

Материалы Международной научной конференции

Москва. 29—31 мая 2006 г.

НАСЛЕДИЕ В. В. РОЗАНОВА
И СОВРЕМЕННОСТЬ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт научной информации по общественным наукам
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Институт философии

НАСЛЕДИЕ В. В. РОЗАНОВА И СОВРЕМЕННОСТЬ



Материалы Международной
научной конференции.
Москва. 29–31 мая 2006 г.



Москва
РОССПЭН
2009

УДК 1(470)(091)
ББК 87.3(2)6
НЗ1

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ
грант 07-04-16263д

Редакционный совет:

Ю. С. Пивоваров — председатель
А. Н. Николюкин и Л. В. Скворцов — общая редакция
А. В. Водолагин и М. Н. Громов — раздел «Философия»
В. А. Келдыш и С. А. Небольсин — раздел «Литература»
Секретарь — К. А. Жулькова

Научный редактор и составитель А. Н. Николюкин

В подготовке текста принимали участие
Т. М. Миллионщикова и О. В. Михайлова

НЗ1 **Наследие В. В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции** / [сост. А. Н. Николюкин]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 639 с.

ISBN 978-5-8243-1173-0

В книге представлены материалы Международной научной конференции «Наследие В. В. Розанова и современность», проходившей в Москве 29–31 мая 2006 г. В докладах участников конференции подведены итоги изучения художественного и философского наследия одного из крупнейших русских писателей и мыслителей В. В. Розанова (1856–1919), на долгие десятилетия изъятого из русской культуры. Все статьи публикуются впервые.

УДК 1(470)(091)
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1173-0

© Николюкин А.Н., составление, 2009
© Коллектив авторов, 2009
© ИНИОН РАН, 2009
© Российская политическая энциклопедия,
2009

Содержание

От редакции.....	7
------------------	---

Гений В. В. Розанова

А. Н. Николукин (Москва). Как мыслил Розанов и почему современники не приняли его	11
Л. В. Скворцов (Москва). Розанов и теория истины	15
В. Г. Сукач (Москва). Ступени роста Розанова	20

Литература

Часть I

Р. Грюбель (Германия). Концепция русской литературы как национального явления в творчестве Розанова	25
Дж. Спендель де Варда (Италия). Розанов и его отношение к русской классике.....	34
А. А. Медведев (Тюмень). О христианской парадигме в восприятии русской литературы Розановым	40
В. А. Фатеев (С.-Петербург). Розанов и славянофильство.....	51
И. Л. Волгин (Москва). Метаморфозы личного жанра («Дневник писателя» Достоевского и «Опавшие листья» Розанова)	61
В. А. Келдыш (Москва). Розанов и русская литература Серебряного века.....	73
Н. Ю. Казакова (США). Розанов и символизм.....	81
А. И. Фомин (С.-Петербург). О символике Розанова.....	87
И. Ю. Искржицкая (Москва). Розанов и эссеистика русского символизма.....	90
Е. В. Иванова (Москва). «Во мне происходит разложение литературы».....	95
Ф. Т. Ахунзянова (Кострома). Розановская «листва» в религиозном контексте.....	101
Л. А. Колобаева (Москва). Критерии органичности и сложности в критике Розанова.....	107
А. Н. Кожин (Москва). Экспрессивность прозы Розанова.....	114
Е. П. Карташова (Йошкар-Ола). Языковая игра как стилистическая доминанта орнаментальной прозы Розанова	117
Н. Е. Мартишина (Сергиев Посад). Розанов о языке	123

Часть II

С. А. Небольсин (Москва). Розановские догадки о Пушкине	129
А. А. Голубкова (Москва). «Кронка нашей литературы» (М. Ю. Лермонтов).....	132
О. А. Богданова (Москва). Дискуссия Розанова и М. О. Меньшикова о «Крейцеровой сонате» Л. Н. Толстого	140
Н. Н. Ерёмкина (Москва). Встреча Розанова с Л. Н. Толстым.....	145
Т. М. Миллионщикова (Москва). Бесы Розанова и бесы Достоевского.....	147

В. В. Полонский (Москва). Розанов глазами Д. С. Мережковского.....	155
Н. В. Королёва (Москва). Розанов глазами Зинаиды Гиппиус и литераторов ее круга.....	162
Е. В. Глухова (Москва). «А Вы — мечтатель без почвы и истории»: переписка Розанова и Д. В. Философова (1898–1918 гг.).....	169
Л. Л. Черниченко (Москва). Вечер у Минских.....	178
С. С. Лесневский (Москва). «Письмо очень драгоценно» (А. Блок после смерти Розанова).....	183
О. В. Шалыгина (Владимир). Египет Розанова и Египет А. Белого.....	186
А. Л. Налепин (Москва). Розанов и фольклор.....	193
И. А. Бочарова (Москва). Книга Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» и пометы на ней Горького.....	201
В. Н. Дядичев (Москва). Розанов и футуризм.....	206
В. Н. Терёхина (Москва). Бессмертие в трактовке Розанова и В. Маяковского.....	215
Т. Н. Фоминых (Пермь). Розанов в прижизненной художественной литературе.....	223
Н. В. Корниенко (Москва). Розановские темы в исканиях А. Платонова.....	232
Т. Н. Красавченко (Москва). Молодая эмиграция первой волны о Розанове (Г. Газданов и В. Набоков).....	239
Э. Ключ (США). Экцентричное самосознание: Розанов глазами Абрама Терца и Венедикта Ерофеева.....	244
М. Л. Лебедева (Белоруссия). Розанов и белорусская проза конца XX века.....	253
О. А. Казнина (Москва). Розанов в английской критике.....	259

Философия

М. Н. Громов (Москва). Философский импрессионизм Розанова.....	269
В. Л. Махлин (Москва). Розанов и филология.....	273
Г. Д. Гачев (Москва). Жанр «жизне-мысли» у Розанова.....	285
Н. И. Иконникова (Москва). К проблеме бытия человека в творчестве Розанова.....	289
В. В. Аверьянов (Москва). Беспринципное и принципиальное в творчестве Розанова.....	295
А. В. Водолагин (Москва). Любовь и смерть в понимании Розанова.....	300
П. Е. Фокин (Москва). Метафизика интимного.....	305
И. С. Андреева (Москва). Проблема семьи в философии Розанова.....	311
С. В. Пишун (Усурийск). Пансексуализм в философии Розанова.....	320
А. И. Павленко (Усурийск). Философия и педагогика семьи у Розанова.....	323
О. А. Дольская (Украина). Домострой Розанова: этико-метафизические поиски.....	331
В. В. Варава (Воронеж). Таинство детства в философии Розанова.....	337
И. С. Шилкина (Москва). Нравственные искания Розанова.....	342
Г. В. Якушева (Москва). Естественный человек у Розанова.....	350
В. Н. Жуков (Москва). Правосознание Розанова.....	356

А. В. Зябликов (Кострома). «Праведное» государство по Розанову.....	362
Й. Дец (Польша). Розанов как политический мыслитель.....	369
А. В. Савка (Москва). Россия в философии Розанова	376
С. Б. Джимбинов (Москва). Мировоззрение Розанова в контексте русской философии.....	387
Л. Е. Шапошников (Нижний Новгород). Соборность в творчестве Розанова	393
С. М. Усманов (Иваново). Розанов о «конце истории»	400
В. Л. Курабцев (Москва). Бог и человек в «Уединенном» и «Опавших листьях».....	404
Н. В. Солнцев (Москва). Апокалипсис в толковании Розанова	408
И. Я. Левяш (Белоруссия). Концептосфера Розанова: «преждевременные мысли»	415
И. М. Меликов (Москва). Проблема свободы в работе Розанова «Легенда о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского	429
И. Н. Афанасьев (Белоруссия). Эпоха катастроф у Розанова	436
А. Н. Паршин (Москва). Розанов и наука	445
Я. В. Сарычев (Липецк). «Синтез будущего»: полемика 1894 года	451
А. Юр (Великобритания). Розанов, христианство и Египет	459
Т. В. Воронцова (Москва). Розанов и полемика о «Дарвинизме» Н. Я. Данилевского	462
А. Г. Гачева (Москва). «Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью...» (Розанов и Н. Ф. Федоров)	467
Т. В. Савина (Новосибирск). Розанов и Ф. Шперк	481
А. Н. Степанов (Москва). Два «антихриста»: Розанов и В. С. Соловьёв	485
А. В. Знатнов (Москва). Розанов и епископ Михаил в Петербургских религиозно-философских собраниях и вне их	489
В. А. Скрипкина (Москва). Розанов и С. М. Соловьёв-младший.....	497
Б. Н. Тарасов (Москва). Розанов и Б. Паскаль	501
Ю. И. Архипов (Москва). Германские впечатления Розанова	505
В. В. Кравченко (Москва). Розанов о философском творчестве женщин (о М. В. Безобразовой).....	509
Е. А. Тахо-Годи (Москва). О розановских материалах в архиве А. Ф. Лосева	515

Культура и общество

И. А. Едошина (Кострома). Розанов в контексте русской культуры	523
Л. А. Смирнова (Москва). Розанов о вечном в русском искусстве.....	530
Л. Э. Заварзина (Воронеж). Педагогические взгляды Розанова.....	535
Г. В. Зорина (Кострома). «Кризис российской школы» в педагогических работах Розанова.....	546
И. Д. Циркова (Башкирия). Педагогика и литература в книгах Розанова.....	550
И. Л. Беленький (Москва). Образ университета у Розанова	555
Г. П. Отюцкий (Москва). Проблема взаимосвязи русской и еврейской культур в переписке Розанова с М. О. Гершензоном	561
А. В. Ломоносов (Москва). Политические ориентиры Розанова	569

Д. А. Завельская (Москва). Книга Розанова «Когда начальство ушло...» и мифология Первой русской революции.....	574
О. В. Цыбенко (Москва). Розанов о поляках и Польше	579
О. В. Быстрова (Москва). Опыт комментирования Розанова (по материалам статей о старообрядчестве 1905 г.).....	586
В. А. Емельянов (Астрахань). Творчество Розанова в восприятии современной молодежи.....	593
Л. А. Заворотная (Москва). История нумизматической коллекции Розанова	603
В. П. Горлов (Елец). Розанов в Ельце.....	610
Т. В. Смирнова (Москва). Семья Розанова в Сергиевом Посаде	618
Н. В. Костылева (Москва). Розановский фонд в Государственном архиве Брянской области (ГАБО).....	623
Указатель имен	627

От редакции

Международная научная конференция «Наследие В. В. Розанова и современность» была организована Институтом научной информации по общественным наукам РАН, Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН и Институтом философии РАН и проходила в Москве 29–31 мая 2006 г. Среди участников — исследователи русской литературной культуры из Москвы, Санкт-Петербурга, Костромы, Ельца, Сергиева Посада, Астрахани, Владимира, Воронежа, Липецка, Нижнего Новгорода, Новосибирска, Перми, Тюмени и других городов России, а также ученые из Белоруссии, Украины, США, Великобритании, Германии, Польши, Италии. На конференции было представлено 130 докладов и фиксированных выступлений, с которыми выступили специалисты из культурных центров России и Зарубежья.

Содержание и обсуждение докладов охватывало общие цивилизационные проблемы, ключевые теоретические проблемы оценки Розановым русской литературы, литературы Серебряного века и отношения Розанова к классическому наследию, место Розанова в истории философии, его мировоззрение и положение в философском дискурсе XX века.

Важный итог конференции состоит в том, что разрушены те мифы, которые долгое время формировались вокруг личности Розанова и его теоретического наследия.

Шлейф негативного отношения к Розанову тянулся десятилетиями. Нужна была огромная работа по восстановлению во всей полноте теоретического наследия писателя и его теоретическому осмыслению. Результаты этой работы были представлены на конференции.

В выступлениях ученых, которые приняли участие в работе конференции, Розанов был раскрыт как оригинальный мыслитель. В связи с этим обратили на себя внимание доклады, посвященные розановскому пониманию концепта русской литературы, отношению Розанова к славянофильству, влиянию на Розанова дневниковой традиции Достоевского, специфике мировосприятия наследия Розанова как философского импрессионизма.

В докладах было освещено понимание Розановым теории истины, показано, что Розанов искал ответ в определении сущности цивилизационной роли России в новых реалиях. Он был убежден в том, что цивилизационная целостность России — это реальность, а значит и константная высшая цель, приоритетная задача молодого российского конституционализма. Соответственно, он требовал от Государственной думы большей стойкости, чтобы в ее стенах больше чувствовалось достоинство России. Игнорирование приоритетного смысла проблемы цивилизационной целостности России воспринималось Розановым как отпадение от истины с самого начала. Он формировал методологию получения полной истины, что требовало соединения различных точек зрения, чтобы избежать той прямолинейности, которая ведет к катастрофе.

В истории Розанов искал подтверждение этого вывода. На конференции было показано характерное для Розанова стремление найти формулу великого исторического компромисса, который позволит осуществлять кардинальное обновление России, не разрушая ее цивилизационной основы.

В толковании естественнонаучных явлений Розанов уловил значение потенциальности как той реальности, которая становится предметом современных исследователей феноменов микромира. Он также выявил процессы слияния философии с филологией и сам стал своеобразным образцом мыслителя, соединяющим в анализе философские, культурологические, герменевтические методы.

Розанов считал, что Россия не должна навязывать всем народам свою духовную сущность как универсальную истину. Каждый народ следует своим путем. Подгонять все культуры под общий знаменатель, «причесывать» их по одной модели, — считал Розанов, — это грубая ошибка. В сущности, речь идет о предвосхищении глобального взаимодействия цивилизаций, в процессе которого рождается их специфическое многообразие как путь к новому качеству мировой гармонии цивилизационных различий. Отступление от этих истин, стремление распространить на всех принципы какой-то отдельно взятой цивилизации — это и есть путь к ожесточенной распре среди людей, когда народ пойдет на народ и язык на язык.

В докладах показано, что Розанов выявил такие конкретные признаки цивилизационного кризиса России, как смешение функций в едином организме, что порождает странности самосознания, ложные ориентации отдельных субъектов в системе социального организма, а также смешение поэтического и политического. Распад общей истины превращает в «истину» все многообразие частных интересов, противоречия которых разрушают и нравственную, и правовую системы общества.

Таким образом, материалы конференции представляют собой весомый вклад в розановедение и в историю российской теоретической мысли и культуры. Их публикация будет иметь важное научное значение.

Гений В. В. Розанова



А. Н. Николюкин (Москва)

Как мыслил Розанов и почему современники не приняли его

Русская классическая литература начинается с Пушкина, Лермонтова, Гоголя и завершается Василием Розановым.

