нам удастся не ошибиться в определении этого главного принципа и читатель легко будет узнавать его в каждой главе замечательной книги Вл.Кантора, что поможет читателю ус-

¹ Далее в тексте при цитировании в скобках указаны страницы этого издания.

² Вл.Соловьев, *Идея сверхчеловека*, в: Вл.Соловьев, *Избранное*, М., „Советская Россия”, 1990, стр.220

пешно завершить путешествие по более чем восьмистам страницам необъятного исследования...

Поначалу для анализа мы выделили три главные темы: „Шекспир”, „Вечная женственность”, „Достоевский”. Но, ввиду обширности материала и глубины, с которой он подается Автором, пришлось довольствоваться анализом лишь двух тем: „Шекспир” и „Достоевский”. Вл.Кантор задается очень серьезными вопросами, углубляется в бесчисленные нюансы, требующие тончайшего подхода, и жертвование этими нюансами во имя создания некоей более широкой картины означало бы только одно: дать о книге представление, „умственный уровень” которого далеко бы отставал от того „умственного принципа”, на уровень которого претендует Автор, а нам бы хотелось, чтобы Автор отнесся к нашим рассуждениям с таким же вниманием и интересом, которые он проявил при анализе бесчисленных соображений, высказанных его коллегами по филологическому творчеству на протяжении этого тома...

Для начала откроем книгу не на самой первой ее странице, а там, где помещена глава под названием *Достоевский как ветхозаветный пророк*, то есть в самой середине тома. Там есть одно место, „философичнее” которого уж ничего и вообразить себе невозможно. Глава представляет собой диалог между автором книги профессором Вл.Кантором и его коллегой по Высшей Экономической Школе профессором С.Медведевым. Вот кусочек из диалога, точнее говоря, интервью, который буквально заворожил нас именно своей *философичностью*:

ВЛ.КАНТОР: ...У Толстого все просто. „А” равно „Б” или „А” равно „А”, „Б” равно „Б”, и так далее. У Достоевского „А” никогда не равно „А”, и вообще непонятно, чему оно равно. Оно равно какому-то потустороннему совершенно пространству.

С.МЕДВЕДЕВ. Да, вы знаете, это очень сильное замечание, потому, что Достоевский – это про сложность. ... и почему меня он так потряс в свое время, потому что неожиданно я узрел какое-то не трехмерное пространство, а пятимерное, десятимерное, как человек, открывший неевклидову геометрию Лобачевского, Римана и так далее... (334).

Ценность этого маленького кусочка заключается в том, что на все необъятное море информации, которая будет „опрокинута” на голову читателя, наш Автор смотрит через призму этой дихотомии: А и Б формальной логики против десяти измерений „риманова прос-

транства”. В каждом авторе, в каждом произведении, на котором наш Автор будет останавливать свое внимание, он будет искать вот эту самую „десятимерность” С.Медведева...

Начнем с главы *Гамлет как „христианский воин”*, в которой Вл.Кантор дает нам новую трактовку трагедии и вот в чем своеобразие этой трактовки: Автор делает упор на вероисповедание Принца Гамлета, на его протестантизм, что, конечно же, очень интересно прежде всего в том отношении, что предоставляет Автору возможность подойти к пьесе с совершенно неожиданной стороны. Не со стороны интриг, что для исследователя тоже важно, но, прежде всего, со стороны *веры* как главного двигателя образа действий Принца. Если именно с этой точки зрения смотреть, то, по Кантору, выяснится, что Гамлет действовал четко, продуманно и нисколько не медля...

В книге есть такие слова:

Позволю себе методологическое соображение, простое, но важное. Только погрузив текст в насыщенный раствор идей той эпохи, связанной с попыткой заново понять христианские смыслы, мы осознаем смысл произнесенного великим драматургом (18).

Создается впечатление, будто тем, кому еще не приходила в голову мысль „погружать” текст Шекспира в „раствор идей той эпохи”, смысла пьесы постичь никак невозможно. А если так, то остается неясным: каким образом пьеса так долго не сходит со сцен мирового театра. Полагаем, все-таки, что Автор предлагает нам осознать тот смысл, какой именно он, Автор, вкладывает в текст, „произнесенный драматургом”.

Именно протестантизмом Гамлета Автор объясняет его поведение, объясняет движение его судьбы. Более того, он даже считает, что Гамлет прибыл в (свой символический) Эльсинор чуть ли не в тот момент, когда Лютер прибывал к воротам церкви свои тезисы, и это „биографическое” уточнение не вносит ясности, поскольку Автор тут же показывает, как много в пьесу вошло отрывков из Эразма Роттердамского, Пико делла Мирандоллы, Томаса Мора, то есть из авторов, которые жили и прославились уже после того, как принц Гамлет умер (по Кантору). Самое интересное заключается в том, что, приводя отрывки из пьесы, в которых Кантор очень тонко узревает отсылки Шекспира к знаменитым авторам шестнадцатого столетия (Эразм, Пико делла Мирандолла и так далее), упор делается Кантором на то, что все эти идеи выражают отношение этих знаменитых авторов

к проблеме управления государством, для них очень важна идея справедливого правителя, справедливого монарха. Гамлет мыслится Кантором как человек государственной закваски, человек, который готовит себя к управлению страной и при этом очень дорожит своей верой, суть которой еще и в том, что „старое” христианство как бы меняет свою „кожу”, становится каким-то другим, под влиянием проповедей Лютера и Меланхтона. Автор тратит очень много усилий на то, чтобы показать нам сильного, твердого человека, умелой рукой пытающегося расчистить путь к освобождению страны от „плохого государя” (от „Антихриста”?). Короче, политические мотивы тесно сливаются с религиозной установкой главного персонажа. Для Кантора принц Гамлет – „детоводитель ко Христу”. Свергнуть узурпатора Клавдия значит не только восстановить справедливость, но и выполнить свой *религиозный* долг, утвердить себя в глазах народа подлинным христианином, подлинным „наследником” Лютера и Меланхтона.

Хотел того Владимир Кантор или не хотел, но так получилось, что в результате новой трактовки главным врагом Гамлета становится не дядя принца, не брат его отца Клавдий, а *призрак* отца, согласно которому Клавдий оказался, как теперь говорят – заказчиком убийства. Не сам отец, а именно его призрак. Что касается *нашей* трактовки, то нас всегда интересовал вот какой момент: почему где-то к середине пьесы Гамлет перестал вспоминать своего отца, перестал петь ему дифирамбы и так далее? Мы связывали это обстоятельство с тем, что Гамлет понял: королевский двор это такая клоака, варясь в которой невозможно сохранить „невинность”, чистоту, безгрешность. До принца постепенно дошло, что отец был вовлечен в жизнь этой клоаки, и это открытие окончательно парализовало волю Принца, вдруг сообразившего, что убив Клавдия, он вынужден будет занять его место и стать очередной жертвой разложения, подстерегшего не только Клавдия, но и Гертруду, и, стало быть, может *уже* подстерегающего и следующую свою жертву – прекрасную Офелию.

И вот эта *наша* „сюжетная линия”, наша интерпретация шекспировского сюжета натолкнулась на очень интересную трактовку Владимира Кантора. В результате этой трактовки оказалось, что принц, бесконечно любящий, буквально обожающий своего отца, теперь вот поставлен его смертью в ужасное положение: сейчас этот благороднейший, достойнейший человек является ему в качестве призрака... Но для *насквозь религиозного*, одержимого учением Лютера моло-

дого человека всякое появление такого рода существа *из-под земли*, это признак дьявольского соблазна, попытка совращения, попытка утащить молодого неопита очень строгой религии в адскую бездну сомнения в силе Божьей... Гамлету надо убедить себя в том, что это, все-таки, не душа его отца, страдающая от того, что умерла без покаяния и, стало быть, не может улететь на Небеса, а ловушка дьявола...

Одним словом, не оказался ли в лице Призрака перед Гамлетом сам Сатана, сам Дьявол, рядом с которым узурпатор Клавдий – всего лишь мелкий черт?... Дьяволу надо, чтобы *христианин* Гамлет согласился на чисто языческое действие: на убийство из мести... Коротче говоря, все сводится к подковерной борьбе христианства и язычества, подковерной в том плане, что победа чисто политического характера – устранение злого правителя, выступает как торжество новейших религиозных веяний, связывается с победоносным шествием имени Христа по планете. Лютер вернул христианству его светлый лик. Такова мысль Кантора. И это деяние Лютера помогло Гамлету совершить уже *его* подвиг – восстать против воплощенного зла – братоубийцы и фальшивого короля Клавдия. Церкви возвращается ее авторитет, изрядно подмоченный нечистоплотностью папства, особенно проявившей себя, как нам хорошо известно, в бесстыдной торговле индульгенциями. Как мы знаем, Шекспир ничего про индульгенции не говорит, но ведь это же та самая последняя искра, от которой вспыхнул костер протестантизма. Хотел того Кантор или не хотел, но христианство у него выступает в роли некоей политической силы, чего-то более реального, чем просто „идеология души”, силы, которая подвигла все общество на единодушное сопротивление церковному лицемерию.

Мы не имеем ничего против этой трактовки, тем более, что речь идет не о спектакле, а о собственно пьесе. Ученый-филолог, то есть *исследователь*, имеет полное право выдвигать свои теории, а мы имеем полное право соглашаться с ними или не соглашаться... Нас удивляет немного другое: уж если *деноминация* принца (его протестантизм) имеет такое большое значение в трактовке Кантора, вплоть до того, что (по мысли Кантора) в свой символический Эльсинор принц прибывает чуть ли не под стук того молотка, каким Лютер прибавал свои тезисы к воротам церкви, уж если пойти на такой смелый шаг, почему бы не воспользоваться им в полной мере? Почему бы не использовать все его возможности? Тем более, что кроме Люте-

ра и Меланхтона (никак, между прочим, не упоминаемых в самой пьесе) в протестантизме есть и другая мощная фигура – Жан Кальвин, чисто политическое значение этой фигуры трудно переоценить, а в ситуации, сконструированной Кантором на основании пьесы Шекспира, это политическое значение могло бы обернуться и мощным *психологическим* влиянием на поведение (и, стало быть, образ) Принца. Впрочем, к Кальвину мы еще вернемся.

Заметим, кстати, что и к Лютеру наш Автор отнесся как-то не очень внимательно, а ведь это, как нам показалось, значительно помогло бы ему в развитии его собственной концепции. Например, вопреки *Тезисам* Лютера, в которых часто упоминается такое понятие как „священник”, Кантор считает, что трудность положения Гамлета усугублялась отсутствием священника рядом с ним, потому что протестантизм, якобы, отрицает роль священника как прямого посредника между верующим и Богом. Священник, согласно Кантору, жил „внутри” Гамлета, условно говоря, это была виртуальная фигура (*наше* выражение, не Автора).