Но если русские писатели-классики хорошо известны, много раз переиздавались их собрания сочинений и отдельные книги. Столетие наука о литературе изучает их наследие. То Розанов был сначала не признан современниками, затем на долгие десятилетия запрещен и отлучен от культуры в Советском Союзе. Лишь последние полтора десятилетия книги Розанова стали возвращаться к нашему читателю и исследователям.

Международная научная конференция «Наследие В. В. Розанова и современность», проходившая в мае 2006 г. в Москве в ознаменование 150-летия писателя и мыслителя, отразила всемирное признание роли Василия Розанова в русской литературе и культуре XX и начала XXI веков.

В 1956 г., когда исполнилось 100 лет со дня рождения Розанова, в нашей стране его имя было непроизносимо. Однако этот юбилей отметили поклонники его сочинений в русском зарубежье. В Нью-Йорке вышел том «Избранного» с обширным предисловием поэта и критика Юрия Иваска, который писал: «Если бы Розанов был французом, англичанином, немцем, американцем, то давно бы уже ... появилось бы полное собрание его сочинений, с комментариями, в 25–30 увесистых томах! Были бы изданы также однотомники страниц в тысячу. Но он был писателем русским, гордился этим своим званием, и от русской своей судьбы не отрекался, хотя судьба эта, как известно, ни писателям нашим, ни нам, читателям, не благоприятствует»¹.

Официальное советское запрещение сочинений Розанова было запущено в действие после появления 21 сентября 1922 г. в газете «Петроградская правда» статьи Л. Троцкого «Мистицизм и канонизация Розанова». Обвинения Розанова в реакционности и всех прочих грехах звучали в либеральной и так называемой демократической критике и до 1917 года. Большинство рецензий и статей по поводу книг Розанова уже своим названием выражали отношение к писателю: «Гнилая душа», «Обнаженный нововременец», «Обнаженность под звериную шкуру», «Циник», «Философ, завязший ногой в своей душе», «Позорная глубина», «Голый Розанов» и т. д., и т. п.

Лишь немногие творческие натуры дореволюционной России почувствовали гениальность Розанова еще при его жизни. Среди них П. Флоренский, М. Цветаева, А. Блок, З. Гиппиус, М. Горький, М. Пришвин.

Что же отталкивало, а иногда и поныне отталкивает иных критиков и читателей от Розанова? Зинаида Гиппиус, хорошо знавшая Розанова, говорила, что он «пишет двумя руками»: в консервативной газете «Новое Время» — одно, в либеральной газете «Русское Слово» под прозрачным псевдонимом — другое. «Обеими руками он

пишет искренно (как всегда), от всей махровой души своей. Он прав. Но совершенно прав и П. Б. Струве, печатая в «Русской Мысли», рядом, параллельные (полярные) статьи Розанова и обвиняя его в «двурушничестве»².

Подобный небывалый феномен в русской литературе с ее устойчивыми традициями гражданственности вызывал неприятие критиков. У каждого сколько-нибудь значительного писателя или критика была своя устоявшаяся концепция литературы, своего рода «хартия», которая может претерпевать различные изменения, но в своей основе остается неизменной.

Иное дело Розанов. У него не было «хартии» как системы с твердыми «да» и вполне определенными «нет». У него свое, розановское понимание «концепции», при котором «да» и «нет», «правое» и «левое» сосуществуют или меняются местами, так что «да» не всегда «да», а «нет» отнюдь не обязательно «нет». Поясним на примере, характерном для всей многолетней деятельности Розанова как писателя и литературного критика.

Полувековой годовщине отмены крепостного права посвящены две статьи Розанова, появившиеся в один и тот же день — 19 февраля 1911 г. В «Новом Времени» в статье «Великий день нашей истории» в центре внимания — «молодой верящий Царь... Без него — просто ничего бы не было, все было бы невозможно. Молодой, образованный, полный высокого порыва». И в этом, что пишет Розанов об Александре II, — историческая правда.

Но столь же правомерна и иная точка зрения, утверждаемая Розановым во второй статье об отмене крепостного права, появившейся в газете «Русское Слово» под псевдонимом В. Варварин: «Это была *великая русская реформа*, над которой трудилась и созидала *вся Россия*, “тьма” умов народных, “мгла” сердец человеческих... “Тьма” и “мгла” в смысле “неисчерпаемого множества”, поневоле “безыменного”»³. Поэтому реформа Александра II явилась лишь «Последней каплей», как и названа статья Розанова.

Историк и художник Розанов видел свою задачу не в том, чтобы противопоставить эти обе вполне убедительные точки зрения, а в том, чтобы взглянуть на события с разных углов и понять, всего за несколько лет до катастрофы 1917 года, что для России «сегодняшний наш светлый день» надо беречь. А не убергли, скатились в «окаянные дни» большевистского переворота, как свидетельствовали о том Бунин, Розанов, Куприн, Пришвин и другие лучшие писатели России того времени, — значит такова судьба народа, принявшего «бесов революции» за «ангелов в белом венчике из роз».

Альтернативность мышления Розанова, столь неприемлемая для его современников, запечатлена в известном диалоге с предполагаемым оппонентом. Именно здесь запечатлена сущность философского мышления Розанова, оставшаяся непонятой П. Б. Струве, критиковавшим его за «двурушничество»:

«— Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете?

— Сколько угодно... Сколько есть “мыслей” в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества в себе мыслей.

— Итак, по-вашему, можно иметь сколько угодно *нравственных* “взглядов на предмет”, “убеждений” о нем?

— По моему и вообще по-умному — сколько угодно.

— Ну, а на каком же это расстоянии времени?

— На расстоянии одного дня и даже одного часа. При одушевлении — на расстоянии нескольких минут.

- Что же, у вас сто голов на плечах и сто сердец в груди?
- Одна голова и одно сердце, но непрерывно “тук, тук, тук”. И это особенно тогда, когда вы “спите”, вам “лень” и ни до чего “дела нет”...
- Где же тогда истина?
- В полноте всех мыслей. Разом. Со страхом выбрать одну. В *колебании*.
- Неужели же *колебание* — принцип?
- Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все, и все — живет. Наступи-ка *устойчивость* — и мир закаменел бы, заледенел»⁴.

Подобная «многоликость» всегда присуща Розанову. Всякий нетрадиционный взгляд наши философы обычно стремятся определить каким-нибудь прозвищем, например «релятивизм». Изыскав таковое название, они ощущают себя удовлетворенными, полагая, что решили проблему ее обозначением. Бедные философы!

Американский писатель Уильям Фолкнер, никогда, очевидно, не слыхавший имени Розанова, был, однако, того же мнения. 8 мая 1958 г. в беседе со студентами и преподавателями Виргинского университета он сказал: «Мне кажется, невозможно смотреть на правду: она ослепляет. Смотрит один и видит одну ее фазу. Смотрит другой — и видит другую. Но если соединить все вместе, получится целая правда, хотя каждый человек в отдельности не мог увидеть ее всю»⁵. И далее Фолкнер рассуждает о своем любимом образе из стихотворения американского поэта Уоллеса Стивенса «Тринадцать способов видеть черного дрозда»: «У читателя после того, как он узнал все эти тринадцать точек зрения, пусть будет свой, четырнадцатый и, как мне хотелось бы думать, верный взгляд».

Фолкнер смотрит на процесс познания комплексно, имея в виду различных людей с их разным восприятием правды жизни. Розанов же концентрирует это «многоголосие» в одном человеке, прибегая к понятию «колебание», что может быть доступно такому человеку, как Розанов, но не всякому рядовому, кого имеет в виду Фолкнер.

Апофеозом розановской «двуликости», столь возмущавшей П. Б. Струве и других критиков, стало одновременное появление в печати в 1910 г. его книги «Когда начальство ушло...» с сочувственным пониманием изменений, вызванных Первой русской революцией, и статей в «Новом Времени», в которых он обличал нигилистов-революционеров, а заодно и Чернышевского, Писарева, Салтыкова-Щедрина.

В самом сосуществовании противоположных высказываний Розанов как бы «выявлял» полярность точек зрения. После 1910 г. он стал печатать «противоположное» открыто под собственной фамилией. П. Б. Струве в статье о нем под заглавием «Большой писатель с органическим пороком» (Русская Мысль. 1910. № 11) не смог разобраться в калейдоскопе розановских суждений, привел в столбик друг против друга эти «противоречия» и сделал вывод в своей формально-логической и потому антирозановской манере: «С одной стороны, ясновидец, несравненный-художник-публицист, с другой — писатель, совершенно лишенный признаков нравственной личности, морального единства и его выражения, стыда. Такое соединение именно потому является единственным в своем роде, что речи тут не может идти о падении или падениях Розанова...Розанов не падает никуда, его безнравственность или бесстыдство есть нечто органическое, от него неотъемлемое».

Даже в одной публикации Розанов пытался писать «во всех направлениях». Так, в статье 1914 г. под псевдонимом Орион он «на равных» ведет речь о Максиме Горьком и декадентах, о либералах и реакционерах. Вывод и смысл статьи ему пред-

ставлялся таким: «Мне кажется, что я до некоторой степени объединил: 1) либералов; 2) консерваторов; 3) символистов; 4) Максима Горького. “Надо открыть дверь!” Это для всех без исключения нужно; всем от этого будет лучше»⁶.

Розанов считал, что ему удалось «расквасив» яйца разных курочек — гусиное, утиное, воробьиное — кадетское, черносотенное, революционное, — выпустить их “на одну сковородку”, чтобы нельзя было больше разобрать “правого” и “левого”, “черного” и “белого” — *на том фоне, который по существу своему ложен и противен...*⁷.

Только принимая во внимание подобное «своеобразие» антиномического мышления Розанова, его экзистенциальный протезизм, который был совершенно неприемлем для многих современников, можно приступить к чтению и осмыслению его сочинений.

Розанов обосновал свое понимание истории русской литературы от Ломоносова до Горького. Его оценки многое высветили в оценке русской мысли и литературы. Читая его книги и статьи, невольно проецируешь их на литературно-идеологический климат последующих десятилетий. Писатель участвует в нашем нынешнем переосмотре культурного наследия, поворачивается к нам наиболее привлекательными сторонами — поисковым подходом к прошлому русской литературы, умением взглянуть на явление культуры с русской точки зрения, любви к России и ее судьбам.

Словесное мастерство Розанова было изумительно — подлинная «магия слова», как сказал Н. Бердяев. «Словечко» как залезет под череп — «никакими стальными щипцами этого словечка оттуда не вытащить», — писал Розанов о Гоголе. Вот таково же и «словечко» самого Василия Розанова.

¹ Розанов В. В. Избранное. Нью-Йорк, 1956. С. 59.

² Гиппиус З. Живые лица. М., 2002. С. 130.

³ Историк и художник. 2004. № 1. С. 25.

⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М., 2005. С. 412–413.

⁵ Фолкнер У. Статьи, речи, интервью, письма. М., 1985. С. 354–355.

⁶ Розанов В. В. Перед рассветом // Слово. 1904. 6 декабря. Подпись: Орион.

⁷ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 264.

Л. В. Скворцов (Москва)

Розанов и теория истины

Известный афоризм «нет пророка в своем отечестве» относится и к России, и, пожалуй, в наибольшей степени к судьбе Розанова.

Огромная работа, проведенная по подготовке и изданию собрания сочинений Розанова, а также процесс создания Розановской энциклопедии со всей очевидностью выявили масштаб мыслителя, который олицетворяет собой духовную жизнь России начала переломного двадцатого века во всех основных ее социальных, политических, идеологических, цивилизационных измерениях. Творчество Розанова — это голос пророка, призывающий к сохранению России как цивилизации, недопущению ее разрушения.

Этот голос не только не был правильно услышан, но более того — встретил резкие обвинения в различных нравственных и теоретических грехах. Готовилось предание Розанова и его творчества анафеме. В конце жизни Розанова ожидала голодная смерть.

Оставляя в стороне сложный и острый нравственный аспект этой проблемы, хотелось бы остановить ваше внимание на не менее сложной и острой проблеме — проблеме **гносеологической**. Речь в данном случае идет о различном толковании **природы истины**.

Сохранение целостности России требовало приведения и эмпирических реалий жизни, и ее нравственных принципов в соответствие с приоритетом цивилизационной истины. Это и было интуитивно схвачено Розановым. Позитивистски ориентированные теоретики пытались прояснить сущность России во взаимно исключающих экономических, политических, социально-классовых и идеологических ее срезам. Розанов же искал цивилизационную истину России в реалиях ее целостности. Но определение этой целостности стало чем-то напоминать проблему квадратуры круга. Самодержавие, олицетворявшее цивилизационное единство России, превратилось в «ослабнувший фетиш». Православная церковь, игравшая исторически духовную объединяющую роль, стала терять свои позиции под воздействием материалистического понимания истории и ницшеанской философии. Цивилизационная целостность России стала восприниматься как абстрактная мечта, как иллюзия. Однако Розанов был убежден в том, что цивилизационная целостность России — это реальность, а значит и константная высшая цель, приоритетная задача молодого российского конституционализма. Соответственно, он требовал от Таврического дворца большей стойкости, чтобы в его стенах больше чувствовалось достоинство России, ее целое¹. Игнорирование приоритетного смысла проблемы цивилизационной целостности России воспринималось Розановым как профанность, как отпадение от истины с самого начала.

Розанову было ясно, что общественная и духовная жизнь России нуждалась в обновлении. Пробуждение масс, вызванное отменой крепостного права и последовавшими за ним реформами, создало атмосферу реальности свободы. Но как правильно воспользоваться этой свободой? Разрозненность и неопределенность массовых стремлений, с одной стороны, и желание получить все материальные блага сразу, «нахапок», с другой, создавали угрозу разграбления страны и разрушения государственности, а значит и страшной цивилизационной катастрофы.

Лейтмотив позиции Розанова — это выявление реальной возможности научения основных актеров социальной драмы России оптимальным формам и мастерству цивилизационного взаимодействия; это стремление найти формулу великого исторического компромисса, который позволит осуществлять кардинальное обновление России, не разрушая ее целостности. Он формировал методологию получения полной истины, что требовало соединения различных точек зрения в единую картину. Он отмечал, что истина трудна, и для ее понимания он собирал с величайшим прилежанием взгляды *pro et contra*. Те противоречия, которые проявлялись в оценках Розановым первой русской революции, Петербурга и Москвы, как и собственного творчества — это лишь частные выражения противоречий пути к полной истине. Розанов пришел к выводу о необходимости тысячи точек зрения на один и тот же вопрос как раз для того, чтобы избежать той прямолинейности истины, которая ведет к катастрофе. Классический пример — противоположные оценки Розановым главных движущих сил отмены крепостного права в России. К 50-летию этого исторического события он одновременно опубликовал в газетах «Новое Время» и «Русское Слово» статьи «Великий день нашей истории» и «Последняя капля». В первой он отчетливо утверждает, что «в фундаменте всего, конечно, молодой верящий Царь... Без него... ничего бы не было, все было бы невозможно». Во второй статье он пишет, что 19 февраля 1861 г. — это «великая русская реформа, над которой трудилась и созидала вся Россия, “тьма” умов народных, “мгла” сердец человеческих². Как же понимать отношение Розанова к законам логики, если он в качестве истинных одновременно предлагает взаимоисключающие суждения? Ведь в соответствии с законами логики *tertium non datur*! Кажущиеся противоречивыми позиции Розанова — это постановка проблемы, которая затрагивает сам фундамент эпистемологии гуманитарного знания. Представляется очевидным, что сохранность цивилизации обусловлена совпадением материальных интересов составляющих ее сословий, классов, этнических групп. Вера в общее благо и солидарность как скрепляющий цивилизацию духовный цемент здесь оказывается следствием игры материальных интересов, в которой выигрывают все ее участники.

Россия, однако, оказалась в исторической ситуации эскалации внутренних антагонизмов и постоянных цивилизационных рисков. Здесь выигрыш какой-то одной части общества воспринимался как неизбежный проигрыш другой. Свободная игра материальных интересов, таким образом, влекла за собой цивилизационную деструкцию России.

Розанов осознал необходимость для России специфического эпистемического «скачка», позволяющего определить путь соединения, казалось бы, несоединимого. Проблема заключается в том, что сохранение российской цивилизации требовало добровольного «проигрыша» индивидуальных интересов всех и каждого из составляющих ее исторических субъектов. Как казалось, цивилизационная истина с рассудочной точки зрения совпадала с абсурдом. Однако в исторической перспективе,

если бы Россия следовала этим «абсурдным» путем, то в итоге выигрывала страна, а значит и народ в целом, и это увидел Розанов.

В истории цивилизаций Розанов искал подтверждения этого вывода. Соединение различного и противоположного оказывается возможным и необходимым тогда, когда практическое поведение определяется не низшими, животными, а высшими нравственными мотивами.

Исторически сложились два пути такого духовного превращения. Первый путь — это путь святости, отречения от естественной основы жизни человека, в конечном счете, — путь монашества. Розанов не принимал этот путь, ибо он как бы ставил под сомнение безусловную истину реальных путей продолжения человеческого рода. Второй путь — это утверждение универсалий свободы, равенства, братства, справедливости. Это — путь революции. Розанов увидел не только истины, но и опасности этого пути, его конечный тупик.

Поэтому он искал иное эпистемическое основание истины цивилизационной целостности. В качестве эпистемологической предпосылки Розанов использовал концепцию образа-схемы, имеющей чувственную, эстетическую форму и вместе с тем общий смысл, указывающий человеку путь к принятию высших духовных ценностей. Для теоретического выражения этой истины была необходима расшифровка сущности цивилизационной субстанции, которую символически выражает образ-схема как действительную реальность, а не спекулятивную иллюзию. Это была трудность, которую Розанов пытался обойти с помощью специфических метафор.

Проблема гармонии России, занимавшая центральное место в размышлениях Розанова, находила свое метафорическое решение в образе Пушкина. «Ум Пушкина, — утверждал Розанов, — предохраняет от всего глупого, его благородство предохраняет от всего пошлого, разносторонность его души и занимавших его интересов предохраняет от того, что можно было бы назвать «раннею специализацией души». «Пушкин — это покой, ясность и уравновешенность. Пушкин — это какая-то странная вечность»³.

Розанов искал подкрепления своей позиции в истории мировой культуры, обращая особое внимание на Египет, духовную культуру которого он ставил выше греческой. Розанов увидел в исходных цивилизационных представлениях Египта некий связующий духовный элемент, который делает цивилизацию более прочной, чем блоки египетских пирамид. Это то, что сплавляет в единое целое различное, превращает противоположности индивидуального и частного в цивилизационную целостность⁴.

Защита Розановым национальной идентичности России подчас субъективно трактовалась как неприятие иных культурных идентичностей. Но это, конечно, совершенно не соответствовало действительности.

Розанов видел в цивилизационной сущности России ту универсальную сингулярность, в которой расшифровывается смысл самореализации через самоотречение. Поскольку такая расшифровка влекла за собой интеллектуальное сочетание несовместимого, то, естественно, и возникал скептицизм в отношении его позиций. Более того, Розанов казался носителем своеобразного эклектицизма, своего рода эпистемического невежества, которое клеймилось философами и социальными теоретиками, принявшими в качестве путей достижения высших целей общественного движения России законы борьбы классов и гражданской войны. Можно согласиться с тем, что соединение несоединимого есть эклектицизм. Однако сама жизнь

цивилизации, устойчивость ее нормальной эволюции как раз и определяется реальностью социального эклектицизма.

Как же следует трактовать этот эклектицизм — как зло или историческое благо, как цивилизационную истину или как кардинальное заблуждение?

Чтобы прояснить теоретическую сущность этой проблемы, можно обратиться к истории философии, в которой мы встречаемся с тонким различием двух понятий, — эклектицизма и синкретизма. Как правило, эти понятия отождествлялись. Однако в контексте понимания сущности цивилизационной системы как истины философского представления их следует различать. И это различие становится сегодня предметом все более внимательного теоретического интереса⁵. Историко-философский анализ показывает, что понятие эклектицизма может иметь смысл, противоположный синкретизму. В этом контексте представляют интерес взгляды немецкого историка философии Якоба Бруккера, который в своей «Критической истории философии» связывал с эклектицизмом серьезный позитивный потенциал. И это понятно, поскольку эклектицизм он трактовал как такую методологию, которая требует, чтобы различные и даже противоположные представления проходили своеобразную апробацию в системе, образуя таким образом гармоничное целое.

Мировоззрение Розанова и следует рассматривать как поиск того исходного начала, того реального основания, которое определяет гармонию различного. Конечно, можно провозглашать гармонию как нечто желательное. Но желательное не есть еще реальное. Противоположности можно соединять спекулятивным путем. Спекулятивный метод позволяет достигать тождества противоположностей. Это доказано системой Гегеля. Розанов не принимал спекулятивный путь. Он искал реальное основание сочетания противоположного, специфическую «материю» гармонии, соединяющую воедино самопожертвование и самореализацию. Этим объясняется его пристальное внимание к феномену пола. Пол Розанов рассматривал и как чувственное основание жизни, поскольку размножение обеспечивает расцвет земли, и как духовное начало, как выражение гармонии и судеб мира. «Ева, — писал Розанов, — была “не самкою” Адама, а... она соответствовала ему». Тут говорится о гармонии, а не о «голой нужде». «Мужчина есть судьба женщины»⁶.

Пол, по мысли Розанова, это не вещь и не бытие, а «организм» как «пульс и ритм», чему органы только подчинены; это противоборство, противоречие, совмещение всех возможностей в каждом, хотя при этом в каждом преобладает что-то одно.

Метафизика пола — поиск опорных пунктов общей цивилизационной субстанции, подходов к выявлению реальных механизмов удержания целого, а значит нейтрализации волн крайностей радикализма, влекущих Россию к цивилизационной катастрофе.

Розанов стремился с присущей ему конкретностью и гениальной способностью к языковому творчеству выразить эту необходимость в своих философских размышлениях.

Его позиция, однако, не была принята ни левым, ни правым лагерями России. В итоге с Россией случилось то, что случилось. Россия с присущим ей творческим гением и склонностью к крайностям, пройдя через горнило многих революций и перестроек, превратилась в сверхдержаву, но заплатила за это такую огромную цену, что в итоге дважды произошло крушение ее государственности. Заметим, что как правый, так и левый лагерь предлагали в качестве обоснования своей позиции, казалось бы, «единственно верный» взгляд на историческую реальность. Это — ре-

альность сословных и классовых антагонизмов, требовавших либо укрепления самодержавной власти, либо утверждения либеральных ценностей как пути легализации власти высших экономических классов, свободы их самореализации.

Контрапункт этой позиции — вера в диктатуру трудящихся, диктатуру пролетариата, а в конечном счете диктатуру одной партии.

Таким образом, во всех этих позициях утверждался приоритет власти какой-то одной части общества над другой, а не приоритет цивилизационного целого России.

В итоге величие истины исторического компромисса в России было дискредитировано и утрачено, если не навсегда, то на целую историческую эпоху, которая превратилась в эпоху открытой или скрытой гражданской войны.

Гражданская война — это историческая Голгофа, путь цивилизационной самодеструкции России и, вместе с тем, механизм насильственного «примирения» правых и левых, достигаемого самыми жестокими методами. Встав единожды на этот путь, Россия фактически была вынуждена идти по нему весь двадцатый век. Мы не можем и сегодня сказать, что этот путь для нашей страны уже пройден до конца.

Специфика современной цивилизационной ситуации России делает крайне актуальным творческое наследие Розанова. Его работы читаются так, будто бы он живет рядом с нами и видит нас, наши проблемы и со свойственным ему чувством нежности и бескомпромиссным отстаиванием истины пытается помочь нам в решении жгучих цивилизационных вопросов, вопросов науки и образования, религии и культуры, брака и семьи.

Вместе с тем, наследие Розанова было бы неправильно считать неким теоретическим Евангелием, в которое нужно лишь верить. Свободный теоретический разум не может быть остановлен в какой-то определенной точке.

Было бы не по-хозяйски эксплуатировать наследие Розанова и не пытаться двигаться дальше по тому пути, который он наметил своим творчеством. Как нам представляется, сегодня важно перевести метафоры, образы-схемы, парадигмы, которые Розанов считал важными для формирования правильного цивилизационного мышления, в аналитическую плоскость, дать их теоретическую расшифровку⁷.

¹ Розанов В. В. Загадки русской провокации. М., 2005. С. 67.

² См.: Историк и художник. М., 2004. № 1. С. 24–26.

³ Розанов В. В. Среди художников. М., 1994. С. 373.

⁴ См.: Розанов В. В. Возрождающийся Египет. М., 2002.

⁵ См., например: Leo Cantana. The concept “System of Philosophy”: The Case of Jacob Brucker’s Historiography. History and Theory. Studies in Philosophy of History. Vol. 44. № 1. February 2005. P. 72–90.

⁶ Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 222.

⁷ См.: Скворцов Л. В. Россия перед проблемой цивилизационной самоидентификации: Имперский комплекс или ответственность перед будущим? // Россия и мусульманский мир: Бюллетень реф.-аналит. информации. № 10 (148). М., 2004. С. 24–42; Скворцов Л. В. Теория истины: цивилизационный аспект. Культурология. № 2 (33). М., 2005. С. 177–214, № 3 (34) М., 2005. С. 160–196.

В. Г. Сукач (Москва)

Ступени роста Розанова

Литературная судьба Розанова в русской культуре — не из счастливых. При жизни мало кто подозревал величину его дарований. Причина кроется во многих факторах.

Из видных представителей так называемого серебряного века Розанов и по возрасту и по вхождению в эпоху является самым старшим участником эпохи. По своим эстетическим, умственным и, в целом, духовным устремлениям Розанов принадлежит двум культурам: реализму и позитивизму второй половины XIX века и культуре начала XX века с его неясными и сложными путями, с быстро меняющимися формами. Это вызывало у Розанова не только двойственное отношение к явлениям, но и, как иногда отмечалось, обнаруживало «двуликость» Розанова. Но не только эти внешние факторы замыкали круг его влияний: какие-то еще далекие источники питали его душу. И по внутреннему ощущению чувствовалось, что он попал «не в тот угол истории».

Стоит обратить внимание на особую динамику духа Розанова: «Могу сказать о себе, — говорил он, — рожден был в ночь, рос в сумерках, стал стариться — стал молодеть. С седыми волосами — совсем ребеночек». Очевидна, прежде всего, какая-то закрытость натуры Розанова (он сидит точно в колодце — «Уединенное» писал (цитирую) «в глубокой тоске как-нибудь разорвать кольцо уединения... Это именно кольцо, надетое с рождения»¹) и — трудное и трудовое восхождение. Видны этапы пути освобождения духа от теснин биографии: это после юношеского демократизма, закончившегося кризисом: неопределенный вид духа времен философского творчества (80-е гг., трактат «О понимании») сменился углублением проблематики и прохождением «области тьмы» (период нетерпимости к инаковерию с конца 80-х гг. до 1896–1898 гг.: статья «Свобода и вера» и полемика с Вл. Соловьёвым (1894), статья «1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г.» (1897) и др.); дальше естественно после накала заданного ультра-консерватизма — кризис и — выход к собственной теме: теме пола, которая отняла у Розанова основные силы и внимание. Успех в нахождении собственного предмета творчества дал ложную свободу, которая выбросила небольшую пену либерализма 1900–1906 гг. («мое свинство») (встреча с декадентами: литературная молодость, публичная деятельность на Религиозно-философских собраниях). И только на границе 1910-х гг. после краха темы пола, семьи (внутренне тема все-таки не была изжита и была загнана в подполье) Розанов вышел к личной свободе духа и свободному творчеству («Уединенное» и вся литература «опавших листьев»). Эта свобода (освобождение — от детерминизма — это отдельная проблема) видна и на возрастании творческого потенциала в «Апокалипсисе нашего времени» — уже без всякой видимости дряхлости. Розанов принадлежал к той категории творцов, гений которых не был связан с детерминизмом плоти. Из отечественных

художников можно провести аналогии с Ф. М. Достоевским, Ф. И. Тютчевым, полный возраст которых позволяет нам наблюдать этот Небесный Промысел. Это явление можно подозревать у А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, если бы их возрастание не было насильственно срезано историей.