Видимо, кроме „раствора идей того времени” текст нужно погружать еще и в „раствор” его содержания, то есть, стало быть, воспринимать текст как „собственно раствор”, как своеобразную концентрацию „идей эпохи”. Иначе именно в трактовке содержания возможны некоторые проблемы. Вот пример: насколько нам известно, Гамлет нисколько не страдал по поводу своего отношения к Офелии, и наш Автор, хотя и признает, что Гамлет был непозволительно груб и, более того, именно от него Офелия и забеременела, но, тем не менее, как бы прощает это поведение Принцу, что не совсем понятно: ведь Гамлет, по убеждению Автора, – „водитель ко Христу”! В идеале это именно *христианский* государь (пусть в проекции на будущее, но тем не менее). И пусть у адепта новой религии, по мысли интерпретатора, не было „классического”, традиционного священника, но, как мы уже заметили, в груди Гамлета просто не мог не жить священный голос того духа, который выражал идеи вождей протестантизма... Этот голос должен был не просто нашептывать Гамлету какие-то истины, а должен был властно и громко их произносить, если, конечно, он оставался верен душевному настрою тех, кто был автором этих истин, в конкретном случае, скажем, Кальвина: „Так что не будем себя обма-

нывать, если мы знаем, что мужчина, живущий с женщиною вне брака, *не избежит проклятия*³.

Мы знаем, как глубоко ненавидел Принц короля Клавдия, но ведь тот же дух, тот же священник тем же голосом Кальвина мог говорить и другое: *„...каковы бы ни были начальствующие над нами, они не смогли бы против Божьей воли занять положение, по причине которого Господь велит нам почитать их”* (Глава VIII, пятая заповедь, 36.) Получается, что узурпатор Клавдий оказался на своем месте ни больше, ни меньше как *по воле Божией* и это мы постараемся запомнить. А теперь перейдем к внутреннему голосу (то есть, к „священнику”), рассуждающему на тему родителей: „Бог заповедует... ..предавать смерти злословящих отца или мать” (Исход 21:17; Левит 20:9); тем самым он карает всякую непочтительность и презрение: *„Он предписывает... ..чтобы буйный и непокорный сын также был предан смерти”* (Второзаконие 21:18; Притчи 20:20). Разве это не объясняет нам известную парализованность в поведении Гамлета? Парализованность, сочетающуюся с раздражительностью, с неуверенностью в себе? Ведь Гамлет – ученик „Лютера и Меланхтона”, отцов Реформации.

Кальвин не устает повторять одно и то же: „Если повинующимся отцу и матери Господь обещает в этой жизни благословение, то это означает, что *на всех непослушных он насылает проклятие*... .. И если непокорные каким-то образом избегают кары от людей, *свое мщение осуществит Бог*”(38). Тот самый Бог, который, согласно тому же Кальвину, решает, кого наказывать, а кого нет, независимо от грехов... Тут кто угодно растеряется... Гамлет знает про своих родителей такое, что лучше бы ему этого не знать. Он и реагирует соответственно, хотя и под угрозой *наказания*. Не тут-то было. Судьбой приготовлен еще один вариант:

И если родители хотят заставить нас преступить Закон, то нет оснований считать их отцами и матерями... .. Наоборот, они нам чужие, если стремятся отвратить нас от повиновения нашему истинному Отцу. *То же самое относится к нашим князьям, правителям и начальствующим*: было бы безумием, если бы их превосходство в чём-то принижало величие Бога, ибо их превосходство зависит от

³ Жан Кальвин: *Наставление в христианской вере*. Том II, Москва 1998 (глава VIII: *Седьмая заповедь*, фрагмент 41; в дальнейшем номера фрагментов будут указаны сразу после цитаты).

Господа и должно возвеличивать его честь, а не умалять, утверждать, а не ниспровергать (38).

Это сказано по поводу тех же самых начальников, которые неважно как оказались на своем месте, но оказались на нем *по воле Божьей*... И тут, конечно, наступил самый подходящий момент для нашего вопроса Вл.Кантору: а почему он не погрузил пьесу Шекспира именно вот в эту часть „раствора”? Вот в *эти* тексты протестантской классики?

Надо сказать, что у Жана Кальвина был очень серьезный и грозный критик – Эразм Роттердамский. Он писал о том, что для религиозных текстов часто характерны откровенные противоречия, несогласованность в идеях, но при этом сам тон наставлений их был, как правило, весьма категоричен. Намекая своему слушателю и своему читателю на высоко вознесенную длань Господа, готового этой дланью смертельно поразить любого отступника, Эразм писал: „Иначе было бы вроде того, как если бы человеку, у которого руки связаны так, что он может протянуть руку только влево, сказали: Вот справа стоит очень хорошее вино, а слева — отравленное; протяни руку, к какому хочешь”⁴. А тут такая ситуация, что даже не знаешь какая рука у тебя связана... Одним словом, воля Гамлета парализована тем самым священником *изнутри*, на которого так уповаet наш Автор, парализована голосами Лютера и Кальвина, но, конечно же, если принять в расчет „наше” место в том самом „растворе”, в душе Гамлета должен звучать еще и голос Эразма и, очевидно же, что он просто *не мог не звучать*, ибо это был голос о той самой „свободе воли”, без которой ни философская, ни религиозная, ни политическая мысль, если она устремлена вглубь обсуждаемой здесь проблемы, существовать не может...

Более того, будем помнить, что и „воля Божия” и „свобода воли” – все это *идеи*, „раствор *идей* той эпохи”; а Гамлет, между тем, – живой человек, он не „идея”... А если учесть, что, согласно нашему Автору, Гамлет умер до того, как Кальвин начал публиковать свои труды, то он тоже вполне мог принять голос *священника* за сомнамбулическое вещание *призрака*...⁵. Вот тут-то и показать бы, что Гам-

⁴ Эразм Роттердамский: *Диатриба или о свободе воли*, www.sedmitza.ru/lib/text/443254, фрагмент 104 (20.12.2022).

⁵ Добавим к этому еще немножко из Кальвина: „Богу мерзостна всякая грязь – как души, так и тела... Следовательно, если мы хотим соблюсти заповедь,

лет с его неводержанностью, с его грубыми характеристиками матери, с его откровенной ненавистью к дяде, с его явно „некальвинистской” этикой мог оказаться между Сциллой Закона („идеи”) и Харибдой своей собственной души, которая, на самом-то деле, была душой человека *становящегося*, человека нового времени, в чем-то тонкого, в чем-то грубого, в чем-то сдержанного, в чем-то капризного, не умеющего себя остановить. Одновременно и уверенного в себе и неуверенного, короче – того самого человека, который жил в то самое время, про которое мы читаем в современном интернете:

Рост городов, возникновение денежного капитала, развитие товарного производства, образование мирового рынка, географические открытия — все это рушило вековые понятия. *Был положен конец духовному господству церкви, появились зачатки новой науки, начало формироваться новое мировоззрение.*⁶

Вот этот „конец духовному господству церкви” и есть тайная пружина того протеста, который прочитывается между строк в дифирамбах Кантора протестантизму... Кантор, с одной стороны, хочет, чтобы Гамлет был человеком нового времени, но с другой стороны, чтобы он был таким человеком, которого и представить невозможно способным протестовать против протестантизма. Одним словом, согласно *нашему* „раствору”, Принц был сыном своего времени, которое „вышло из пазов”, из чего мы заключаем, что и принц *тоже* несколько „вышел из пазов”... Он оказался между церковью, в недрах которой все сильнее становилась схватка между кальвинизмом и католицизмом, и между бурно расширяющейся и развивающейся жизнью общества, когда человек терялся под разнообразием каких-то новых веяний, искушений, вызовов...

Будем помнить, что другом Гамлета был Горацио – говоривший о себе – „Я римлянин, не Датчанин душой”... „Римлянин”, стало быть – стоик, то есть серьезный конкурент пиетизму... Недаром, Кантора так возмутил И.Тургенев, отзывавшийся о Гамлете не самым лестным образом. Но Тургенев смотрел на Гамлета как на человека

то недопустимо, чтобы сердце изнутри разжигалось похотью, взгляд был нескромен, лицо разрисовано, как у содержательниц притонов разврата, язык своими гнусными речами склонял к блуду, а рот звал к нему. Ибо все эти пороки – словно комья грязи, пачкающие целомудрие и воздержание, уничтожающие чистоту” (*Заповедь седьмая*, 44).

⁶ www.studwood.net/2497030/literatura (21.06.2022).

не времен Лютера и Меланхтона, человека, одержимого идеей поиска „новой евангельской чистоты”, а как на человека того времени, которое переживало и распад свой и становление, то есть – „вышло из пазов”. Если у Гамлета был Горацио, то у Шекспира это место занимал гениальный Кристофер Марло, открытый атеист, причем настолько открытый, что, по слухам, трактирная драка, в которой Марло был убит, была подстроена полицией (1593 год, „лихие девяностые” шестнадцатого столетия). Вместе с Шекспиром они написали пьесу *Король Генрих VI*, не говоря уж о том, что и до сих пор существуют люди, которые считают, что Кристофер не погиб в этой драке, а остался жив, скрываясь под именем „Шекспир”. Такой Марло совсем не нужен Кантору: „И сближение Фауста и Гамлета в немецком сознании тоже заслуживает внимания. Фауст прикосновен к магическим силам, Гамлет с магией Призрака борется” (21).

Все гораздо интереснее: Фауст Кристофера Марло, этот умница, интеллектual, был не просто „прикосновен” к магии, а серьезно вовлечен в таковую. Пытался отделаться от Мефистофеля, но не вышло, да и не очень-то, видимо, хотелось, чтобы „вышло”. Мефистофель у Марло был интеллектualом не хуже, чем Мефистофель у Гете: „Единым местом ад не ограничен, / Пределов нет ему; где мы, там ад; / И там, где ад, должны мы вечно быть”. А вдруг Шекспиру такая точка зрения тоже нравилась? Но в таком случае его положительный герой никак не мог оказаться „детоводителем ко Христу”, погруженным в поиски „евангельской чистоты”...⁷

Одним словом, Кантор весьма избирательно подбирает „раствор”, в который он погружает текст Шекспира. Повторимся: рассказывая нам о детоводителе ко Христу, Автор избегает темы конфликта „детоводителя” с мощными авторитетами эпохи раннего протестантизма, тех, кто призывал верующих не на свои силы уповать, а на силу благодати Божией и тех, кто призывал опираться на свой разум, на свободу воли, в основании которой лежала все та же самая надежда на благодать, надежда, не парализующая волю, а вдохновляющая ее, провоцирующая в человеке проявление его самостоятельности, врожден-

⁷ Кстати, вот что про эпоху „евангельской чистоты” писал Владимир Соловьев – непререкаемый авторитет для Вл. Кантора: „Уже в Апостольских Посланиях к различным церквам решительно преобладает обличительный характер, в уже этих первых христианских общинах, рядом с особыми духовными дарами, появляются и особые безобразия (см. *Послания апостола Павла к коринфянам*)” (В.С.Соловьев: *Избранное*, Москва 1990).