«Несочиненность биографии» Розанова видна не только со стороны. Магия слов Розанова убеждала не только «любящих» читателей, но и его оппонентов (по идеологии, культуре и даже психологичности). Она восходила к той органичности, которую Бердяев назвал «первородной биологией, переживаемой как мистику»². «С того времени (т. е. с 1882 г., после юношеского кризиса. — В.С.) и до этого, — писал Розанов в 1909 г. — каковы бы ни были мои отношения к церкви, (изменившиеся совершенно с 1896—97 гг.), что бы я ни делал, что бы ни говорил и ни писал, прямо или *в особенности косвенно*, я говорил и думал, собственно, только о Боге: так что Он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем. Бог меня не теснил и не связывал»³. То есть, другими словами, Розанов отпускал себя и шел в жизни, как ветхозаветные евреи шли за облаком в пустыне. Но не будучи в жизни действующим, а созерцателем — в творчестве своем он был из тех людей, кто идет «против течения». Это качество «против течения», конечно, вовсе не социального характера, а скорее физического или, я бы сказал, космологического, не личного. Оно относится не только к творчеству, но и к его религии и прежде всего к религиозной природе Розанова (борьба Розанова с Христом сходна с борьбой ветхозаветного Иакова с ангелом — это не антихристианство Розанова, это его фатализм духа). В целом Розанов принадлежит к прячущемуся типу, и он выставлял личины, но не ради каких-то эстетических или иных целей, но по глубокой целомудренности своей растущей природы. Это имманентное его качество. Отсюда одна из высших его качеств — благородство, завершающая категория его иерархической системы, опять же глубоко внутренней. Внутренняя жизнь Розанова включает в себе немалую долю трагизма. Сейчас я говорю не о внешнем переживании истории (которое тоже есть), но о движении в иерархическом составе души. Ему импонируют сходные натуры: Лермонтов, Гоголь (полемика еще более подтверждает это), Достоевский, Леонтьев, но недостижимый Пушкин указывает на мечту о благородстве Розанова. Пушкин для Розанова — это солнце, которое влечет к себе.

Ранний выбор предмета философии можно назвать случайным и незрелым. По существу, Розанов не философ, а философствующий. Его обольстила метафизика, ранняя рефлексия ума, и увела от истинного назначения в жизни, может быть, от поэзии (NB: в конце жизни он называл себя поэтом). Ничего нельзя определенно сказать о неудачном пути. Все скрылось за колоссальным вулканом его натуры, мощною волею поколения, воспитанного эпохою 60-х гг., и бездонными залежами многосоставной руды, из которой формовщик мог бы извлекать невиданные вещи. Но философия противопоказана Розанову по структуре: и по его асистемности, и по чуждости стремления к единому (условия философии). Конечно, по анархизму, совпавшему с современностью его философских высказываний, он сливается с разнообразием философствований XX века, и может быть признан одним из экзотических представителей эпохи. В тайниках духа — это мощный религиозный голос, тянущийся к свету и истине. Его сила и энергия еще не приобрела зрелости, и всякая мысль изреченная, естественно, будет ложью. Неизреченность — это истинное его положение. На этом космическом уровне философия еще не имеет права быть. В социальной же жизни Розанов — «оппонент века», а не «законодатель века». Он

бессознательный прокладыватель новых путей, нового понимания путей, но — не для своего поколения, а «для “неведомых друзей” и хоть “ни для кому”». Отсюда — он аморалист, и отсюда он «пророк в существенном смысле» (Флоренский). К нему вполне применим образ Кассандры.

К литературной деятельности Розанова нужно подходить очень осторожно, на первый случай — дифференцированно. Вся его «литература» грубо разделяется на две половины: журналистская, которая исполнялась как должность, и собственно его, «уединенная» литература, к которой относится литература «опавших листьев» и некоторое другое.

В качестве эпилога к сказанному можно добавить, что к неудачно выбранному «месту в истории» Розанов получил и такую же посмертную судьбу. Полный запрет в большевистской России лишил Розанова отклика трех поколений соотечественников, а также отечественной эмиграции первой волны, политически ему чуждой. Основная черта литературы о Розанове до недавних 90-х гг., и даже почти до сегодняшнего дня — полное убожество. Но не хочется ругаться, однако стоит привести слова Розанова, выражавшие его отчаянный оптимизм.

«Мое время не щадит меня, и я не пощажу моего времени.

– Вражда? — Да.

Сильнее ли я его. Да? Почему? Умнее.

Оно меня “замалчивает”, ну а я его “заговорю”. Тупое овечьё молчание едва ли будет сильнее человеческого говора.

Пройдет 50 лет. И где же будет ваше “молчание” и “замалчивание”? И вот когда вы будете так глубоко молчать, я буду все еще говорить и говорить.

И мои “говоры” будут о вас, милые человеки, — которые тогда уже будете не молчащими овцами, а давно разложившимися в земле баранами»⁴.

¹ Розанов В. В. Опавшие листья. СПб., 1913. С. 44.

² Бердяев Н. А. О «вечно бабьем» в русской душе // Биржевые Ведомости. 1915. 14 января.

³ Ответы В. В. Розанова на Анкету нижегородской губернской ученой архивной комиссии (1909) // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 709.

⁴ Мимолетное за 1914 г. // Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 526–527.

Литература

Часть I



Р. Грюбель (Германия)

Концепция русской литературы как национального явления в творчестве Розанова

1. Национальное или/и этническое

Не без основания понятие «национальное», которое в XIX в. пользовалось огромным успехом, во второй половине XX в. подверглось принципиальной критике. После Средних веков, в течение которых религия определила принадлежность человека к сообществу верующих в одного и того же Бога, концепция совместного биологического происхождения, кровное родство, нация заменило религиозную соборность. В сознании же восточных славян после Октябрьской революции принцип родства уступил место идее классового общества. Затем и Сталин выдвинул лозунг о «социализме в одной отдельно взятой стране», и национальное возвратилось не только в сердцевину концепции общества, но и в паспорт советских людей.

Так как авторизованный католической церковью перевод Библии на латинский язык, т. н. *Vulgata*, часто передает греческое слово «ethnos» латинским выражением «natio», ловушка «политически корректных» коллег, которые отделяют как бы положительное английское слово «ethnic» от, по их мнению, отрицательного выражения «national», оказывается мнимой. В немецком языке именно любимое слово национал-социалистов «vulkisch» является прямым эквивалентом выражения «ethnic». Это еще раз подтверждает, что в дискурсивном тексте дело не столько в названиях, сколько в вещах.

Современные литературоведы нередко пишут, что идея «национальной литературы» является плодом немецкого романтизма. Но подобное утверждение — не что иное, как очередной постмодернистский ложный стереотип. Во-первых, концепция и понятие «национальной литературы» возникли в недрах просвещения. Так, у швейцарского литературоведа Л. Мейстера (1741–1811) термин встречается уже в 1777 г. и у немца Кюттнера (1749–1800). И уже Мейстер понимает «Nationalliteratur» как выражение «национального характера» (Nationalcharakter) и «национальной манеры мышления» (Nationaldenkart), а Кюттнер стремится к тому, чтобы показать «в наших писателях судьбу немецкой поэзии и языка»¹. Христиан Виланд даже сомневался в том, что из-за политических причин, т. е. из-за раздробленности немецких государств «национальная поэзия» (Nationaldichtkunst) в Германии вообще возможна.

Во-вторых, немецкие романтики, такие как А. Шлегель, критиковали узкое понимание литературы и потребовали вместо установки на «национальную поэзию» понимания основной универсальной связанности «европейской поэзии». В этом духе

в конце 1820-х гг. Гёте ввел новый термин «мировая литература» (Weltliteratur), а уже во второй половине XIX в. он сам рассматривался философом Ницше как представитель жанра, который стоит выше «национальных литератур».

Итак, в нашем размышлении о концепции русской литературы как национального явления в творчестве Василия Розанова мы ставим перед собой задачу проследить развитие концепции русской национальной литературы в его творчестве.

2. Взгляды на русскую литературу у раннего Розанова (1870–1880-е гг.)

В начале 70-х гг. XIX столетия гимназист Василий Розанов глубоко страдал от того, что русская литература, по его убеждению, не создала таких сочинений мирового масштаба, как индийско-санскритские эпосы «Махабхарата» или «Рамаяна»². Он считал, что именно наилучшие литературные сочинения составляют ядро национальной культуры. Эти сочинения как бы представляют «дух» русского народа. «Дух народов» (Völkergeist) — это понятие философа Шеллинга и психолога-этнолога Вундта, понятие, переведенное в XX в. словом «менталитет», отразил общее убеждение представителей гуманитарных наук того времени, что у каждого народа или у каждой нации есть свой специфический менталитет, своя особая манера думать, чувствовать и верить.

На знаменитое в то время эссе члена Collège de France известного французского востоковеда Ренана «О месте семитических народов в истории цивилизации» 1862 г. через двадцать восемь лет Розанов ответил речью и трактатом «Место христианства в истории цивилизации». Как французский культуролог Ренан и немецкий богослов Грау³, так и историософ Розанов противопоставил светлый, объективный и экспериментальный дух арийцев, руководимый волей и обращенный наружу, на созерцание действительности, субъективному духу семитов, возглавляемому представлением и обращенному внутрь. По Розанову, у семитских народов наука отличается и абстрактностью, и отсутствием наблюдений. А из искусств у них главенствуют субъективные, такие как музыка и поэзия, и притом отсутствует эпос, являющийся, как писал автор, особенно близким к действительности. Наука, искусство и государство являются как бы плодами арийского напряжения воли, а божественное откровение и религия возникают в семитском обществе, потому что именно оно имеет установку на внутреннее пространство души. Однако сама эта душа является не органическим творением, а подобием и дыханием самого Бога. Итак, у арийцев доминирует воля, а у семитов — воображение⁴.

У семитских народов, по Розанову, главенствует интроверсия, которая мешает им разделить божественное откровение с другими народами. Бог поэтому должен был снова открыть себя в Иисусе Христе, и это второе откровение принималось именно арийскими народами. Розанов разделяет гегелевское убеждение, что сам исторический процесс развивается по закону необходимости. И он с чувством сожаления проводит различия между Богоизбранным еврейским народом Ветхого завета и его наследниками времен Нового завета, — народом, Богом отвергнутым. Закон, величие и страх Божий доминируют, по Розанову, в еврейской религии, а благодать, усыновление и светлая радость — в христианской⁵.

В глобальном культурно-историческом розановском взгляде целью мирового культурного процесса является синтез обращенного к субъекту еврейского менталитета, выражающего себя в вере, и направленного на объект христианского знания⁶. Как пример такого объединения верования с наукой Розанов выдвигает

ет польского ученого Коперника. Несмотря на свои научные открытия, которые продвинули вперед гелиоцентрическую модель мира, этот астроном никогда не отказывался от своих христианских религиозных убеждений⁷. Мы не имеем никаких оснований сомневаться в том, что Розанов ожидал окончательного осуществления синтеза веры и знания от русского народа. А главным выражением духа этого народа, главным средством его самоопределения и самоосознания является именно его литература. Одновременно это возведение собственной культуры в ранг библейского наследия замечательным образом соответствует основной исторической структуре церковной хроники средневековья, в которой современность эсхатологически связывается с сотворением мира, Адама и богоизбранностью иудейского народа⁸. Таким образом, литературный критик и культуролог Розанов стремится к тому, чтобы восстановить связь собственной культуры, а значит, и именно русской литературы с положением, бывшим во время сотворения мира. Если этот план удастся, тогда русская нация и ее религия как бы снова совпадут.

Хотя Розанов использует философскую оппозицию Шопенгауэра о воле и воображении как основных человеческих отношениях к миру, он, в конце концов, не предпочитает ни то ни другое, а ищет и проповедует объединение арийской активности с еврейским воображением. И в этом смысле сам историософский дискурс Розанова противопоставляется научному дискурсу Ренана, который, утверждая победу арийской культуры над семитской, сам отказался от всякой веры в пользу научного знания. Однако автор в процессе развития своей концепции национальной русской литературы и не без влияния книги австрийского писателя Вейнингера «Пол и характер» все больше приходит к убеждению, что как русская литература, так и его собственное творчество отличаются женственной восприимчивостью. Об этом написала Генриетта Мондри⁹.

Ответить на вопрос, является ли розановское противопоставление семитского и арийского типов культур новым этапом в развитии русской культурософии, совсем не так легко. Дело в том, что перед нами не типичная для культурософии бинарная схема с отклоненной существующей, то есть отрицательной культурой, с одной стороны, и с желаемой будущей, то есть положительной — с другой¹⁰. Розанов выстраивает тернарную модель культур, которая включает в себя не только исторический дуализм семитской и арийской культур, каждая из которых имеет свои положительные черты, но еще и третью, желательную для современности синтетическую культуру. Глобальная культурная схема Розанова¹¹ заключается в исторической смене трех культурных типов: после углубленной в себя культуры представления, в которой Бог мог открыться одному народу, следует экстравертная культура воли, в которой он открывается всем народам, а на третьем этапе экстравертная и интровертная культуры соединяются. Таким образом культура в конце концов в литературе открывает все свои возможности.

Важен здесь и отказ Розанова от современной культурно-географической оппозиции западной «безбожной человечности» и «бесчеловеческой божественности» Востока у В. С. Соловьёва, для которого цель мировой истории, желаемое объединение культур относится, хотя и к близкому, но будущему. Дискурс Розанова отклоняется от такой культурософской схемы благодаря тому, что желаемая культура не полностью относится к будущему, а частично уже осуществлена в прошлом и в настоящем.

По его мнению, в то время как деятельность так называемых «революционных демократов», таких как Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев, вместе со слишком

формальной православной церковью и бюрократической царской администрацией расшатали единство и силу русского духа, обращение к ветхозаветной и, в еще большей мере, к древнеегипетской традиции позволяет русской национальной литературе стать примером мировой литературы. О том, какую роль при этом играли у Розанова сочинения В. Г. Белинского, мы можем читать в биографии Розанова, вышедшей из-под пера А. Н. Николукина¹².

Во второй книге «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского Розанов расширяет свою мировую культурософскую модель путем противопоставления романского и германского народов славянскому. Однако здесь он уже больше говорит о различиях коллективного религиозного сознания, чем о различиях рас. Стремлению католицизма без уважения к индивидуальному духу «всё соединить в единстве форм» и тенденции протестантизма «отъединить от целого и уйти в нескончаемый мир подробностей» автор противопоставляет способность православных христиан проникнуть «как внутреннее единство в самые разнообразные и, по-видимому, непримиримые противоположности»¹³. В качестве примера такой соединяющей противоположности деятельности, примера «внесения гармонии в жизнь и в историю» Розанов выдвигает именно русского писателя Ф. М. Достоевского.

В творчестве Достоевского в 1880-е и 1890-е гг. Розанов нашел пример вклада русской литературы в мировую культуру. И Достоевский отличается от других писателей именно своей всеотзывчивостью.

3. Взгляды Розанова на русскую литературу в 1892–1912 гг.