ной разумности, умению, не боясь, впадать в сомнение, предаваться отчаянию...⁸ Следовательно, ни о каком жестоком деспотизме, ни о каком жутком фанатизме (вплоть до сжигания людей), проявленных Кальвиным в годы его женеvской диктатуры, у Вл.Кантора речь не идет... Не будем удивляться тому, что вместе со всеми своими недостатками из поля зрения нашего Автора исчез Кальвин весь, целиком...

И, повторяем, тем самым ученый не использовал блестящую возможность, какую предоставляла ему его собственная теория: „погрузив” текст Шекспира в раствор идей того времени, Автор не окунул этот текст в раствор *противоречий* того времени... А отсюда не совсем желательный парадокс: делая упор на „выправление курса”, на протестантизм, на спасительную роль чисто *конфессионального* аспекта, Автор дает комментарии, не всегда корректные по отношению к этой самой конфессиональной стороне дела... Результатом указанного парадокса являются откровенные противоречия тому самому тексту, который был прибит к воротам лютеровской церкви. Вот кое-что, кстати, оттуда о священниках: „Тезис 7: Никому Бог не прощает греха, не заставив в то же время покориться во всем священнику. Своему наместнику”, или: „Тезис 10: Невежественно и нечестиво поступают те священники, которые и в Чистилище оставляют на умерших церковные наказания”. Кто знает, может, это доказательство того, что Призрак страдал несправедливо по вине „нечестивых священников”, если это уж так важно, конечно. Кстати, по словам Кантора, И.Шайтанов ему подсказал, что в Реформации Чистилища не было. А оказывается, еще как было! „Тезис 25: Какую власть папа имеет над Чистилищем вообще, такую всякий епископ или священник имеет в своей диоцезии или приходе в частности”.

Короче говоря, видимо, не стоило так уверенно утверждать, что Гамлет прибыл в Данию именно во времена ранней Реформации... Но тут, видимо, Кантору плохую услугу оказала его идея, высказанная в беседе с С.Медведевым: „У Достоевского „А” никогда не равно „А”, и вообще непонятно, чему оно равно. Оно равно какому-то

⁸ Тут, между прочим наш Автор упустил еще одну замечательную возможность: в пьесе сказано, что Гамлет был тучным („жирным”). Теперь такого Гамлета не увидишь: он уже давно всегда стройный молодой человек. А ведь источником у этой тучности могла быть все та же причина: „время, вышедшее из пазов”. Тело тоже может выйти из пазов... Кто знает, может, когда-нибудь, найдется режиссер, который не побоится показать нам тучного, не очень „красивого” Гамлета...

потустороннему совершенно пространству.” Вот и Гамлет Кантора оказался в „потустороннем совершенно пространстве”, в котором „А” никогда не равно” самому себе... А где потустороннее пространство, там и время потусторонне: поди разбери, в каком времени ты оказался...

Попробуем теперь обратиться к главе Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода, присмотримся повнимательней к тому „пространству-времени”, в которое нас „поведет” исследовательская мысль Владимира Кантора.

Главная концептуальная схема, собственно, та же, что и в главе, посвященной Гамлету. Если детоводителями Гамлета были отцы протестантизма (плюс целая группа писателей и философов, почему-то исключая Кальвина), то детоводителем Бердяева является сам Федор Михайлович Достоевский (плюс немалая группа писателей и философов). Можно сказать, что книга нашего Автора – тщательно подготовленное торжественное шествие ко Христу деятелей мировой литературы... В ситуации с Гамлетом мы убедились, что близость Гамлета к протестантизму не оказалась спасительной настолько, чтобы довести Гамлета до трона, что же касается вопроса о преданности Гамлета Христу, он как-то не стал главным вопросом в размышлениях потомков о Гамлете... Возможно, что книга нашего Автора переломит ситуацию, но мы постарались показать, что в случае конкретно с нами это не удалось. Теперь попробуем разобраться в том, удалось ли Ф.Достоевскому привести ко Христу Н.Бердяева? Речь идет, разумеется, о Достоевском и Бердяеве *философа* Кантора...

Наш Автор так прямо и говорит:

Близость Бердяева Достоевскому настолько очевидна – в страстности, в неприятии тоталитарного и массового психоза несвободы, в попытке увидеть трансцендентную реальность за приметами земного бытия – что уже сама эта близость становится загадкой, ибо она не была подражанием, повтором, а внутренним проникновением в ту же проблематику человеческого бытия, которой был одержим Достоевский” (315).

Если близость Бердяева к Достоевскому была „внутренним проникновением в ту же проблематику человеческого бытия”, то в чем же заключается сама идея *детоводительства* ко Христу, в чем заключалась роль Достоевского? Короче: привел ли Федор Достоевский Николая Бердяева ко Христу? И какого рода внутреннее родство

мы наблюдаем между Бердяевым и Достоевским: такого рода, на какой указал нам Автор („неприятие психоза несвободы” и так далее), или это родство какого-то другого свойства, и если „какого-то другого”, то какого же именно?..

Вот Кантор цитирует Бердяева: „Я написал книгу, в которой не только пытался раскрыть мирозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного мирозерцания” (413). Заметим, что уже тут, во введении в самую суть обозначенной проблемы, невольно возникает вопрос: насколько послушным („детоведомым”) по отношению к своему „детоводителю” был Бердяев, если он *сознательно* вложил свое мирозерцание в мирозерцание Достоевского? Мы нисколько не возражаем против самого этого факта, он имеет полное право быть, но как тут не признать, что и принц Гамлет в идеи Лютера-Меланхтона-Кальвина вложил немало от *своего* мировоззрения! Тема учителя и ученика, затронутая книгой Кантора, оказалась чрезвычайно интересной сама по себе...

Итак, начнем со слов нашего Автора о стремлении и Достоевского и Бердяева „увидеть трансцендентную реальность за приметами земного бытия”. Мы не совершим никакого святотатства, если к этим двум именам прибавим и имя Шекспира. У Шекспира представителем „трансцендентной реальности” был Призрак отца Гамлета. У Достоевского это был Черт. Мы помним, что „Черт” Шекспира двоился – на Призрака (нечто загадочное, мощное) и на Клавдия (нечто гораздо более мелкое, хоть и „трансцендентное” в силу заложенной в этот образ чертовщины), но, тем не менее, слишком посюстороннее для некоего мистического ореола. У Достоевского то же самое: Черт Ивана Карамазова двоится на всекосмического черта, этакого вселенского Сатану и, в то же время, на черта мелкого, обитателя карамазовской души, который претендует на роль „священника”, изгнанного из храма, и поселившегося в отдельном сознании, диктуя этому сознанию свои довольно банальные соображения, как бы пародируя того самого священника, который некогда поселился в груди Гамлета.

Что Бердяев говорит о героях Достоевского? „Единственное серьезное жизненное дело людей Достоевского есть их взаимоотношения, их страстные притяжения и отталкивания” (315). Не значит ли это, что герои Достоевского постоянно искали друг друга, мучи-

тельно вглядывались один в другого?⁹ Это очень важное наблюдение Бердяева, потому что оно наводит нас вот на какое размышление: ведь получается, что *впивание* друг в друга, желание проникнуть в другого человека в качестве единственно важного *жизненного дела* есть нечто очень опасное, и даже страшное... Строить свою *жизнь* на проникновении в другого? В этом есть что-то вампирическое... Это называется высасыванием энергии... Если дело обстоит именно так, то получается, что человек человеку – вампир; человек человеку – паук... Бердяев буквально подчеркивает: „Никакого другого “дела”, никакого другого жизненного строительства в этом огромном и бесконечно разнообразном человеческом царстве найти нельзя” (315).

Вообще-то, это не так: есть дело у Раскольникова, есть дело у Сони (как заработать на кусок хлеба), есть дело у Рогожина (как скорее промотать отцовское наследство), есть дело у князя Мышкина – обустроиться в Петербурге, у кого угодно есть дело, но нам важно то, что Бердяев буквально с порога отмечает именно эту занятость *делом*, для него важна эта оторванность людей от их простейших, очевиднейших и важнейших обязанностей, первейших забот о хлебе насущном. Их хлеб насущный – *другое я*... Ну вот и выходит: уж коли так, то остается только одно: плести паутину заговора против какой-нибудь „мухи”, или всех „мух” сразу, а то – и то и другое вместе... Плетение интриги – и есть „жизненное строительство”...

„Всегда образуется какой-нибудь человеческий центр, какая-нибудь центральная человеческая страсть, и все вращается, кружится вокруг этой оси” (315). То есть, наматывается кругами паутина. „Человеческий центр”, „человеческая ось”, „центральная человеческая страсть” – это центр той самой паутины из человеческих отношений, которая скушает и тоскует в случае, если в самом ее центре не сидит *паук*, таким образом охотящийся на своих жертв... „Образуется вихрь страстных человеческих соотношений, и в этот вихрь вовлекаются все, все в исступлении каком-то вертятся”(315). Кто как. Одни страстно, другие не очень, и даже как-то неохотно... Вспомним Гамлета, который то закипал, то стихал, становился вялым, то опять вдруг оживал... У Шекспира тоже далеко не все „вертятся в исступлении”, в этом было бы что-то противоестественное... Так что далеко *не все*, и если „вертятся”, то не постоянно... Героям Достоевского тоже свой-

⁹ Прямо как Гамлет Грамматика, который отличался необыкновенной проницательностью, умел всматриваться в людей, „прочитывать” их.