В 1890-е гг. Розанов включил и А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого в узкий круг, в канон высокой (национальной) русской литературы. Н. В. Гоголя же он не отнес к этому кругу. Критик трансформировал трехфазовую модель развития культур К. Н. Леонтьева: ранняя простота, среднее многообразие и старая простота («декаданс»). Русская литература казалась ему частью еще молодой русской культуры.

Как мы должны представить себе культурософа и критика литературы, представителя этой синтетической культуры и литературы, который сам объединяет возможности экстравертного опыта с интровертным воображением? «Эстетическое понимание истории» (1892 г.) — так Розанов назвал свою «метакритику» рецензии Леонтьева девяностого года на романы Льва Толстого «Война и мир» и «Анна Каренина». В этой работе, которая вначале носила название «Теория исторического прогресса и падения», автор представляет литературное изображение русского человека и русской души как своего рода русскую историографию. Она превосходит даже академическую историографию тем, что показывает развитие живого человека и его души, которое и является исконным и аутентичным предметом настоящей исторической науки¹⁴. С живым одобрением Розанов еще в 1912 г. вспоминал высказывание своего армянского коллеги по гимназии о том отрывке в «Бесах» Достоевского, где русский народ называется «Народом-Богоносцем»¹⁵.

Сам Розанов, историософ современности, выступает в своем дискурсе как голос «ожиданий народа» и «требований истории»¹⁶. И он надевает на себя тогу пророка и отрицательного утописта, когда обещает, что в России при осуществлении предлагаемой им монархии революция «невозможна»¹⁷.

Розанову теперь кажется, что Д. И. Писарев и Н. А. Добролюбов в конце концов одержали победу. Между новыми активистами он обнаруживает «удивитель-

ную дружбу и верность»¹⁸, и «бесполость или внеполость»¹⁹. И бывший критик социального развития неожиданно приветствует эмансипацию женщин. Однако феминизм, по Розанову, только светским языком выражает «древние истины», истины Ветхого завета²⁰.

Разрушение старой общественной системы, по Розанову, происходит из-за неумения царской администрации управлять страной. Розанов согласен с приведенной им квазицитатой, и такое согласие нередко затушевывает его собственное мнение: «Разница между Россией и Западной Европой заключается в том, что в Европе все дело заключается в получении *votum'a* <...>, а у нас же это голосование ничего бы не дало, потому что никто не *исполнил* бы, да и некому *исполнить* то, касательно чего *votum* получен²¹».

Розановская критика управления касается и самого кабинета, потому что Россия больше управляется департаментами, чем министерствами, и бездарность является отличительным знаком даже высших ее чиновников. Розанов придает русскому поражению в войне относительную ценность: войну проиграла Россия как государство, но не русские люди, хотя чувствуется опасность духовной смерти нации. Однако «государство — это механика, <...> общество — это поэзия»²². Правда, как показал пример иезуитов, хорошая организация, или, как сказали бы мы, модернизация институций, включает в себя всегда лишение святости! Когда историк говорит о том, что демократии нужна эстетика, можно предположить, что ему стало ясно: именно эстетика способна занять место, на котором раньше была святость. Розанов знает, что система «святой Руси» не совмещается с современной концепцией «активной политики», потому что религиозный идеал святой Руси включает «терпение, страдание и покорность»²³. После революции же пришло время, когда русский народ поставлен перед задачами государственного обновления, и они требуют вместо терпения активности.

В этом контексте заслуживает интерес факт, что Розанов в статье 1909 г. «Как люди русеют» отмежевался от представления, что национальная установка человека прямо связана с его происхождением, с его кровью. Обращаясь к письмам русского немца, писателя Александра Ивановича Эртеля (1855–1908 гг.), он писал: «Интерес “Писем” заключается в глубочайшем проникновении их русскою стихиею, русскою действительностью, характером народности, ту в любви, ту в оценке, в негодовании, безнадежности и надеждах... И до чего от всего “германского” не осталось и следа»²⁴.

И в написанной в то же время статье «Толстовство и жизнь» русский критик находит русского графа вместе с русским философом Владимиром Соловьёвым на стороне бумажного учения, а восходящего к немецким предками Эртеля на стороне (русской!) жизни²⁵.

4. Взгляды позднего Розанова на русскую литературу

«Литература», которая была «смертью своего отечества»²⁶. Так как Розанов убежден, что реформы и революции делаются отдельными людьми (например, реформа начала XVIII в., по его мнению, — личное дело Петра Великого²⁷), он очень внимательно смотрит на новых людей в политике. Теперь он уверен — русский народ больше не отличается терпением, но переносит свое «я» в новые законы. Для него опасность исторического момента в ноябре 1905 г. состоит в отсутствии власти, в угрозе анархии. Бюрократы не предусматривали эту опасность. Несчастье родины

состояло в том, что в России, как, например, в случае К. П. Победоносцева, Гамлет, а не Фауст играл роль администратора.

Розанов основывает свою религиозную историческую концепцию на гегелевской уверенности в необходимости исторических явлений. С одной стороны, как он говорит, «нет силы без основания», с другой — «гнется только то, что уже в самом составе своем гибко, расшатано, смертно». В последнем высказывании легко увидеть влияние Ницше²⁸, которое Розанов последовательно умалчивал. Розанов не только употребляет риторический топос персонификации, но он и реализует его. История сама говорит историку, который открывает свои уши.

Правда, соглашается Розанов, кроме жизненной необходимости, в истории действует и влияние литературы. Он метафорически сравнивает ее с ветром, когда говорит о реформах начала царствования Александра II, «которые были вынуждены жизнью и навеяны литературой»²⁹. В образе навеянности скрыт славянский архетип души: именно литература является душой истории и культуры. Рядом с этой необходимостью и с этим влиянием имеется еще какая-то психология великих подвигов: «Великие результаты достигаются только великими страданиями»³⁰, — говорит наш историк в связи с планами просвещения народа и поднятия земледелия. И он доводит до сознания, что революция — это не действительность.

Розановское определение нового мира в цикле «Когда начальство ушло»: «Старый мир — железный, новый — электрический,» — странным образом оказывается пророчеством большевистской России. После колебаний во взгляде на будущее России во время Первой мировой войны (в ее начале он смотрит вперед с надеждой, в конце — с ужасом) первые недели Февральской революции подавали Розанову новые надежды, которые закончились его полным отрицанием Октябрьского переворота. И снова сочинение Розанова, цикл «Апокалипсис нашего времени», становится историей русской революции, а в этом случае — двух революций 1917 года.

Подобно тому, как в своем творчестве военного периода Розанов, как свидетель времени, провозгласил единственной причиной ожидаемой победы превосходство русской женственности над немецкой мужественностью, теперь он, как противник большевистского переворота, винит за гибель России исключительно одно явление: русскую литературу. Он уверен, что начиная с Т. Н. Грановского, В. Г. Белинского и Н. В. Станкевича, с Н. А. Некрасова и М. Е. Салтыкова-Щедрина, с М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина русская литература высказала «суд русской интеллигенции над своей историей»³¹, а именно этим голос истории воплощается в литературе. И только теперь Розанов принимает образ России, начертанный Гоголем. Аналогично французский историк культуры и критик революции Токвиль винил французскую литературу за французскую революцию.

«Как ни страшно сказать, вся наша “великолепная” литература в сущности ужасно недостаточна и не глубока. Она великолепно “изображает”, но то, что она изображает, отнюдь не великолепно, и едва стоит этого мастерского чекана.

XVIII век — это все “помощь правительству” — сатиры, оды, — все, Фонвизин, Кантемир, Сумароков, Ломоносов, — все и все.

XIX век в золотой фазе отразил помещичий быт.

Татьяны милое семейство, Татьяны милый идеал. Да, хорошо. Но что же, однако, тут *универсального?*»³²

Один из последних взглядов на Россию Розанов бросил «С вершины тысячелетней пирамиды». Здесь историк пишет происхождение русской литературы теми же темными красками, как и начало русской истории. Россия получила свой

политический порядок от варягов и свою религиозную культуру — христианство — от Византии. Эти исторические события, которые показывают зависимость русских людей от их соседей, и вследствие которых русские люди получили письменность, Розанов рассматривает в качестве первого акта в истории России, за которым следовал ее второй акт: «И вот совершился второй акт пришествия Руси в “себя”, “одеяние Руси в свой образ”»³³. Оба акта, по Розанову, слиты с литературой.

В русской истории литература стала не просто явлением, как в других культурах, а ее сутью: только здесь «Войны совершились, чтобы беллетристы их описывали»³⁴. Вину за литературное разрушение России Розанов возлагал на «тупых, злых, холодных»³⁵ русских семинаристов. Именно в их головах происходила пресловутая десакрализация России. Национальная, семейная и личная истории Розанова снова перекрещиваются: отец автора был выпускником провинциальной семинарии. Как современные поколения платят за ошибки предыдущих, так и сын платит за вину отца.

Теперь Розанов уверен, что Германия победила Россию своим благородством. Но, утешает автор других и самого себя, Россия погибла «пророчественно и великолепно, от Пушкина до Лейкина, не отняв смычка от струны»³⁶. Правда, в конце концов, когда его биография совсем совпала с историей — с концом — страны, культурософ России Розанов оставил все свои концепции. История перешла в эсхатологию, этим окончилась и больше не нашлась в поле историографа.

Розанов считает, что литературную ситуацию характеризует открытая амбивалентность. К примеру, культурный городской христианин, по мнению автора, и наслаждается положением современной беллетристики и современного театра, и страдает из-за него. Такая мазохистская установка современного русского интеллигента показывает историческую групповую расположенность образованных русских людей постреволюционного периода. И они ощущают единство личной, семейной и национальной судьбы: «Как ужасно. И еще как ужаснее любить всё это. Стонаю и люблю, стонаю и люблю. Привычка, традиция. Ах, “мои бедные родители”»³⁷.

5. Вклад Розанова в историю культуры и наша дальнейшая задача

Историографический подход Розанова лежит на границе культурософии и культурологии. Перед нами ощущают единство уже не дихотомическая культурософская модель двух культур (одной отрицательной и одной положительной), но мы обнаруживаем тернарную культурологическую модель трех типов культур: исходного, среднего и конечного. При этом все эти культурные типы имеют свой положительный исторический (эсхатологический) смысл. С исторической точки зрения все-таки надо предпочитать второй первому и третий второму. Таким образом, вслед за Г. Гегелем Розанов историзирует саму модель истории. Однако у него шаг истории больше не является самопоказом мирового духа в духовно наиболее развитых людях и в их наиболее развитых деяниях, а в каждомдневном быте среднего человека. Литературный показ этого быта выступает культурной основой для развития понятия «события бытия» у М. М. Бахтина. Таким образом, Розанов вносил свой вклад как в развитие философии жизни, так и в создание истории культуры.

Сам Розанов начал использовать как понятие «национального», так и название «русской нации» и соотносить их с концептом русской литературы. Наша дальней-

шая задача состоит в том, чтобы продолжить этот путь историзацией понятия «нации» и соотнести его с концептом русской культуры. Помощь в этой работе могут оказывать нам аналитические понятия историософии и культурософии.

- ¹ «<...> in unseren Schriftstellern selbst den Schicksalen der deutschen Poesie und Sprache nachzuspüren» (Н. Рүcker, Nationalliteratur. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Darmstadt, 1984. S. 414–417; см. там и об истории понятия «национальное»).
- ² Автобиография В. В. Розанова // Русский Труд. 1898. № 42. С. 25.
- ³ Мы можем здесь только отметить, что Розанов в этой ранней работе опирается и на книгу немецкого протестантского богослова Рудольфа Фридриха Грау «Семиты и индогерманцы в их отношении к науке и религии» (Rudolf Friedrich Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Wissenschaft und Religion (2. Aufl. Gütersloh 1867)). Ср. нашу книгу: Rainer Georg Grübel, An den Grenzen der Moderne. Das Denken und Schreiben Vasilij Rozanovs. München, 2003. S. 43, 482, 514.
- ⁴ Эти концепты Розанов взял у Шопенгауера (ср. «Мир как воля и воображение»). Сложная рецепция немецкого философа у Розанова, связанная с соревнованием с Соловьёвым (первым русском критиком Шопенгауера), заслуживает отдельной работы.
- ⁵ Розанов В. В. Место христианства в истории. М., 1990. С. 21 и сл. О развитии взглядов Розанова ср. Фатеев В. А. В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991. Носов С. В. В. Розанов. Эстетика свободы. СПб.; Düsseldorf, 1993.
- ⁶ В это время русско-еврейский философ Шестов противопоставил веру Иерусалима знанию Афин. (Ср. Р. Грюбель. Философия непосредственной свободы. Отрицательная аксиология и отрицание философии знания в абсурдизме Льва Шестова // Парадоксы русской литературы. Петербургский сборник. Вып. 3. СПб., 2001. С. 258–283).
- ⁷ В качестве примера русского ученого, которого «не покидало» «религиозное настроение», Розанов называет М. В. Ломоносова (Розанов В. О подразумеваемом смысле нашей монархии. СПб., 1912. С. 36).
- ⁸ Этим шагом Розанов как бы оживляет мотив Москвы как Третьего Рима.
- ⁹ Мондри Г. Василий Розанов, евреи и русская литература // Курганов Е., Мондри Г. Розанов и евреи. СПб., 2000. 155–267.
- ¹⁰ Ср. R. Grübel, I. Smirnov. Die Geschichte der russischen Kulturosophie // Mein Rußland. Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen (Wiener Slawistischer Almanach, Sonderbd. 44). München, 1997. S. 5–18.
- ¹¹ В отношении исторической культурной глобальности и исключительной позиции России в упаде Европы модель Розанова предвосхищает концепцию Шпенглера (О. Spengler. Der Untergang Europas. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. T. 1, Wien, 1918. T. 2. Berlin, 1922).
- ¹² Николоюкин А. Н. Розанов. М., 2001. С. 393–400.
- ¹³ Розанов В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. СПб., 1906. С. 193. Совпадение с точкой зрения Достоевского в его речи о Пушкине очевидно.
- ¹⁴ В другом месте он сказал: «Кажется нам, сравнивая “Думы” Рыльева <...> и “Стихотворения” Н. Некрасова 1860–70-х гг., и определив отношение тех и других к истории, а главное — колорит их, знаящееся там и здесь чувство, — читатель яснее всего понял бы, о чем, о какой перемене в психическом строе общества мы говорим» (Розанов В. О подразумеваемом смысле нашей монархии. С. 6).
- ¹⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1974, 196 и сл. Понимание жителей России как народа- богоносца переносит на Россию представление шотландского историка и философа Томаса Карлейля (Thomas Carlyle) о жителях Великой Британии как о героическом и божеском народе.
- ¹⁶ Розанов В. О подразумеваемом смысле нашей монархии. С. 76.
- ¹⁷ Там же. С. 77.
- ¹⁸ Розанов В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. СПб., 1910. С. 20.
- ¹⁹ Там же. С. 21.

- ²⁰ Там же. С. 92.
- ²¹ Там же. С. 41.
- ²² Там же. С. 77.
- ²³ Там же. С. 233.
- ²⁴ Розанов В. Старая и молодая Россия. Статьи и очерки 1909 года. М., 2004. С. 410.
- ²⁵ Там же. С. 413–415.
- ²⁶ Розанов В. В. Соч. В 2 т. М., 1990. С. 456.
- ²⁷ Розанов В. Когда начальство ушло... С. 76.
- ²⁸ Ср. «О братья мои, разве я жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 151). Сам Розанов указывает на это место в книге «Уединенное» (Розанов В. В. О себе и о жизни своей. М., 1990. С. 77).
- ²⁹ Там же. С. 158.
- ³⁰ Там же. С. 168.
- ³¹ Розанов В. В. Соч. С. 460.
- ³² Розанов В. Уединенное. М., 2004. С. 72.
- ³³ Розанов В. В. Соч. С. 450.
- ³⁴ Там же. С. 456.
- ³⁵ Там же. С. 462.
- ³⁶ Там же. С. 464.
- ³⁷ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 627.

Дж. Спендель де Варда (Италия)

Розанов и его отношение к русской классике

Розанов никогда не был литературным критиком, как в своих статьях о классиках, так и в теориях он раскрывал самого себя, опираясь на авторов, которые были ему дороги. Тем не менее, он смог обнаружить новое у таких писателей, как Достоевский и Гоголь, не упуская случая даже в самой простой на вид статье высказать по поводу других авторов нечто оригинальное, лишь ему свойственное, благодаря необычайному взгляду, которым смотрел на вещи.

Розанов написал статьи почти обо всех великих русских писателях XIX века: о Пушкине, о Лермонтове, о Гоголе, о Достоевском и о Толстом, вызывая своими порой резкими откликами, например, о Толстом, полемику в литературной критике. Уже с первых слов заметен оригинальный подход Розанова к этим авторам, его необычайная манера повествования, отличающаяся от профессиональной литературной критики, но соответствующая его авторскому стилю. В своих статьях о классиках Розанов по-разному и в разных контекстах подчеркивает психологическо-конструктивное измерение памяти своего времени, а все его интерпретации связаны одной ведущей нитью, очевидной или невидимой, которая направлена на отстаивание логических выводов и на раскрытие идей, в которых отражалась его авторская личность¹. Давно известно, что герменевтика, типичная для того момента XIX века, когда идеи, относящиеся к процессу культурной эволюции, претерпевали кризисное состояние, полагалась не на принцип унификации (принцип диалектики и метафизики), а на «взгляд сверху», то есть на критическое сознание личности, определенное стилем или моральными обязательствами, на убежденность о том, что невозможно достичь всеобъемлющей структуры.

Истолкование истории, и особенно истории культуры или истории эпохи, в данной перспективе приобретает полностью внутренние критерии; критерий исторической правдивости заменяется критерием последовательной реконструкции, что, в свою очередь, является процессом небезболезненным. Дело в том, что необходима норма, устанавливающая соответствие данной реконструкции реальности, которая зависит от убеждений, от моральных принципов, от интересов и от особенной культурной подготовки. Ее правдивость, в свою очередь, будет определена читателем аналогичным образом: позитивно в случае гармонии и негативно в случае дисгармонии. Если предшествующая критика мысленно принадлежала миру, предоставляющему нормы (факты и ценности) для объективной оценки, то в XIX в. она отказывается от такой, можно сказать, внешней объективности и направляет свои критерии в область сознания. Но и сам концепт сознания, в данном случае, превратился в собственную функцию критического сознания, которая была признана выражением определенного историко-культурного содержания. Сознание такой непревзойденной историко-культурной позиции и той языковой

области, в которой она находится, подталкивает Розанова к поиску основ герменевтики, чтобы освободить собственную речь от субъективности. Происходит это путем становления его как критика и путем перехода от эмоций и интуиции к логично-концептной осознанности, и значит, к кодификации данного метода. Таким образом, с одной стороны, Розанов в своих критических статьях через собственный опыт вырисовывает портрет эпохи, с другой стороны, выстраивает понятия, события и методы, через которые складывалось критическое сознание, и которое он освобождает от различных условностей и возвращает к изначальной функции, определяемой самой эпохой, и в то же время открывает вид на сложный и искусно построенный мир, намного выходящий за рамки реальности, окружающей рассказчика. Таким образом, при чтении критических статей Розанова рождается ощущение двойственности; автор пытается выразить собственное мнение, и хотя он признает законное существование других взглядов, в то же время считает собственную версию более обоснованной, полагаясь на метод, вытекающий из критического сознания: из самого «Я», которое отождествляется с духовной эмоциональностью, темной и динамичной, а также с личностями-масками (в данном случае с классиками), с которыми сливаются ценности и идеологии, используемые этим «Я» для самовыражения. Другими словами, множественность различных точек зрения является частью развития «Я» и составляет концептуальный путь.

Если Достоевский «всадник в пустыне с одним колчаном стрел. И капает кровь, куда попадет его стрела»², а «великие русские мистики» (Гоголь и Достоевский) якобы «выели» пушкинскую стихию в русском сознании»³, то Толстой представлен Розановым как создатель образа семьи и настоящей жизни⁴. Розанов не скрывает своей принадлежности к традиции Достоевского и вслед за ним является крупнейшим мастером интертекстуального диалога, но, как подчеркивает Э. Голлербах, Розанов был «органически неспособен к подражанию, заимствованию, повторению чужого»⁵. Русские классики как бы скрытой формулой продолжают жить в розановских художественных сочинениях, он их переносит в свою современность и как бы пытается показать, что сюжет вечный, и что они существуют в нас и это позволяет ему говорить на равных, не только споря с ними но и высмеивая их личность и их творчество.

Остановимся на статьях, посвященных Розановым Толстому, число которых увеличилось особенно в последний период жизни писателя с 1908 (6 статей) и по 1910 (3 статьи), и прежде всего рассмотрим статью «На закате дней», написанную к пятидесятилетию творческой деятельности Толстого и опубликованную под псевдонимом В. Варварин в трех номерах «Русского Слова» (от 12 сентября, от 5 и 30 октября 1907 г.).

Хотя Толстой не вызывал большого вдохновения у Розанова, нам думается, что статьи были им написаны потому, что Толстой был последним из писателей, принадлежавших прославленной эпохе. Несомненно, Розанов восхищался и уважал великого писателя, однако при чтении его очерков создается впечатление, что как критик он остается слишком поверхностен и едва затрагивает серьезные темы. Более того, он ведет с Толстым иногда скрытую, а иногда и явную борьбу. Из всех великих писателей XIX в. Толстой был единственным, с кем Розанов был лично знаком. Позже в одной из статей 1908 г. он опишет эту короткую встречу, которая состоялась 6 марта 1903 г. В критическом очерке «На закате дней» очевидно, что Розанов не отрекается от уже высказанных им суждений о Толстом: он разделяет все

написанное на две части, которые отличаются друг от друга тем, насколько разным был подход автора к трактуемому предмету.

В первый, более известный период своей жизни и творчества кажется, будто бы Толстой просто выплеснул весь свой необъятный талант рассказчика, и в результате его герои будто бы соскальзывают с пера. В одной критической статье о художественной концепции Толстого и Достоевского Розанов утверждает, что первый получил такое количество божественных даров, что не было ему равных во всей русской истории, поэтому он смог спокойно посвятить себя всецело литературному творчеству, распределяя широкой рукой свой талант, и писать без всякого труда и боли: «Бог нарочно выдумал Толстого, чтобы показать людям пример всяческого счастья»⁶. Прочитируем также фрагмент из «Опавших листьев», в котором та же самая мысль о Толстом и Гоголе выражена еще более резко, что наглядно демонстрирует «двойственность» Розанова: «Толстой прожил собственно глубоко *пошлую* жизнь... Это *ему* и на ум никогда не приходило. Никакого страдания, никакого “тернового венца”; никакой героической борьбы за убеждения; и даже никаких особенно интересных приключений. Полная пошлость»⁷. И добавлял, как будто этого было недостаточно: «Мне кажется, Толстого мало любили и он это чувствовал»⁸.

Во второй половине своей жизни Толстой старается управлять магматическим источником своей энергии, направляя ее в сторону определенной тематики и используя ее в воспитательных целях: первоначально Толстой пользуется своим талантом, и лишь позже, помня суровое евангельское предупреждение, беспокоится о том, какие плоды принес его талант. Розанов подчеркивает, что такая перспектива подтолкнула Толстого отвергнуть ценность написанного им ранее, и все в той же статье об искусстве он объясняет, почему Толстой с точки зрения платонического представления отрицает искусство как таковое, видя в нем всего лишь человеческое искажение реальности вещей, а значит — фальсификацию. Такое отношение, лишённое всякого эстетического приукрашивания, впоследствии отразится на всех аспектах существования, содействуя простой пользе: «Толстой не уважает искусство потому именно, что оно — *искусство*, т. е. *искусственно*, являя *работу* человеческого *воображения* и *мысли* над предметами реального мира, над лицами и положениями реальной действительности, тогда как предметы должны существовать, как есть, и человек должен смотреть и видеть их, как они есть, без всякой прибавки»⁹. Толстой ограничился защитой абсолютного литературного реализма, идущего в разрез как с Шекспиром, так и с декадентами¹⁰.

По мнению Розанова, величие Толстого заключается в его способности выстраивать «гармоничную структуру» так, что вне ее отдельные части теряют всякую ценность. Углубляясь, Розанов говорит о «переплетении слов» у Толстого, считая его добротным, но проигрывающим в сопоставлении с Пушкиным, Лермонтовым и Гоголем, и долго останавливается на этом артистическом расхождении. Совершенной форме Гоголя Толстой противопоставляет насыщенное и сложное содержание, которого не смогли достичь ни Гоголь, ни Пушкин с Лермонтовым: «Нам думается, что гениальное принадлежит “кройке”, а самый материал его работы, вот эта словесная ткань, тянущаяся по страницам и томам его романов, повестей и рассуждений, конечно, добротного, хорошего качества, местами отличного, но, однако, не представляет ничего обыкновенного, и, во всяком случае, неизмеримо уступает словесной ткани Пушкина, Лермонтова и Гоголя»¹¹. Розанов представляет среднего русского человека, который признает «Мертвые души» как ценное литературное произведение, но, тем не менее, больше привязан к «Воине и миру», произведению

с точки зрения эстетики не совсем идеальному, но по-человечески более близкому любому русскому. Розанов поясняет такое мнение простой, но свойственной ему метафорой: Гоголь, как вкусный сыр, сразу же пресыщает, между тем Толстой, как хлеб насущный, необходим при любой трапезе.

Розанов с сожалением говорит о том, что мастерство Гоголя растрачивается на мало значащий материал, «резец Фидиаса, приложенный к крохотным и по существу никому не нужным фигуркам»¹². Толстой и Гоголь действовали в жизни по-разному, первый жил в постоянном контакте с людьми и с жизнью, другой не привязывался ни к чему и ни к кому. Причина долголетия Толстого, по мнению Розанова, заключалась в его глубоком уважении к человеку, а прямая связь с жизнью дала ему право быть одним из наиболее слушаемых людей той эпохи, быть наравне с Гёте, с Шиллером и с Байроном, быть человеком, который заложил базу цивилизации и представлял в совершенстве ее ценности¹³. Исходя из этого Розанов отводит великим писателям определенные роли в той культуре, к которой они принадлежали: Толстой представляет совесть, Гёте является мудростью, а Шиллер — поэзией¹⁴. Секрет воздействия Толстого заключается еще и в том, что он подмечал даже самое неуловимое: «В его романах отражается сама жизнь, и его герои извлекают выгоду из сложности автора, никогда не являются одноточечными, напротив они многоликие, в зависимости от разных периодов в их жизни»¹⁵.

«Толстой и быт» — так называется вторая часть статьи о Толстом, и уже в самом начале Розанов с сожалением говорит, что после Толстого умение создавать такие полные и всеобъемлющие романы почти иссякло, и никто из молодых современных писателей не способен на такой труд. В одной из статей 1908 г. Розанов восхваляет взгляд Толстого, противопоставляя его взгляду Достоевского как пассивный активному. Достоевский, наблюдая за людьми и вещами, впитывал их в себя и использовал «для своих экспериментов»; взгляд Толстого, являясь пассивным, отражал, как зеркало, вещи такими, какими они были на самом деле со всеми особенностями¹⁶.

В годы зарождения футуризма Розанов выделил скорость как основную характеристику современности, с которой было связано предпочтение настоящему и, может быть, неумение глубоко анализировать, отказываясь задерживаться на вещах и на воспоминаниях: «Новый человек — впечатлительный, отзывчивый и торопливый <...> В душе его у него только материал истекшего дня, а вот для откладывания впечатлений и дум за много лет, за целую жизнь — просто у него нет такого помещения»¹⁷. Душа современного человека лишена копилочки, в которой можно было бы хранить впечатления, которые в противном случае сгорают во время восприятия или сохраняются лишь как отрывки, наброски, фрагменты. Толстой, напротив, мог позволить своим воспоминаниям отложиться, чтобы использовать их в нужный момент. Таким образом, каждый из двух великих романов Толстого на самом деле является совокупностью двух других, одновременно разделенных, но не лишенных литературной целостности.

Розанов считает, что отличительной чертой Толстого является его положительный характер. Его воспоминания лишены как отрицательного, так и мстительного, и все видимое им находится в свете объективности, далекой, однако, от безразличия: «У многих людей, едва не у большинства, есть *злая* память, мстительная, или карающая. Но у Толстого есть добрая память, доброе воспоминание, доброта в воспоминании, — и она сыграла большую роль в его творчестве»¹⁸. Память позволяет Толстому воспроизводить не только людей и события из прошлого, но и предметы, которые перевоплощаются в живых персонажей. Розанов обнаруживает, что

талант Толстого оживляет не только предметы или посредственных людей (например, Вронского), но также и животных. Вспоминается эпизод, связанный с лошадью Вронского Фру-Фру, которая будто опережает и символически предсказывает судьбу Анны; и, может быть, намеренно Розанов сравнивает Толстого с Дарвиным, так как оба отмечали родство человека с животными.