ственно впадать в апатию, становиться какими-то вялыми... Казалось бы сам Бог велел нашему Автору обратиться к Ю.Айхенвальду, к его критической музе, дабы найти в ней поддержку столь важному наблюдению Бердяева:

преступное искони таится и бродит в глубине нашего духа. Внутренний преступник, Раскольников, с топором в трепещущих руках, под гостеприимным кровом душевной ночи, ждет, беспощадно ждет удобного мгновения, чтобы совершить свое кровавое дело. И самый рок наш состоит в том, что мы встречаем на своей дороге тех, над кем разразится наша преступность. Мы сами не знаем, как мы страшны и какое злодеяние держим в себе наготове.¹⁰

Между прочим, вот и ответ на вопрос о пространстве „Лобачевского, Римана” у Достоевского. Ни Римана, ни Лобачевского тут не требуется, достаточно „психики, которая одерживает победу над психологией” (выражение Айхенвальда). Эта точка зрения Айхенвальда кажется едва ли не дикой, но не будем спешить с выводами, давайте вернемся к анализу „Гамлета”, проделанному Кантором. Уже почти в конце главы о Гамлете он цитирует отрывок из статьи Л.В.Карасева, в которой тот пытается доказать, что Гамлет отнюдь не столько защищался, сколько нападал, убивая одного за другим тех, кто его окружал, включая короля и королеву... И вот, как бы насытившись смертями этих людей погибает сам, да и то случайно. Тут есть один тонкий момент. Карасев говорит о том, что Гамлет очень внимательно всматривался в лица его окружающих и вот люди, которые „удоставались” такого внимания и погибали один за другим. Это, конечно, звучит как произвольная фантазия Л.В.Карасева, но у Саксона Грамматика, например, Гамлет был именно таков: он никого не убивал своим взглядом, однако был очень тонок в определении характера и происхождения людей, чем буквально поразил английского короля, причем настолько, что стал его другом. Будем помнить, что хроника Грамматика – выдающееся произведение, из которого Шекспир взял очень многое, настолько *многое*, что ответ на тот или иной вопрос очень часто стоит искать именно у Грамматика. Дело в том, что Кантор, будучи христоцентристом, да еще на стороне протестантов, да еще не просто протестантов, а довольно „ортодоксальных” протестан-

¹⁰ Ю.Айхенвальд: *Силуэты русских писателей*. Москва 1994, с.251. В дальнейшем страницы указываются в конце цитаты.

тов, скажем так, категорически против магии, для него всякая магия – ведет прямо к Антихристу (откуда и осторожность Гамлета). Одним словом, всякая попытка усомниться в моральных достоинствах Гамлета для нашего Автора – оскорбление:

Что ж, попробуем принять такое издевательство над Гамлетом”, пишет он, объясняя это „издевательство” вот таким образом: „...надо верить тому, что пишет Шекспир, и спокойно идти по его следам, просто внимательно читая то, что он написал, без домыслов, без постмодерна, ибо искусственность и жеманство сам Шекспир высмеивал не раз (44).

Интересно, относит ли наш Автор критика Ю.Айхенвальда к постмодерну, ведь очевидно же, что „айхенвальдовское” толкование Достоевского звучит абсолютно в духе постмодерна. Но сначала еще несколько слов о Гамлете, а точнее, о Л.Карасеве, который очень задел христианские чувства нашего Автора критикой Гамлета, якобы чрезмерно увлекшегося своими наказаниями, кажется, вовсе и не спешил убить Клавдия: „Казалось бы, убей Гамлет своего врага и делу конец”. Эти слова Л.Карасева, прямо-таки лично задели Кантора, заметившего по этому поводу: „Просто убить мог бы одноклеточный язычник, но никак не христианский воин, не студент Виттенбергского университета” (43). Нам сразу пришел на ум Раскольников, но „первое Раскольникова” пришлось на ум другое: профессор Петербургского государственного университета, специалист по Наполеону, недавно убивший свою студентку, тоже убил ее не „просто так”? Как профессор такого известного университета он вряд ли принадлежал к „одноклеточным”¹¹, в смысле „многоклеточности” он должен был сильно превосходить Раскольникова, которому, между прочим, как-то не пришлось в голову расчленять трупы своих жертв и топить их в Фонтанке.

И тут у нас, конечно, возник вопрос к Автору: но неужели среди язычников были только „одноклеточные”? Мы уж молчим про Сенеку, Цицерона, ведь „язычником” был и сам Горацио, друг Гамлета (не говоря о друге Шекспира Кристофере Марло, который был и во-

¹¹ Честно говоря, именно такое впечатление он произвел на меня. Особенно какой-то член администрации СПбГУ, который защищал самую идею принять на работу этого туповатого монстра. Многоклеточная профессура бежит из российских университетов.

обще атеистом). Кантор даже упомянул И.Шайтанова как человека, который заметил страшную опечатку в переводах, издаваемых с тридцатых годов, когда Горацио вместо того, чтобы сказать „Я римлянин, не датчанин душою”, произносит полный абсурд: „Я римлянин, но датчанин душою”¹². Хорошо, что Шайтанов заметил эту опечатку, но особо радоваться не стоит: ведь тем самым ряды одноклеточных (то есть, тех же „язычников”) увеличились. Так о чем же идет речь? А все о том же: об *одноклеточных* и, скажем уже от себя – о *многоклеточных* тоже. Речь идет о фразе Айхенвальда „Мы сами не знаем, как мы страшны и какое злодеяние держим в себе наготове”. Я полагаю, что если мы отнесем критика Айхенвальда к „многоклеточным”, мы не ошибемся. Мне кажется, тут сформулирована и вообще главная идея Достоевского о том, что такое человек, но к этому у нас будет время вернуться. Возвращаемся к формулировкам Бердяева: „Вихрь страстной, огненной человеческой природы влечет в таинственную, загадочную, бездонную глубину этой природы” (315).

Вам, дорогой читатель это ничего не напоминает? „Неожиданно я узрел какое-то не трехмерное пространство, а пятимерное, десятимерное”... Или: „Оно равно какому-то потустороннему совершенно пространству”... И Бердяев, и наши замечательные собеседники уж очень мистифицируют пространство Достоевского в отличие от Айхенвальда, для которого все гораздо проще: „Мы сами не знаем, как мы страшны и какое злодеяние держим в себе наготове”. Айхенвальду не нужны ни Риман, ни Лобачевский, ни Альберт Эйнштейн, у него уже есть знание о двойственности человеческой природы.

Фраза Достоевского „дьявол с Богом борются, а поле битвы – сердца людей”, не более как метафора... И наши собеседники, в компании с Риманом, Лобачевским и Бердяевым смотрят на героев Достоевского через призму этой метафоры: вон, смотрите, завертелись в вихре Бог и дьявол, поди разбери, кто задел тебя своим кафтаном в этом бешеном танце... Гамлет пытался построить царство Христово, хотя бы дойти до него хотел, и герои Достоевского хотят того же: они сосредоточены не на жизненном строительстве, а на этом бешеном танце (с саблями?) и именно поэтому движений много, а движения нет, ибо в чем же его смысл?.. И читатель сосредоточен не на героях,

¹² Хотя, не такой-то уж это и абсурд: да, я стойк, но прежде всего сын своего отечества, за которое переживаю не меньше всей этой дряни, захватившей власть.

не на „А” и „Б” Льва Толстого, а на том, что эти самые „А” и „Б” видят *перед своими глазами*, только с той разницей, что приписывают это не себе, не своим глазам, а глазам *другого*... Они смотрят на этого другого каждый из глубины своей слепоты, своего подполья, своей, (по Айхенвальду), второй натуры... Ибо каждый – воспринимает себя как подпол, по „потолку” которого, уже с той стороны, сверху, ходят *настоящие* люди, те самые „Боги” и „дьяволы”, о которых можно составить суждение по их передвижениям, выдаваемым стуками их каблуков... Это ситуация знаменитой Платоновой пещеры... Она легко узнаваема в поэтике Достоевского... Лев Толстой смотрит на мир точно так же, как и мы с вами, дорогой читатель, он знает, что человек не ангел, но он знает, что исходя из *низкого, темного* в области именно *жизненного строительства* далеко не уйдешь... Жизнь нужно строить, перешагивая через сложности своей природы... Сосредотачиваясь на лучшем в себе, умея отличить главное от второстепенного... А не поэтизируя все темное и подчас абсолютно гадкое, что есть в нашей природе, ее, так сказать, *постмодернизм*...

И Кальвин, и Лютер говорят: малейшее ложное движение твоей души и оскорбленный Бог накажет тебя смертью... Замри, не шевелись, не искушай Господа... Вот видишь как мелькают перед тобой эти две фигуры, борющиеся за душу человека, так постарайся приблизиться к этой ярко вылепленной группе со стороны Бога... Вся эта религиозная метафорика очень устраивает Кантора, ибо с максимальной полнотой воплощает его отношение к *жизненному строительству*... Большая ловкость требовалась от Гамлета в его детоводительстве ко Христу, не меньшая требуется и от героев Достоевского... Одним словом, Достоевский у Кантора – детоводитель не к Богу, а к Достоевскому и, как нам кажется, именно поэтому наш Автор не больно-то жалуется Айхенвальда, почти на него не ссылаясь, а тот, между прочим, вдобавок к нами уже цитированному, писал вот что:

От своих и чужих страданий, от своей безумной любви к страданию Достоевский искал спасения в Боге, и он страстно о нем говорил, глубоко Его доказывал, *но сквозь все эти убежденные речи все же чувствуется не заглушенная тревога, мучительная, отчаянная, - тревога о том, что, может быть, Бога и нет*; может быть, вечность представляет собою нечто вроде бани с затканными паутиной стенами... *...Синтеза в нем не произошло; не исцелилась его растерзанная душа*” (253).

Если „сквозь убежденные речи чувствуется не заглушенная тревога”, значит этим речам не хватает убедительности. И что значит фраза „от своей безумной любви к страданию”? Ведь это же мазохизм. Айхенвальд тут как раз и говорит о „десятимерности” Достоевского: безмерность любви к Богу прямо пропорциональна безмерности той боли, которую жизнь, данная ему Богом, может причинить человеку... В этом рассуждении понятие „безмерность” имеет два измерения: как наличие меры, так и принципиальное ее отсутствие. Оказавшись в эпицентре борьбы и даже в роли некоего „поля битвы”, задыхаясь в пыли, поднятой сапогами Бога и черта, человек лишается измерений... Разве не видно, что человеку Достоевского трудно понять чего в его душе больше – боли или любви? Он мечется не между добром и злом, а между дикой, невыносимой болью и минутами передышки от этой боли. Тут Достоевский возражает Богу не своими идеями, рассуждениями, а своими героями. Разве не видно, что „неодноклеточный” Раскольников просто обезумел от боли? Весь Достоевский о том, что есть возражение, идущее к Богу как бы от *людей*, но есть и другое – идущее от *самой боли*, от страдания *невыразимого* словом человеческим... Именно в *самой этой* боли прячет Достоевский свой самый главный аргумент – невозможность внятной выраженности отношения человека к Богу... Наш Автор обращается к читателю с оптимистическим призывом: изображая – понимай... Достоевский обращается прямо к Богу: я изображаю, но вот понимать то, что я изображаю, отказываюсь... И, конечно же, именно такая позиция писателя категорически не устраивает Вл.Кантора, ибо вопреки своей блистательной критике тоталитаризма, блистательных попыток объяснить упадок современного общества, крушение всех возможных ценностей, он остается точно таким же идеологом, как и Бердяев со своей философией... Только вместо „антимарксизма” наш Автор использует идею христианства, которой хочет как бы вернуть ее ведущие позиции в мировой идеологии. Вот он завершает цитату из Бердяева: „Там раскрывает Достоевский человеческую бесконечность, бездонность человеческой природы. Но и в самой глубине, на самом дне, в бездне остается человек, не исчезает его образ и лик”(408).