В заключительной части статьи Розанов рассматривает отношение Толстого к интеллигенции, без сомнения отрицательное, так как насколько менее интеллектуален и духовен человек, настолько его образ более достоверен. Розанов уже затрагивал эту тему во второй части предыдущей статьи, и теперь старается рассмотреть ее более подробно. Его интерес вызывает роман Толстого «Воскресение», в котором рассказывается не о падении женщины, превратившейся в проститутку, а о мире более низком, чем проституция, мире Нехлюдова, из которого сможет выйти с достоинством только Катюша. В этом романе Розанов отмечает изменение отношения к интеллектуалам, на примере противопоставленных друг другу образов Нехлюдова и Симонсона — фигуры, часто обойденной вниманием, но которую Розанов, напротив, выделял больше других и считал наиболее удавшимся образом, воплотившим в себе настоящего интеллектуала, хоть и несколько поверхностного: «Прежде всего он явно глуп. Он вечно рассуждает, и рассуждает только шаблонным образом, общими фразами, — как лошадь “идет” и не умеет не идти, как ее природе не свойственно ни “полежать”, ни “поиграть”. Лошадь идет, а Симонсон рассуждает»¹⁹. Именно этому персонажу за его искренность доверено «воскресить Катю», тогда как Нехлюдов может только лишь искупить ошибки, но не воскреснуть²⁰; любопытно, что в нем Розанов видит *воплощение* самого Толстого: «Нехлюдов и Толстой <...> органически не могли вынести брака с проституткой. Ведь это потруднее чем написать книжку поучительной морали (Толстой) или пропутешествовать в Сибирь за ссыльную. Ведь она будет жена ... Это слишком близко! Нужно с ней спать, нужно ее любить. Любить активно? Проститутку? Нехлюдов и Толстой зажмурились»²¹. Настоящие чувства, испытываемые Нехлюдовым к Кате, которому отказано в воскрешении, может быть, совпадают с теми чувствами, которые испытывал сам Толстой, и от которых не смог освободиться, опутанный моралью общества, к которому он принадлежал. Кажется, и Бахтин пришел к подобному заключению²². Между Симонсоном и Катей, как будто между двумя бестелесными существами, зарождается союз, основанный на духовности. Образ Симонсона рассматривается Розановым как воплощение древних юродивых на Руси. Достоинство Симонсона заключается в его непорочности, по воле Божьей он отстранен от общества со всеми его нормами, чтобы выполнить миссию, цель которой до конца ему неясна, но именно она придает смысл всей его жизни. Наряду с фигурой Симонсона в романе изображен ряд других ссыльных интеллектуалов. Как в образе генеральской дочери, сбежавшей из дома для того, чтобы помогать рабочим, так и в других образах сконцентрированы лучшие черты интеллигенции, которые не хотели жить в оторванном мире, а шли в народ, раскрывая тем самым типично русский характер: «И старым, вещим своим словом <...> ибо это слово вещее и относилось до будущего, до будущих отношений к интеллигенции, — Толстой сказал: “Хорошо”»²³.

Очерки Розанова принадлежат к смешанному литературному жанру и, в свою очередь, касаются различных тем, которые, перетекая одна в другую, существуют, тем не менее, и по отдельности, составляя различные истории, растущие и развивающиеся, несмотря на постоянное прерывание и вторжение других историй²⁴. Очерки Розанова построены на аксиологии «порядок—беспорядок» и «структура—

фрагментарность» не только на явном тематическом уровне, но и на потаенном, организуя темы и образы, углубляясь с каждым разом в поисках начала существования, спускаясь порой во владения мертвых, которые Юнг считал миром подсознания. Поиск индивидуальности и познания собственного «Я» идет через разные ступени: биографическую, генетическую, историческую, мифическую, и свободно перемещается без видимых логических и временных связей с одной ступени на другую, из области сознания в область подсознания, от частного к общему.

-
- ¹ Николюкин А. Н. В. В. Розанов — литературный критик // В. В. Розанов. Мысли о литературе. М., 1989. С. 35.
 - ² Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. Избранное. Мюнхен, 1970. С. 321.
 - ³ В рецензии на кн. А. Вольтского о Достоевском // Николюкин А. Н. Указ. соч. С. 7.
 - ⁴ Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. Избранное. С. 23.
 - ⁵ Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Париж, 1976. С. 59.
 - ⁶ Розанов В. В. Толстой и Достоевский об искусстве // Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 220.
 - ⁷ Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. Избранное. С. 45.
 - ⁸ Там же.
 - ⁹ Там же.
 - ¹⁰ Sklovskij V. V. Tolstoj. Milano, 1978. P. 494.
 - ¹¹ Розанов В. В. На закате дней // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 224.
 - ¹² Там же. С. 226.
 - ¹³ Там же. С. 227.
 - ¹⁴ Там же. С. 229.
 - ¹⁵ Fridlender G. N. Aspetti filosofici della letteratura russa. Napoli, 1995. P. 144.
 - ¹⁶ Розанов В. В. Л. Н. Толстой // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 302–303.
 - ¹⁷ Розанов В. В. На закате дней // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 232.
 - ¹⁸ Там же. С. 233.
 - ¹⁹ Там же. С. 236.
 - ²⁰ Citati Pietro. Tolstoj. Milano, 1983. P. 292.
 - ²¹ Розанов В. В. На закате дней. С. 238.
 - ²² Bachtin M. M. Tolstoj. Bologna, 1986. P. 85.
 - ²³ Розанов В. В. На закате дней. С. 240.
 - ²⁴ Ripellino Angelo Maria. Rozanov e la ricognizione del suolo // Rozanov V. V. Foglie cadute. Milano, 1976. P. 481.

А. А. Медведев (Тюмень)

О христианской парадигме в восприятии русской литературы Розановым

Начиная с первой книги «О понимании» и до статьи 1918 г. «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы)» Розанов неоднократно констатировал, что русская литература стала в России центральным национальным феноменом. При этом во всех размышлениях Розанова о литературе подчеркивается, что это центральное значение русской литературы обуславливается прежде всего ее религиозностью. Он прямо соотносил русскую литературу XIX в. с Библией: «Тот век, который Россия прожила в литературе *так страстно*, этот век она совершенно верила, во всякой строчке своей верила, что переживает какое-то священное писание, священные манускрипты...»¹.

Ключевой с точки зрения розановской концепции русской литературы является статья 1899 г., посвященная 100-летию юбилею А. С. Пушкина. Наблюдения за этим юбилеем вызвали у Розанова размышления, в которых он раскрывает национальный феномен русской литературы и русского писателя. Прежде всего Розанову бросается в глаза центральный статус писателя в России: «Какое же имя не литературное и поприще вне литературы найдем мы, которое пробудило бы вокруг себя у нас столько духовного и даже физического движения. Наступило время, что всякое имя в России есть более частное имя, нежели имя писателя, и память всякого человека есть более частная и кружковая память, чем память творца слова». Это высочайшее положение писателя в русской культуре обусловлено тем, что на него переносятся ключевые установки русского религиозного сознания, через которые Розанов и описывает феномен русской литературы: она как «духовное средоточие русского общества» стала «святым местом», «культом»: «Есть свои святыни в этой сфере, свой календарь, свои дорогие могилы и благодарно вспоминаемые рождения».

Розанов зафиксировал, что оценка писателя в России не ограничивается лишь литературными критериями. Важнейшей в восприятии писателя стала такая чисто русская категория как жизнетворчество, выражающая принципиальное значение единства, нераздельности в писателе его жизни и творчества: «Замечательна в этом отношении оценка многих русских писателей: над гробом многих из них поднимался упорный и продолжительный спор об их так называемой искренности. Какое было бы дело до этого, если бы литература была у нас только силою или если бы она была только красотою: “прекрасное и мудрое слово” — разве этого недостаточно для бессмертия? Нет, до очевидности нет — у нас: начинаются споры, начинается внимательнейшее посмертное исследование слов писателя, проверяемых его жизнью. <...> Мы ищем в писателе, смешно сказать... святого». Параллель со свя-

тым в восприятии русского писателя продолжается и в его посмертной «канонизации»: пока не решен столь принципиальный вопрос о чистосердечии писателя, «место писателя в литературе вовсе не определено: начинается “суд” именно с точки этого специального вопроса, опаснейший у нас суд»². Опираясь на искренность как литературно-критическую категорию А. Григорьева³, Розанов прямо указывает, что идея житнетворчества в читательском восприятии образа писателя, требующем единства его слова с его личной жизнью, уходит своими корнями в православную святость как высшее из искусств⁴.

Как видим, Розанов раскрывает в восприятии русской литературы и русского писателя XIX в. установки средневековой культуры. Это связано, видимо, с тем, что в синодальный период, эпоху разрыва с многовековой средневековой традицией и возникновения секуляризованной культуры русская литература перенимает роль церкви, становясь носительницей религиозного сознания. Об этом процессе писал Ю. М. Лотман: со второй половины XVIII в. «происходит процесс отделения поэзии от государства и превращение ее сначала в самостоятельную, а затем и в противостоящую государству силу. Поэзия занимает вакантное место духовного авторитета. Унижение русской церкви петровской государственностью косвенно способствовало росту культурной ценности поэтического искусства. При этом на поэзию переносились многие традиционные религиозные представления <...> секуляризация культуры не затронула глубоких структурных основ национальной модели, сложившихся в предшествующие века. Сохранился набор основных функций, хотя и изменились материальные носители этих функций»⁵. Продолжением в русской литературе XVIII–XIX вв. такой черты средневекового писателя и литературы, как высокое требование к этическому облику писателя, связанное с тем, что он говорит от лица Истины, Ю. М. Лотман объяснял особый характер русской литературы, ее принципиальное отличие от западно-европейской литературы, которой присуща отчужденность автора от текста. Слияние автора с текстом, неразрывность слова и поведения в русской литературе является продолжением традиции, связывающей право на истину и ее проповедь с личностью того, кому она доверена: «авторитетность поэтического текста, право говорить от лица Истины завоевывается самопожертвованием, личным служением добру и правде и в конечном счете подвигом»⁶. Розанов не только осознает эту установку, она проявляется и в его восприятии литературы. Так, ему важны не столько художественные достоинства толстовской прозы, сколько сотворение в Толстом прекрасной личности, которая собой освящает и его литературу: «У Толстого — истинно прекрасное лицо, мудрое, возвышенное; и по нему русское общество может гадать и довериться, что он знал заблуждения, но не — порочное, так сказать, в мотиве своем, в замысле. Это лицо чистого и благожелательного человека, и... “да будет благословенно имя Господне” за все и о всем, что он совершил»⁷. Здесь показательна зрительная установка в восприятии Толстого, по сути создающая почти иконографический образ.

Христианская парадигма истории проступает в розановском осмыслении исторической модели русской литературы. И хотя христианская модель не покрывает всю сложность и глубину розановской мысли о литературе и писателях, но свидетельствует о христианских интенциях в ее восприятии. Мир Пушкина не знает времени, это апофатически непостижимая вечность: «Пушкин — это покой, ясность и уравновешенность. Пушкин — это какая-то странная вечность»⁸. В описании образа пушкинского мира как сада Божьего проступают черты ветхозаветного рая (Быт. 2, 8–25; 3, 1–24), а сам он соотносится с Первосадовником: «Он — все-божник, т. е.

идеал его дрожал на каждом листочке Божьего творения; в каждом лице человеческого, поискав, он мог или, по крайней мере, готов был его найти. Вся его жизнь и была <...> прогулкой в Саду Божиим <...> как бы вторично, в уме и поэтическом даре, он насаждал его, повторял дело Божьих рук...»⁹. Золотой век русской поэзии (Батюшков, Жуковский, Языков, Пушкин) Розанов прямо называет Эдемом: «Это солнцестояние русской литературы. Это — ее высший расцвет, зенит. Эдем ее. Все сияет невыразимую, *независимую* красотой»¹⁰.

Подчеркивая античные традиции пушкинского творчества, Розанов описывает его мир как круговой или «шаровидный» космос древних греков¹¹ — мир как созерцаемое пространство, сферу. «Совершенно закругленный “мир” как “космос”, как “украшенное Божие творение”»¹² пространственно соответствует «“циклосу”, “кругу” его созданий»¹³ и отражается в них. Сферически заверченный пушкинский выражает циклическую концепцию античного мышления, не знающего истории. Круглость, полнота этого мира — раеподобное пространство любви: «я “как Пушкин — люблю всех”. Пушкин ведь “закруглен” в деле любви, он весь “кругл”»¹⁴. Христианская модель истории предполагает возвращение в будущем к раю как Небесному Иерусалиму (Откр. 22, 1–2). И Розанов согласно этой модели, бросая вызов теории прогресса, постулирует возврат к Пушкину как «цели и смыслу», «потерянному раю» русской культуры, ее идеалу и образцу: «Мы должны любить его, как люди “потерянного рая” любят и воображают о “возвращенном рае” <...> К Пушкину, господя! — к Пушкину снова!..»¹⁵.

Модус времени, истории начинается в русской литературе с Лермонтова. Пушкинскому миру как сферически заверченному в себе космосу противостоит лермонтовский линейный «олам» — мир как история¹⁶. Антитеза античного и христианского мироощущений Пушкина и Лермонтова доведена до предела в эссе «Пушкин и Лермонтов» (1914). Главной категорией библейской традиции мистического историзма является движение. Именно оно и становится основным мотивом в розановском восприятии Лермонтова: «Лермонтов никуда не приходит, а только уходит... Вы его вечно увидите “со спины”. Какую бы вы ему гармонию не дали, какой бы вы ему “рай” не насадили, — вы видите, что он берется “за скобку двери”... “Прощайте! ухожу!” — сущность всей поэзии Лермонтова»¹⁷. Этот хронотоп розановской мысли о Лермонтове возникает как развертывание лермонтовских образов дороги и пути в «Выхожу один я на дорогу».