Да, остается, но сам же Кантор помог нам определить этот образ и лик: одноклеточный язычник... „Там”, на дне – царство одноклеточных... Целую главу своей книги наш Автор посвящает Францу Кафке, но не замечает самого главного: наш *национальный* Кафка

это именно Достоевский. И когда наш Айхенвальд говорит: „Мы не случайно убиваем, а случайно не убиваем” (251), он лишь формулирует самую главную мысль Достоевского: внутри каждого из нас сидит Грегор Замза, не тот, который Холстомером Толстого бегаёт на службу, а тот, который может бегать и по стене, шурша перепонками. Грегор Замза действителен в обеих своих ипостасях: до превращения и после... Трагедия в том, что хомо сапиенс этим процессом не управляет. Управляет некая неведомая сила.

Вот Кантор приводит цитату из П.П.Гайденко: „Понятие личности отличается у Бердяева от понятия эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны, часть природы, а с другой – элемент социального целого” (318). Если Гайденко права, то получается, что у Бердяева „эмпирический человек” априори не обладает личностью. Таким образом, устанавливается существование двух видов хомо сапиенса – „эмпирического” и „собственно *личности*”... Это нам кое-что напоминает. Не идет ли тут речь о человеке-базисе и человеке-надстройке? Себя, по всей вероятности, Бердяев относит к человеку „надстроечному” (социальному). Мы тут не можем удержаться от некоторого недоумения: не слишком ли однобоким является такой человек? Социальность без эмпирики точно такая же невозможность как и эмпирика без социальности. П.Гайденко:

Эмпирически существующий человек, взятый с природной своей стороны, как наделенный определенной телесно-душевной организацией, есть, по Бердяеву, *не личность, а индивидуум*. В качестве последнего он имеет и свои социально-культурные особенности, отличающие его от других индивидов, принадлежащих другим общественным организациям (318).

Нам тут совершенно неясно, что имеет в виду Бердяев под понятием „другой общественный организм”, как, впрочем, неясно и другое: что имеет в виду философ, говоря „определенная телесно-душевная организация”. Ведь получается, что речь идет все о том же: о базисе (эмпирика) и надстройке (социальность)... Все эти наукообразные термины смущают нас своей расплывчатостью, неопределенностью... А поскольку Бердяев объявлен последователем Достоевского, то, естественно, все эти его самоопределения мы экстраполируем на его „детоводителя”, хотя помним слова „ведомого” о том, что в мирозерцании Достоевского он „вложил многое от себя самого”. Полу-

чается, что и Достоевский делил хомо сапиенсов на общественные организмы, отличающиеся друг от друга „социально-культурными особенностями”... Обращаться к Достоевскому за разъяснениями нам как-то неудобно, а что этим хотел сказать Бердяев не очень понятно... Нам не очень понятно к какому „общественному организму” относятся „личности” – к такому, в котором никто не занят „жизненным строительством”, или к какому-то другому „общественному организму”? Каковы способы общения между этими организмами? Впрочем, теперь нам хотя бы ясно, как нам относиться к Родиону Раскольникову: это *личность* („надстройка”), которая случайно провалилась в „базис” и, в силу естественных причин, тяжестью своего физического тела, случайно раздавила двух „особей”, двух человеко-муравьев...

Пожалуй, тут была бы уместна ссылка не на Гофмана, конечно, а на Ницше, на его сверхчеловека (или скажем так – на его *высшего* человека)... Такая ссылка, конечно, увела бы нас далеко в сторону от собственно религиозного пафоса нашего Автора, но и внесла бы некоторую ясность в проблему религиозного пафоса Достоевского: в его ницшеанство до Ницше¹³, в свете которого, конечно же, идея детоводительства ко Христу воспринималась бы читателем Кантора уже несколько иначе, под более критическим углом. Грех (то есть страшное уголовное преступление) Раскольникова прощается ему в силу того обстоятельства, что он принадлежит к высшей касте: „Индивидуальность или особь принадлежит природному миру и разделяет с ним рабство и смертность”.

Личность, стало быть, принадлежит сверхприродному миру. Чем же не Франц Кафка? Представитель высшей „расы” Раскольников, в силу невольной своей „эмпиричности”, на какое-то время превратился в насекомое, за себя, стало быть, не отвечал... Но тут возможны и другие ассоциации: нам, например, невольно пришла на ум мысль о такой „индивидуальности” и „особи” как баснописец Эзоп: ведь он тоже был и „рабом”, и „смертным”, тоже принадлежал к „природному миру”, но вот умудрился же человек при этом никого не убить, умудрился остаться „личностью” до самого своего конца... И Ницше, и Эзоп спутали нам все карты, тем более, что Бердяев, стремясь углубить свою мысль, сделать ее более убедительной, в своих рассуждениях идет дальше: „Поскольку, таким образом, индивиду-

¹³ Тут уместно вспомнить, с каким восторгом воспринял Ницше *Записки из подполья*.

ум подчинен природным и социальным законам, он является предметом изучения специальных наук – биологии, психологии, социологии”. Что же касается личности, то она, согласно Бердяеву, есть реальность духовная, а потому “никакой закон к ней неприменим”.

Даже моральный закон? Кальвину такое высказывание знаменитого русского философа явно бы не понравилось. Ведь получается, что он, Бердяев, ведомый Достоевским ко Христу, не должен стоять за такую личность у Достоевского, которая сама себе господин (сама себе „свобода”). А как же пресловутый „священник”, который жил в груди принца Гамлета? Ведь этот „пресловутый” священник был ни кем иным как воплощением самого Кальвина, который хотел, чтобы верующие воспринимали его рассуждения как глас самого Господа Бога (то есть – „реального” священника). И как же озабоченность нашего Автора „первоначальной евангельской чистотой” протестантизма?.. Если не в груди Раскольникова, то в груди нашего Автора должны были звучать вот эти слова Кальвина: „нам указано, что мы обязаны покоряться игу Господа, ибо чудовищно уклоняться от власти Того, вне которого мы не можем существовать” (Кальвин, *Первая заповедь*, 13). А тут получается так, будто „личность”, прославляемая Бердяевым, прославляемого нашим Автором, уклоняется именно от „ига Господа”... Правда, в этом случае получается, что Бердяев, действительно, привел нас ко Христу: ведь единственный, к Кому может относиться в этом случае понятие „личность”, так это только к „Господу”! И впрямь: ну как можно к Господу подходить с мерками „биологии, психологии, социологии”, как подходить к Нему со своими *эмпирическими* законами?

Таким образом, с помощью Бердяева Кантор пытается объяснить нам тот факт, что Достоевский, в свете абстрактной римано-лобачевской геометрии был по отношению к русской литературе чем-то вроде „личности” по отношению к „индивидам”: „Достоевский действительно не отражал быт, он выражал смысл русского миропонимания, которое не было узконациональным (как, скажем, у Льва Толстого), а „всечеловеческим”, как у Пушкина”(316). Достоевский, конечно же, „отражал быт”, и еще как отражал, но отражал и другое – отражал быт духа, *его* житейскую прозу, *его* мелкие заботы, *его* интимные, непарадные стороны, проникался *его* непарадными интересами и временами даже слишком этим увлекался, о чем очень хорошо сказано у Айхенвальда: „И днем и ночью его герои живут усилен-

но, слишком живут. Они страдают гипертрофией души. ...В своей гиперболлизации духа он не считается с тем, что, в сущности, людям души отпущено в меру. ...Кипение духа доводит он до предельного градуса”(246).

И здесь, между прочим, Айхенвальд совпадает с Бердяевым, говорившим о том, что у Достоевского вместо „жизненного строительства” люди вихрем носятся друг за другом, то есть, скорее, занимаются жизненным „расточительством”. Но если у Айхенвальда это нечто избыточное, людям, в общем-то не очень и свойственное, то у Бердяева это нечто для людей естественное. Но и здесь есть одно тонкое отличие: у Бердяева в это вихревое вращение, в это вливание в *другого* заложена какая-то чертовщина, нечто от гофмановских фантазий, а у Айхенвальда это *психика*, нечто естественное, *природное*, некая *естественное* состояние... У Айхенвальда этим самым героем Достоевского как бы занижается, личность распадается на свои собственные, заложенные в нее природой, противоположности. У Бердяева наоборот: таким образом герой как бы *возвышается*, очищается, вырастает до статуса *личности*.

И тогда получается, что Татьяна Ларина это „всечеловеческий” образ, это „*личность*”, а Наташа Ростова – „узконациональный образ”, „индивидуум”. Иван Карамазов принадлежит одной человеческой организации (точнее – „всечеловеческой”), а Андрей Болконский или Пьер Безухов – принадлежат другой „общественной организации”, какой именно, правда, мы не знаем, этот пункт нашим Автором не поясняется, но видно же, что „организация” тут „пониже”, поплотнее... Одним словом, на пьедестале Олимпа Пушкин и Достоевский оказались обладателями „золота”. Толстому на высших ступенях пьедестала места не нашлось. Конечно же, под словом „организация” тут, скорее всего, подразумевается не какой-то институт, а *организация* (самоорганизация) мышления, принцип *видения*. Вот и здесь наш Автор старается быть *философом*, тем самым создавая для себя неожиданные трудности. В самом деле: он говорит, что „Достоевский выражал смысл русского миропонимания”, которое было „всечеловеческим”... Озабоченность Акакия Акакиевича проблемой воротника для шинели имеет прямое отношение и к проблеме быта и к проблеме „общечеловеческого”... В том-то и заключается смысл искусства, чтобы в царстве „материальной” действительности растворить духовное, а в царстве духовного растворить *бытовое*, прозаическое, „мате-

риальное"... Грубо говоря, в Башмачкине просвечивает образ Гоголя, а в Гоголе просвечивает образ Башмачкина...

Кантор о Бердяеве:

А уже давно он написал: „В тысячу раз более народом был дворянин Пушкин или интеллигент Достоевский. Самого совершенного и высшего своего выражения нация достигает в гении. Гений всегда народен, национален, в нём всегда слышится голос из недр, из глубин национальной жизни. Дух нации всегда выражается через качественный подбор личностей, через избранные личности (427).

А разве нельзя быть интеллигентом и дворянином одновременно? Разве понятие „всечеловеческое" несовместимо с понятием „узконациональное"? Разве понятие „быт" несовместимо с понятием „русское миропонимание". Гоголь просвечивает в Акакии Акакиевиче, а Акакий Акакиевич просвечивает в Гоголе. Макар Девушкин просвечивает в Достоевском, а Достоевский в Макаре Девушкине. „Качественность" Акакия Акакиевича отнюдь не заключалась в его „избранности". Наоборот, она заключалась в его *обыденности*, в совершеннейшей, казалось бы, случайности его существования. Каким-то чудом он попал в кругозор Николая Гоголя. Вот это чудо *выбранности*, чудо *увиденности*, чудо эстетического чутья, чудо уловления конкретного факта в сети всеобщности, умение разглядеть закономерное в случайном, и есть чудо искусства. Все искусство именно об этом. Если наш Автор прав, то получается, что он проделал все наоборот, то есть – как бы увел Бердяева из-под опеки Достоевского. Как нам кажется, разница между Достоевским и Бердяевым заключается в том, что первый не считал себя „в тысячу раз более народом, чем сам народ". В этом отличие гения Достоевского от талантливого Бердяева. Дух нации выражается через всех, иначе никакого *духа* не было бы и в помине, ибо откуда же взялись бы „избранные личности"? Пушкин не был „более народом", чем любой из его мужиков. На примере сегодняшней истории это особенно хорошо видно: дух так же глубок как и океан, а это значит, что его флора и фауна столь же разнообразна, сколь и закономерна, естественна в любом своем варианте. Вот таким „более, чем народ" хотел стать Раскольников, но Достоевский со своим героем, как мы помним, не согласился... В любом случае, „выпрыгнуть из океана" этому герою не удалось. Искусство исходит из того, что *каждый* человек избран, и величие художника заключается не

в том, чтобы отделить „быт” от „всечеловеческого”, а в том, чтобы прославить их единство, их кровную связь, которая именно поэтому постоянно чревата кровью в самом прямом смысле, почему тут и требуется внимание со стороны искусства (как и внимательное отношение искусства к самому себе).

Еще одна цитата из Бердяева: „Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму русская черта“ (409). Но ведь Бердяев не был *единственным* русским писателем и мыслителем. Более того, уж если он так настаивает на своем „универсализме”, то почему бы под этим термином не подразумевать терпимость даже к такому явлению как „национализм”? Кому как не *мыслителю* задуматься над корнями этого явления? Объяснять свою неприязнь к национализму своей русской национальностью выглядит немного странно, особенно в свете того, что он постоянно помнил и о своих французских корнях, которыми немало гордился. Если бы вместо „моя вражда” он сказал „мое *понимание*” национализма, это было бы нам более понятно. Разве не очевидно, что дело тут не столько в его русской национальности, сколько в его сословном происхождении: „как человек образованный, принадлежащий к высшему сословию я, конечно же, обладаю более универсальным подходом к другой нации, к другой культуре...”. Что-то вот в этом роде...

Бердяев: „Я всегда был ничьим человеком, был лишь своим собственным человеком, человеком своей идеи, своего призвания, своего искания истины. [...] Я совсем не поддаюсь коллективной заразе, хотя бы хорошей. Мне совсем неведомо слияние с коллективом. В экстаз меня приводит не бытие, а свобода” (416). „Своим собственным человеком”? А как же принадлежность к русской нации? И более того, обязанность именно этой принадлежности своему „универсализму”? В экстаз приводит не бытие, а свобода? Но коли уж так, то почему бы не прийти в экстаз от „узкого национализма”? Наш Автор совершенно не замечает всех этих противоречий. Кантор: „Несмотря на гениальное самоназвание „ничей человек”, на утверждение, что он не примыкал ни к каким группам, что ему неведомо слияние с коллективом (и тут он не погрешил нисколько против истины), но при этом он был поразительно общественным человеком” (319). С одной стороны, ему „неведомо слияние с коллективом”, но, с другой, — „был поразительно общественным человеком”. И что это значит „ничей человек”? Какой же „ничей”, если сам же и признался в необык-

новенно высоком благородстве своих предков? Жан Кальвин такое бы не одобрил: если „ничей”, то, стало быть, не сын своей матери и своего отца, не учитель своих учеников и не ученик своих учителей! Не собеседник своих читателей, не муж своей жены... И, главное, какой же ты верующий, если не считаешь себя сыном Божиим?.. Кальвину бы это очень не понравилось!

Проблема Кантора как ученого-исследователя заключается в том, что, признавая *многомерность* художественного пространства как такового, он не признает разнокачественности измерений, этот пространственный мир образующих. Причем „разнокачественность” означает не просто разнообразие измерений, а их *сложную* глубину, разность этих измерений в самих себе. Экстраполируя многосложность „достоевского пространства” на умственный мир Бердяева, нашему Автору очень важно убедить читателя в том, что Достоевский был детоводителем Бердяева и в собственно философском плане, но и тут Кантора тоже подстерегают трудности: наш „ничейный” человек, как выясняется из рассуждений самого Кантора, в своем движении к знаниям отнюдь не был уж столь „ничейный”: „Ибо опирался Бердяев на европейскую мысль (даже полемизируя с ней), на Канта и Гегеля, на Шекспира, Гофмана, Бальзака. И сквозь все перепады его судьбы, сквозь срывы и взлеты – Бердяева провел Достоевский, который стал камертоном его творчества” (317).

Как видим, своему универсализму философ был обязан не только своей национальностью, но и влиянию как отечественных, так и европейских выдающихся умов¹⁴. Фразу Кантора „опирался на европейцев, а камертоном избрал русского писателя” можно легко перевернуть: „камертоном избрал европейцев, а *опирался* на Достоевского”. А если мы вспомним фразу: „я вкладывал в его мировоззрение многое от себя”, то рассуждение Кантора можно проинтерпретировать и в более радикальном смысле: „опирался на европейцев, а камертоном избрал *самого себя*”. И если мы вспомним о роли „священника” во внутренней жизни Гамлета, то отождествление Бердяева с Достоевским не покажется нам чем-то невозможным. Во-всяком

¹⁴ Пушкинский Сальери, рассуждал точно так же: на каких только гигантов не опираюсь я в своем искусстве, включая самого Гайдна, а этот мальчишка, это бесшабашное существо зачеркивает все мои усилия... Отнимает от меня мою славу! Тоже мне, „гений”, стоит и слушает черт знает кого, какого-то жалкого скрипача, этого Акакия Акакиевича!.. И это вместо того, чтобы лишний час толковать со мной о возвышенном!

случае, именно к этому клонит наш Автор. И Шекспир, и Гофман, и Бальзак это все непререкаемые авторитеты для Достоевского, и Кант для него не был запретной книгой тоже... Но для Кантора очень важно еще и другое: „Сам он полагал, что именно Достоевский тот самый существенный водораздел, с которого началась новая русская философия” (317).

И Кант, и Шекспир, и Гофман, и Бальзак, все это очень хорошо, и важно. Но главное другое: никто из них не мог быть для Бердяева тем, кем оказался для него Достоевский. Это был философ, с которого началась не просто *русская* философия, а русская *религиозная* философия, та самая, которую исповедует сам наш Автор, *диалектически* перенося ее на филологию, на литературоведение. Отсюда и столь высокая награда в виде присвоения ей статуса *новой русской философии*:

Как писали многие, в том числе и западные мыслители, <<в конечном итоге действия героев Достоевского определяются религиозными силами и мотивами, под влиянием которых и принимаются те или иные решения. Более того: весь мир Достоевского как “мир”, т.е. *совокупность определенных фактов и ценностей, вся атмосфера этого мира проистекают в сущности из религиозного начала* (412).

Это очень тонкое и точное замечание, но *весь Достоевский* в это „измерение”, в эту характеристику не укладывается. Да, ведь видно, что и князь Мышкин не от мира сего, да и Настасья Филипповна сродни этому ангелу, с которым земная связь невозможна по определению, не говоря уже о, быть может, самом знаменитом Черте в мировой литературе, не считая, конечно, Мефистофеля... Однако, что имеет в виду Кантор под понятием „религиозное начало”? Чем именно было это „начало” для писателя? Для Достоевского, и чем оно было для Бердяева? Кантор: „Но тут надо понять, что такое для Бердяева личность, которая несет на себе всю тяжесть понимания мироздания” (317). Сразу скажем: среди людей такой „личности” нет. *Такой* личностью может оказаться единственное Существо во вселенной и имя этому Существу – Бог... Но мы, кажется, ошиблись: *опираясь* на Кальвина, заметим – если „личность не есть частица универсума”, то как же она „покоряется игу Господа”? Если же личность по своим масштабам *равна* Богу, то с какой стати она должна покоряться „Его игу”?

Так Бердяев вывел *личность* из-под опеки Господа Бога, а, стало быть, вместе с ним из-под опеки всех отцов протестантизма вместе взятых: „Главной характеристикой личности является ее *свобода*: личность по Бердяеву, не просто *обладает свободой*, она и есть *сама свобода*” (318). Она, стало быть, и есть Бог. Нам нет никакого смысла спорить с Бердяевым, ведь это – *его* философское убеждение... Пусть будет так, но с точки зрения Бердяева, а не нашей. Нам это не только трудно, но и *невозможно* вообразить... И тут мы ближе к Достоевскому, который оперировал не просто философскими истинами, а образами человеческими. А образ человеческий не может существовать отдельно от своей *личности* и, стало быть, не может быть *самой свободой*... Повторим, правда, уже слегка измененный наш перифраз Кантора: камертоном выбираем свободу, а опираемся на свой собственный иррационализм. Это звучит очень близко к знаменитому рассуждению одного из персонажей Достоевского в *Бесах*: начал рассуждать о свободе, а пришел к деспотизму... Большая группа героев Достоевского делится на ангелов и чертей, но все они – пленники своего человеческого образа, своей человеческой оболочки...

Вся эта „свобода” очень напоминает шварцевскую Тень, отделившуюся от своего „хозяина”, или Нос майора Ковалева... Не очень ясно, каким образом такая свобода соотносится с „эмпирическим человеком”. Ведь не можем же мы утверждать, что Раскольников или Иван Карамазов – не „эмпирические люди”¹⁵? Знала бы Алена Ивановна, что перед ней не бывший студент, а сама Свобода, то не спешила бы греметь всеми своими замками, впуская эту („эмпирическую”?) свободу к себе в дом... „Бердяев сам иронизировал в *Самопознании*, что его называют философом свободы, даже кто-то – парадоксальный оксюморон – *пленником свободы*”(318). Оксюморон есть „противоречие”, не замеченное автором, противоречие же, которое *сознательно* допущено автором высказывания с тем, чтобы этим допущением подчеркнуть истинность суждения, называется парадоксом... Если это именно так, то выражение „парадоксальный оксюморон” не кажется нам удачным. Впрочем, мы должны помнить, что пребываем в пространстве, которое само отказало себе в „академиз-

¹⁵ Хотя, теперь мы в этом как-то не очень уверены. Перечитав романы Достоевского уже под влиянием Кантора, мы начали подозревать причастность „эмпирических” Раскольникова и Ивана Карамазова к числу чего-то (или кого-то) фантастического, как бы даже и не вполне „эмпирического”...

ме” (в академичности), ибо нашим Автором сказано: „тема свободы и в самом деле была не просто академической темой научных штудий. Эта тема была выражением его сущностной основы, его экзистенции, что он отчетливо формулировал”. Если его „экзистенцией”, значит самой его *сущностью*... Философ поверяет истинность своих доказательств формой своего собственного существования... Философский текст – форма существования философа... О философствовании Кантора, например, мы судим по его *философии*, по его *тексту*...

Короче говоря, если бы Кантор считал, что „новая русская философия” началась с кружка Станкевича, с увлечения гегельянством Белинского, Герцена, Бакунина и др., то это мнение, безотносительно к тому, верное оно или нет, все-таки, удержало бы нашего Автора от мысли такого мертвого и надутого монстра („поднимите мне веки”) как Ставрогин объявить прототипом не кого-нибудь, а самого Александра Ивановича Герцена. Одного из самых ярких культурных и политических деятелей России девятнадцатого века¹⁶. Герцен и Белинский были атеистами и, конечно же, Достоевского и ведомого им Бердяева надо было срочно отделить от двух столь откровенных критиков православия. Мы знаем, что от кружка Станкевича большими кругами стали расходиться гегельянство и кантианство. От Достоевского же, по мысли Кантора, стала расходиться новая русская *религиозная философия*. И что делает Кантор в качестве адепта этой философии? Он превращает Герцена в... Ставровгина, а это все-равно, что объявить Ивана Карамазова прототипом Смердякова... Хотя, вот и опять же, только мы это произнесли, как нам подумалось: а почему бы и нет? Ведь казуистика невежественного Смердякова о происхождении железных крючьев в аду или о ненаказуемости отречения от веры столь же искусна, как и казуистика университетски (не хуже Гамлета!) образованного Ивана Карамазова в его „богоборческих” примерах... Но, с другой стороны, тут нашего Автора очень легко понять:

¹⁶ Справедливости ради замечу: благодаря монографии Кантора мне пришлось перечитать (с карандашом в руках) в том числе и некоторые работы Герцена. Если бы не рецензируемая книга, я бы не *переоткрыл* Герцена сегодня. Кстати, именно по этой причине полагаю, что, вопреки общей тенденции книги, монографию надо использовать в качестве учебного пособия на всех филфаках страны. Объявить факультативы, семинары, что угодно, но изучать ее, изучать и еще раз изучать, требуя от студентов, как теперь принято говорить „диалогического” подхода к монографии... Это невообразимо расширило бы их кругозор, углубило бы их критико-теоретическое мышление...

поскольку Герцен был открытым атеистом, то разве не очевидно, что „внутри него” вместо протестантского-то пастора сидел бес (собственно, тот же черт, который прикидывался Смердяковым)? Подмените Ставрогина Смердяковым и все останется на своих местах... Колоссальная известность Герцена в Европе, его умнейшие и талантливейшие книги, его идеи, фантастическая личность, его художественный гений¹⁷ – не помешали нашему Автору смешать этот образ с плоской и мертвой куклой по имени Ставрогин.

Кстати, в этом отношении очень интересно обращение Кантора к Г.П.Федотову: „Опять же стоит сослаться на Федотова: Основная жизненная интуиция Бердяева – острое ощущение царящего в мире зла. В этой интуиции он продолжает традицию Достоевского (Ивана Карамазова)” (317). Что делает Федотов? Он отождествляет Достоевского с Карамазовым. Что делает Кантор? Через Федотова, через огромный (и более, чем заслуженный) его авторитет, наш Автор сближает Бердяева с Карамазовым... Насколько нам известно, Иван Карамазов подстрекал Смердякова к убийству Федора Павловича. И как Раскольников убил несчастную старуху, подстрекаемый абсолютно реальным чертом (дьяволом), выстроенным по лекалам гофмановской поэтики, так и Карамазов был подстрекаем ровно тем же чертом, только уже не прячущимся от читателя в художественных „опосредствованиях”, а как бы „вышедшим из подполья”, явленным читателю уже во всей своей *непосредственности*¹⁸. И, конечно же, – опять Айхенвальд. Вся эта правда о вселении черта в Карамазова очень вяжется с концепцией Айхенвальда о присутствии неявного убийцы в каждом из нас и, стало быть, в подсознании самого Достоевского то-

¹⁷ Ради этой статьи перечитывая кое-что Герцена, невольно читались и соседствующие произведения. И вот вижу повесть (или роман?) *Долг прежде всего* (том VI, *Полное собрание сочинений*). Рекомендую всем и каждому: прочтите, чтобы еще раз убедиться в гениальности Герцена-художника...

¹⁸ Вот почему было так интересно перечитывать *Братьев Карамазовых* после ознакомления с текстом Кантора: лично мне, благодаря настоятельности Автора, стало совершенно очевидно собственно дьявольская сущность Смердякова: и сама его пластика, и ход его мыслей. Да и в поведении Ивана были заметны довольно красочные „пятна”, бросающие дьявольскую тень на его поведение в некоторых сценах. Вот тут-то нашему Автору и обратиться бы к Голосовкеру, у того именно об этом все очень хорошо сказано. Хотя, конечно, какой же „Голосовкер”, если у Кантора Иван Карамазов *тоже* детоводитель ко Христу. Одним словом, лично я очень благодарен Владимиру Кантору за ту идею, которую он мне дал – в каком-то смысле Гофман выступает по отношению к Достоевскому чем-то вроде Грамматика по отношению к Шекспиру...

же, отец которого – человек очень жесткий, был убит своими крепостными¹⁹ и с которым у будущего писателя были очень сложные отношения...

В Герцене не было ничего „гофманианского”, ничего сомнамбулического, ничего от Раскольникова, слепо бредущего с топором в заколдованный лес, чтобы убить злую ведьму... Глубочайшая гениальность Герцена, свет, исходящий от его образа, его подчеркнутый секуляризм, то есть *светскость* настолько поразительны, настолько впечатляющи, что сама идея увидеть его на месте заколдованной куклы Ставрогина, в случае согласия с этой трактовкой, может подвести нас к мысли о творческом провале Достоевского... Но такого провала не было: была победа таланта в умении разглядеть того монстра, который прятался в душе тех бунтарей, которыми Герцен, и впрямь, поначалу увлекся (тут Кантор совершенно прав), потом стал называть их „базароидами” и на отрицательные характеристики которых не жалел красок.

Ставрогин и Петруша Верховенский – это те самые „базароиды”, так раздражавшие Герцена своей пошлостью и тупостью, те самые, кого он называл „вонючими клопами” и „сифилисом революции”... Вот и опять: если бы Кантор с **большим** вниманием (мы уж не говорим „любовью”) отнесся к Герцену, это помогло бы ему увидеть в *Бесах* Достоевского не только Нечаева и прочих „лениных до ленина” (как говорили о Ткачеве), ему удалось бы разглядеть во всем этом жутком карнавале образ революции в ее наипобедоноснейшем воплощении: Достоевский изобразил именно то, что переживал Герцен, который сквозь свою романтическую, радостную влюбленность в молодежь, бросившую вызов самодержавию, сквозь эту „Свободу на баррикадах” Делакрыу разглядел страшную и мерзкую, разлагающуюся в гниении тушу – подлого и пошлого „вонючего клопа”. Наш автор упустил прекрасную возможность экстраполировать эту *историко-литературную* ситуацию на современное толкование реальных исторических персонажей и их роли в отечественной истории... Кстати, именно сегодня уместно припомнить, как французская газета, заказавшая Герцену статью, отказалась печатать ее по той причине, что знаменитый русский изгнанник после разгона демонстрации солда-

¹⁹ Тут невольно напрашивается аналогия с Императором Павлом Петровичем.

тами, заявил, что вот в этот самый момент разгона мирной демонстрации солдаты превратились в палачей...

Однако, вернемся к цитате из Федотова, по мысли которого, „Бердяев продолжает традицию не только Достоевского-Карамазова, но также и русской революционной интеллигенции, с которой он столько копий переломал в первые годы своего идеалистического исповедания (период „Вех”)", а „борьба со злом, революционно-рыцарская установка по отношению к миру отличает Бердяева от многих мыслителей русского православного возрождения" (414).

На одной из страниц своей книги Кантор сопоставил с Гамлетом Дон Кихота на том основании, что оба были „воины Христовы". Вот и теперь образ Бердяева дает основания Кантору увидеть в нем „воина-рыцаря". Рыцарь, ломающий копыя в борьбе с революционной интеллигенцией (с ветряными мельницами?)... И как соотнести этого *рыцаря* с Иваном Карамазовым? Не говоря о том, что тут напращивается и еще одно сравнение, произведенное Кантором – с князем Мышкиным, которого в своем романе *Идиот* Достоевский сравнивает с „рыцарем бедным" из стихотворения Пушкина. Таким образом, критик еще и еще раз формирует целую армию *рыцарей*, готовых двинуться в новый крестовый поход за кубок Грааля... Рыцарей воинства Христова...

И вправду, Бердяев постоянно говорил, что Россия не знала рыцарского начала, начала личности. Говоря о своих истоках, он помнил, что со стороны отца он потомок героических русских офицеров, со стороны матери имел французские корни. Именно это рыцарски-личное начало он реализовал в своем поведении" (317).

Рыцарь благодаря французским корням по женской линии и российскому офицерству по мужской? Вряд ли бы эти аргументы очень сильно подействовали на старца Зосиму. Он бы сразу припомнил кое-что из своего собственного опыта, о чем у нас есть достоверная информация в одной из глав *Братьев Карамазовых*: „Воспоминание о юности и молодости старца Зосимы еще в миру”:

В Петербурге, в кадетском корпусе, пробыл я долго, почти восемь лет, и с новым воспитанием ... принял столько новых привычек и даже мнений, что преобразился в существо почти дикое, жестокое и нелепое. Лоск учтивости и светского обращения вместе с французским языком приобрел, а служивших нам в корпусе солдат считали мы все

как за совершенных скотов, и я тоже. ...Когда вышли мы все офицерами, то готовы были проливать свою кровь за оскорбленную полковую честь нашу, о настоящей же чести почти никто из нас и не знал, что она такое есть, а узнал бы, так осмелел бы ее тотчас же сам первый. Пьянством, дебоширством и ухарством чуть не гордились²⁰.

Надо сказать, что в своей книге Кантор много рассуждает о рыцарском благородстве российского дворянства. Про старца Зосиму Автор не вспоминает. Одним словом, образ Бердяева всячески идеализируется Кантором, философу поется панегирик в полном согласии с установкой на воспевание „христианских воинов” в русской культуре: „Поразительно, что он почти всю свою жизнь не испытывал иллюзий” (320).

Возможно, но при этом не говорится о том, как от Бердяева отвернулась, практически, вся русская колония в Париже, пораженная его послевоенной влюбленностью в Сталина, в СССР, его частыми походами в советское посольство... В подтверждение своего высказывания наш Автор приводит цитату из Бердяева, не заметив самого ее духа – духа самовосхваления, увы, не очень даже и тонкого: „Приведу его фразу: я борюсь за свободу, но я не хочу свободы для себя, чтобы не подумали, что я борюсь из корыстных целей” (328). Это как если бы доктор сказал: я борюсь за здоровье, но я не хочу здоровья для себя, чтобы не подумали, будто я борюсь за свое здоровье из корыстных целей... То есть: я, конечно, „ничей”, но не до такой же степени, чтобы не заботиться о своей репутации в глазах *моих* пациентов... Как видим, Кантор очень старается в образе Бердяева „воспеть” *личность*, хочет нам показать, какая глубокая пропасть отделяет эту личность от *индивидов*.

„По Бердяеву, парадокс Достоевского в том, что человек свободен по божественному замыслу, но что свобода эта трагична, возлагает бремя и страдание” (319). Нам очень важно знать: это парадокс *Достоевского*, или парадокс *Бога*? Ведь тут получается, что трагичен (скорее, наверное, *ужасен*) божественный замысел: Бог, так любящий человека, обрек его на страдание, на боль... А если это именно так, то Иван Карамазов, с подсказки Достоевского, возвращающий Богу билет, не желая такой свободы, не желает и такого Бога... Стало быть: Иван до такой степени „ощущает силу царящего в мире зла”,

²⁰ Ф.М.Достоевский: *Собрание сочинений в 10 томах*. Том 9: *Братья Карамазовы*. Москва 1958, с.370.

что не может Богу это зло простить... Но куда же, в этом случае, Достоевский привел нашего философа Бердяева и куда смотрел наш Автор, допустив такого рода казус?..

Как „куда”? В сторону *избранных*: „Попробую выдвинуть основной тезис своего текста. У Бердяева теодицея только для личностей. Массы находятся вне божественных законов и божественной благодати” (курсив Автора, с.326). Ну хорошо, это у Бердяева, а что думает по этому поводу наш Автор? А он, кажется, с этим совершенно согласен, ибо продолжает: „Так он почувствовал мир (может, через Достоевского). Массы боятся свободы. А свобода – это дар Божий. В восстании масс – эрзац-свобода” (курсив Автора, с.326). Нам как-то боязно с этим соглашаться. Мы этому не верим: разве *Записки из мертвого дома* про то, что эти каторжане не знают что такое свобода? Разве они – эрзац люди?... И как же быть с Лютером, который писал:

Бог есть Бог униженных, несчастных, отчаявшихся и тех, которые обращены в ничто. Его природа в том, чтобы подымать униженных, питать голодных, возвращать зрение слепым, утешать несчастных и печальных, оправдывать грешников, воскрешать мертвых, спасать проклятых и утративших надежду и т.д.²¹

Если „спасать проклятых”, то не значит ли это, что спасать надо и тех, от кого отвернулся Бог? Мысль Лютера тут очень глубока, он хочет сказать, что чем *глубже* наше обожание Бога, тем ближе просматривается в этом обожании мотив богоборчества. Этой диалектике нас учит история с Иаковом, который не побоялся бороться с Богом... Лютер:

Он ведь всемогущий Творец, из ничего творящий все. Но до этого существенного и собственного дела Его не допускает зловреднейшее чудовище – сомнение праведности, которая не хочет быть грешной, нечистой, жалкой и проклятой, а справедливой и святой и т.п.²²

На это, казалось бы, легко возразить: а не есть ли „грешная, нечистая и, уж тем более, проклятая” праведность – самый настоящий оксюморон („парадоксальный оксюморон”)? Самое настоящее

²¹ Цитируется по: Лев Шестов: *На весах Иова*. Москва 2009, с.558.

²² Там же, с.558. Надо заметить, что тут Лютер противоречит самому себе: „23. Если кому-либо может быть дано полное прощение всех наказаний, несомненно, что оно дается наиправеднейшим, то есть немногим”. Впрочем, Эразм о том и говорил: о множестве противоречий в церковных текстах.

противоречие? И не есть ли „парадоксальный оксюморон” вот такое рассуждение: всемогущий Творец, из ничего творящий все, которого, при этом, до его собственного дела не допускают?..

И что же в результате? Что предлагает Лютер, чтобы выйти из этого положения? Чтобы преодолеть „оксюморонность” своего тезиса? А вот что: „Оттого Бог должен прибегнуть к молоту, а именно, к закону, который разбивает, сокрушает, испепеляет в ничто это чудовище с его самоуверенностью, мудростью, справедливостью и властью, дабы оно знало, что оно погибло и проклято из-за зла, которое в нем”²³. Как видим, для Лютера проблема такая же как и для Канта: он просто не знает, что делать... Разница между ними только в одном: Лютер не обходит проблему, а наш Автор обходит и обходит очень старательно... Если Лютер говорит: „Вот почему нужно, рассуждая о справедливости, о жизни и о вечном спасении, удалить совершенно с наших глаз закон, как будто бы он ничего не значит и никогда не должен был бы что-нибудь значить”. То наш Автор утверждает нечто противоположное: он хочет *утвердить* закон в его абсолютной (как ему кажется) определенности. Он выступает против Лютера, полностью поддерживая Кальвина, говорящего, что „закон это все”. Но, с другой стороны, выступать против Лютера Кантору не хочется, ибо потому что такое выступление пахнет очень опасной ересью... И, конечно же, тут мы, читатели, невольно оказываемся в некоторой растерянности – как нам, в этом вот случае, относиться к лозунгу Автора „изображая – понимай!”?

Теперь вам понятно, о чем же, все-таки, рассуждали наши собеседники, когда в „А” и „Б” Толстого видели нечто уступающее красоте и мощи „десятимерности” Достоевского? А все о том же: как конечное сочетать с бесконечным... Как вечность примирить с той самой „банькой”, в которой копошатся пауки... Чем громадней большее, тем меньше малое, охватываемое его громадностью... Вот так и в своем рассказе о Гамлете наш Автор цитирует ученого, который упрекал Принца в жестокости, безжалостности к людям, что вызвало возмущение нашего Автора. И мы прекрасно понимаем это возмущение: ну как же! В интерпретации этого ученого „Детоводитель ко Христу” вдруг превратился в одного из „пауков”²⁴... Получилось, что Гамлет

²³ Лев Шестов: *На весах Иова*. Москва 2009, с.558.

²⁴ Как тут не вспомнить замечательное стихотворение Ивана Жданова про Спинозу, который был превращен в паука и помещен в одну банку с другим

Шекспира растворился в своих противоречиях, в противоречии самому себе. Потому-то „Гамлет” и *трагедия*, что, казалось бы, камертоном мы *избираем* добро, а *опираемся* при этом на зло, на наши собственные скелеты в шкафу, которые не хотят лежать там молча, без всякого движения, не подавая своего голоса прикидываться, будто их там нет...

Вот и в своем рассказе о Бердяеве и Достоевском Владимир Кантор очень старался довести нашего знаменитого национального философа до сияющих высот Духа, к подножию трона, на котором восседает сам Христос... И что же получилось? А получился вот такой финал главы: „Об этом слова позднего Хайдеггера, подводящие своеобразный итог его построениям: Мировая ночь распространяет свой мрак. Эта мировая эпоха определена тем, что остается вовне Бог, определена „нетостью Бога”” (328).

Разве не очевидно, что эти слова – перифраз Ивана Карамазова. Философ Хайдеггер торжественно возвращает Богу „билет”, подтверждая тем самым мысль Айхенвальда, что уж если возвращаешь билет, то, стало быть, в Бога не веруешь...

Наш Автор даже и не заметил, что, при всем его желании, „теодицеи Бога” (напомним название главы: *Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода*) не получилось. Ведь о какой „теодицее” (оправдании) Бога можно говорить, если это, действительно, *Бог*? Это все равно, что говорить об оправдании Солнца перед лицом засухи... Даже при такой катастрофе Солнце в *оправдании* не нуждается... И, стало быть, если это *действительно Бог*, то что это за „Бог”, который вчера был, а сегодня оказался в нетях, куда-то подевался, пропал...

Кантор: „Такое состояние мира уже за пределами человеческой истории. Это то, что угадал Достоевский. И то, к чему пришел Бердяев” (328). Но ведь тогда получается, что Достоевский не привел нас к Богу, а *увел* нас от Бога. И сам куда-то подевался, и не только Бердяев исчез, но и Хайдеггер вместе с ними оказался *за пределами*. Они *там*, а мы вот остаемся *здесь*, в *пределах* истории остались. Им хорошо, они *личности*, а что делать *нам* – „индивидуумам”, тем, кто как бы *поплоче*? Нам остается только одно – думать о том, как нам быть, как приспособиться к новым обстоятельствам... Да и важно ре-

пауком. Между ними началась борьба и очень скоро было трудно понять „кто есть кто”, какой паук был Спинозой... Да и какое это уже имело значение?..

шить другой вопрос: а что там с Мартином Лютером, он-то где? По какую сторону „баррикад”? Про Жана Кальвина мы и спрашивать боимся, дабы совсем не усложнять и без того не слишком ясную картину... Как тут опять не вспомнить слова профессора С.Медведева о многомерности мира Достоевского? Если профессор прав, то нам не стыдно сознаться в нашей растерянности: неясно нам, где же мы остановились в своем раздумье: в запредельности ли (она же „трансцендентность”), которая величиной с избу с пауками, или в избе с пауками, которая величиной с самое запредельность?..

Видать, без Римана и Лобачевского этой задачи нам не решить... А что, если, всё-таки, попытаться обойтись своими слабыми силами? И вот что нам подсказывает наш скудный опыт („индивидуумов”): оставаться там, где мы есть. Не выходить за пределы истории, не гоняться за *трансцендентным* (оно же и „трансцендентальное”), а оставаться вот тут, в *Трагедии*, не искать выход за ее порогом, а искать выход в ее пределах.

...и не боясь смотреть ей прямо в глаза...

Виктор Дмитриев
(Университет Оклахома)
Оклахома, 2018-2020.