Библейский мистический историзм выражается в розановском переживании Лермонтова ветхозаветными и новозаветными концептами: «Он дал бы канон любви и мудрости. Он дал бы “в русских тонах” что-то в роде “Песни песней”, и мудрого “Екклесиаста”, ну и тронул бы “Книгу царств”... И все кончил бы дивным псалмом. Но многим, многим “началам” он начал выводить “Священную книгу России”»¹⁸. В стихотворении «Выхожу один я на дорогу» Розанов увидел созерцание Рождественской ночи и услышал ангельское славословие рождественской стихир: «Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу, / И звезда с звездою говорит. / Как хорошо. Почти — Вифлеемская ночь; да ведь почти и слышится “Слава в вышних Богу”»¹⁹: / В небесах торжественно и чудно / Спит земля в сияньи голубом...»²⁰. «Вещий томик» Розанов называет «золотым нашим Евангелищем, — Евангелищем русской литературы». Такая важнейшая категория в восприятии Розановым литературы, как тон, также является у Лермонтова евангельским: «Ах, и “державный же это был поэт”! Какой тон... Как у Лермонтова — *такого тона*²¹ *еще не было ни у кого в русской литературе.* / Вышел — и владеет. / Сказал — и повинуются. / Пушкин “навал”... Но

Лермонтов не “напевал”, а приказывал»²². В этой характеристике — прямая отсылка к тону Христа: «И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники» (Мк. 1, 22; Мф. 7, 28–29). В розановском переживании Лермонтова присутствуют и раннехристианские концепты: «Мне как-то он представляется духовным вождем народа. Чем-то, чем Дамаскин на Востоке: чем были “пустытники Фиваиды”. Да уж решусь сказать дерзость — он ушел бы “в путь Серафима Саровского”. Не в *этой именно*, но в какой-то *около этого пути лежащий путь*. / Словом: / Звезда. / Пустыня. / Мечта. / Зов. / Вот, что слагало его “державу”»²³. Образ лермонтовского мира слагается из образов «звезды» и «пустыни» в упоминаемом Розановым стихотворении «Выхожу один я на дорогу». В этом контексте называется и «Когда волнуется желтеющая нива» как стихотворение, в котором созерцание природы также является созерцанием Бога. Розанов раскрывает феномен Лермонтова, вписывая его поэзию в христианскую созерцательную традицию. Иоанн Дамаскин — византийский песнотворец и богослов, монах-отшельник VII–VIII вв., известный в русской поэзии прежде всего по знаменитому «псалму» в поэме А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» «Благославляю вас, леса» с благословением «каждой былинки» и «каждой звезды». Концепт отшельничества в розановском восприятии Лермонтова усиливается упоминанием пустынных Фиваиды — пустынножительской области Верхнего (южного) Египта, где среди суровой природы подвизались первые христианские подвижники, отличающиеся строгой аскезой, чудотворством и созерцательностью. Упоминание преп. Серафима Саровского также не случайно: его подвижничество было продолжением духовной традиции восточного монашества²⁴.

«Пушкин и Лермонтов *кончили* собою всю великолепную Россию от Петра и до себя»²⁵. «Грехопадение», которого не знает мир Пушкина («При Пушкине “окаянства” — не было. А с “окаянства”, — как учит история грехопадения, — и “начинается все”...»²⁶), начинается в русской литературе с Гоголя: «Дьявол вдруг помешал палочкой дно: и со дна пошли токи мути, болотных пузырьков... Это пришел Гоголь. За Гоголем всё. Тоска. Недоумение. Злоба, много злобы. “Лишние люди”. Тоскующие люди. Дурные люди»²⁷. Образ Гоголя в розановской эссеистике пронизывают языческие и демонические мотивы: «демон, хватающийся боязливо за крест», «оборотень проклятый», «ханжа» (1912), «Великий Кащей нашей литературы»²⁸, «черный гном»²⁹. «Мертвый» Гоголь напоминает Розанову «панночку-колдунью из “Вия”», а «живой и вдохновенный» — «пана-колдуна из “Страшной мести”»: «Говорит — “колдун” — говорит Гоголь»³⁰.

В лице Гоголя как «последнего великого из великих»³¹ в русской литературе остается совершенство формы³². Но лишаясь духовного наполнения, оно превращается в «дьявольское могущество» «Мертвых душ»³³: «его гений, несравненный, изумительный. Но солнце это такое особенное, волшебное, чудесническое, которое для отражения своего, для воплощения своего, для проявления себя миру ищет непременно капли, совершенно крошечной и непременно завалившейся куда-нибудь в навоз»³⁴. «Грехопадение» Гоголя, проявляющееся в его сатирическом восприятии мира, отражает его стиль. В отличие от пушкинского «языка ангелов», язык Гоголя — «язык демонов»: «мы все, “грешные”, пишем после Гоголя не старой пушкинской прозой, этой ясной и простой прозой, без множества придаточных предложений, а гоголевской прозой, запутанной в отношении синтаксиса, но более психологически сложной, выразительной и яркой, — более “язвенной”, с “грешком”. <...> Вот этой “грешной” гоголевской прозы, с ее загибами и подавленным пламенем»³⁵.

Но в то же время Гоголь — первый русский подвижник. Именно начиная с него «найти в себе христианина, явить в жизни своей христианскую идею» стало задачей русского писателя³⁶. В этом смысле Гоголя продолжают Достоевский и Толстой: «Ведь и Толстой, и Достоевский, люди более гоголевского типа и сложения, с гоголевским углублением в себя и в мир»³⁷. В розановском восприятии они предстают как подвижники, пытающиеся вернуть русскую литературу к Богу. Личность и творчество Достоевского и Толстого Розанов описывает через ключевые концепты русской религиозности. Так, переживая и осмысляя Достоевского, Розанов отмечал, что «был “ближе к Истине” Разбойник на кресте, нежели Платон в Академии»³⁸. В двух словах Розанов обозначает историко-культурную антитезу античной рациональности (Пилатовский вопрос Христу «Что есть истина?» (Ин. 18, 38)) и евангельской, кенотической традиции³⁹, которой духовно живет Достоевский. Это сопоставление Розанова не случайно. В знаменитом «символе веры» из письма к Н. Д. Фонвизиной Достоевский, размышляя об истине и Христе, отдал предпочтение не истине, а Христу как ее *живому* нравственному воплощению. Не случайно Розанов упомянул и благоразумного разбойника, спасенного на кресте Христом (Лк. 23, 40–43), который «и за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53, 12). Вспоминая в Дневнике писателя за 1880 г. о том, что на каторге был «с разбойниками причтен», Достоевский невольно соотносил свой каторжный опыт с кеносисом Христа, отсылая к пророчеству Исаяи (Ис. 53, 12) и его исполнению в Евангелии: «С Ним распяли двух разбойников, одного по правую, а другого по левую [сторону] Его. И сбылось слово Писания: и к злодеям причтен» (Мк. 15, 27–28; Лк. 22, 37).

Кенотическое восприятие Достоевского проявляется и в «псалме», которым Розанов завершает свое эссе, раскрывая духовную глубину Достоевского: «Он говорил, как кричит сердцевина моей души. / Как тоскует душа всех людей в черные и счастливые минуты... / Когда мы плачем... / Когда мы порываемся... / Когда мы клянем себя...»⁴⁰. Этот финал, звучащий «De profundis», раскрывает псалмопевческие интонации и интенции Достоевского: «Из глубины возвах к Тебе, Господи: Господи, услыши глас мой» (Пс. 129). О том, что Розанов точно уловил псалмопевческую традицию⁴¹ в творчестве Достоевского, свидетельствует, в частности, кенотическое исповедание веры Достоевским в письме к Н. Д. Фонвизиной, где он свою «жажду верить» выражает подобно псалмопевцу Давиду: «<...> жаждешь, как “трава иссохшая”⁴², веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина»⁴³.

В розановском восприятии личности Толстого также проступает концепт святого: «Толстой — великий человек. Толстой — великая жизнь»⁴⁴. Его жизнь являет собой «великую нравственную гармонию, великую нравственную красоту»⁴⁵. Розановское переживание Толстого пронизывает интенция житнетворчества. В своем непосредственном восприятии яснополянской усадьбы Розанов почувствовал в Толстом острый конфликт между жизнью и творчеством, словом и поведением: «Как все это не идет к нему, отлепилось от него! Сидеть бы ему на завалинке около села или жить у ворот монастыря, — в хибарочке “старцем”; молиться, думать, говорить, не с “гостями”, а с прохожими, со странниками, — и самому быть странником»⁴⁶. С точки зрения концептов русской религиозности Розанов воспринимает и творчество Толстого. Роман «Воскресенье» для Розанова — трогательнейшая христианская легенда о любви к ближнему: «простая и *бывающая* история о том, как одну убогую находит другой убогий и, дыша в ее гнойные раны (которые *есть*, которые не затрешь), дыша ртом своим, безмерно любящим и смиренным, исцеляет эти раны

или, точнее, как тут невидимо приходит Бог и исцеляет обоих, поднимает в силах, берет обоих слабых в свои Отчие небесные, мировые объятия»⁴⁷. В Симонсоне Розанов видит русский коренной тип правдоискателя, «повторивший *точь-в-точь* древних юродивых, этих лохматых, странствующих, голодных и холодных “святых” людей старой Руси»⁴⁸.

Розанов отмечал, что «чистая, беспримесная» литература в лице Тургенева, Гончарова, Островского, у которых религиозное начало выражено более скрыто, не удовлетворяет «русского ума и сердца». Не особенно привлекала она и его. С точки зрения модели жизнетворчества фигура «великого европейца» Тургенева в восприятии Розанова не являлась столь значительной, быть может, потому что он ближе к писателю европейского типа: «двухвековое слияние России с Европой <...> в Тургеневе нашел себе классическое завершение. В нем и Европа явилась в самых изящных своих сторонах <...> Для этого классического соединения личное в нем “я” должно было быть именно не гениально, даже не упорно»⁴⁹. В розановских статьях о Тургеневе проявляется его «русский» подход: его интересует не столько литературное творчество Тургенева, сколько его «загадочная любовь» — любовь к Виардо⁵⁰.

Зато как религиозные явления притягивали и захватывали его Достоевский и Толстой. Они являли собой перерождение русской литературы в нечто «высшее», в «религиозное творчество»⁵¹, когда происходит переоценка литературы с точки зрения религии: «Это — нужнее литературы, это — ценнее, выше, это реже и труднее ее»⁵². Розанов, отмечавший, что литература переходит «в какое-то действие, действительность, плод», был прав. Ведь Достоевский устами старца Зосимы, благословившего Алешу на «великое послушание в миру»⁵³, благословил тем самым целое религиозное движение XX в. — призвание каритативного служения людям в миру. Помимо старчества каритативное служение людям выразилось «монашеством в миру». Этот особый тип христианского подвижничества ярко проявил себя в ликах двух русских святых — основательницы Марфо-Мариинской обители милосердия, великомученицы Елизаветы Феодоровны⁵⁴ и матери Марии (Е. Ю. Кузьминой-Караваевой). «Монашество в миру» воплощали в своей жизни А. Ф. Лосев, М. В. Юдина, Н. А. Павлович, сестра Иоанна (Ю. Н. Рейтлингер), монахиня Елена (Е. И. Казимирчак-Полонская). К этому идеалу тянулась и А. А. Ахматова, ведшая бездомный, страннический и аскетический образ жизни⁵⁵. Столь религиозный итог литературного движения логичен и понятен: литература возвращалась к своим церковным истокам...

Исходя из средневековой парадигмы, в которой Розанов воспринимал русскую литературу, становится понятно его негативное отношение к литературе рубежа веков. В эпоху модернизма Розанов — явный традиционалист, в антилизе классики и новой литературы он отдает предпочтение первой. Свое отношение к современной литературе Розанов выразил стихами А. К. Толстого: «...дружно гребете во имя прекрасного / Против течения...»⁵⁶. Розанов считал, что «XIX века Россия ожидала 800 лет» и «счастливый период нашей литературы видимо подходит к концу, и напрасно надеяться, что в XX или в XXI в. мы будем иметь в кармане такие же, как в XIX в. “слова и мысли”»⁵⁷. К концу XIX в., по Розанову, литература достигла «общей световой силы» и сейчас в ней «творится меньшее, слабейшее»⁵⁸.

Дистанцирование Розанова от современной ему литературы связано с тем, что для него она только «литература». Средневековая христианская парадигма, питающая духовность русской классики, уходила, иссякала на рубеже веков. И Розанов был первым, кто это почувствовал, встретив представителей нового искусства рез-

кой критикой. Декадентство для него было логическим завершением Возрождения и Нового времени, под которыми Розанов понимал трату того духовного потенциала, который был духовно подготовлен и накоплен в Средние века: «Средние века были великим кладохранилищем сил человеческих; в их аскетизме, в их отречении человека от себя, в презрении его к красоте своей, к силам своим, к уму своему — эти силы, это сердце, этот ум были сбережены до времени. Эпоха Возрождения была эпохой открытия этого клада»⁵⁹. В противоположность великому христианскому «самоограничению человека» в Средние века основным принципом Нового времени Розанов называет индивидуализм. Декадентство в своем «беспросветном эгоизме» становится последней точкой развития Нового времени. По утонченности, уму, учености, но отсутствию вдохновения, творчества, Розанов соотносил декадентство с эллинистическим александрийством⁶⁰, противопоставляя его таким образом «греческому периоду классики» русского золотого XIX в. В декадентах Розанов не видел «гения», равного Пушкину и Лермонтову. И с этим приходится согласиться: в 1909 г., к которому относится эта розановская оценка, вряд ли можно было кого-то называть гением. Гении будут рождаться позже, когда Первая мировая война и революции вернут литературу в русло христианской системы ценностей.

О христианском феномене русской литературы Розанов продолжает писать и после 1917 г., но оценка его становится резко отрицательной: литература не выполнила свою сотериологическую функцию⁶¹. Национальную особенность русской литературы, ее отличие от европейской литературы Розанов видит в бескорыстном и самоотверженном «служении»: «выше русской литературы <...> не было ничего в целой всемирной литературе, и именно — по служению народу и человечеству»⁶². Литературу революционных демократов и социалистов, а также их жизненное поведение Розанов описывал в новозаветных концептах Голгофы, Нагорной проповеди, бедного Лазаря, раскрывая тем самым их скрытый христоцентричный характер: «вообще приняли на себя Голгофу долготерпения...», «что же выше Нагорной проповеди и привлечения “чистого сердца” на “алтарь отечества” нашей хмурой и несчастной Руси... <...> что выше священного служения Человечеству, сироте, бедняку? <...> Мы так измучились, измучены... Голгофский страдалец — это Россия, это мы...»⁶³; «Это — пот, страдание, подвиг. Вот Он. Голгофский Страдалец сказал. А русская литература вся превратилась в Голгофу от Шлиссельбурга и от Гершельмана...»⁶⁴. Тем самым Розанов раскрывает в сознании русских писателей-атеистов их скрытые («в тайне и сердце») христианские интенции⁶⁵. Однако, описывая сознание русской интеллигенции, Розанов уточняет, что это было не церковное христианство, а его гуманизированная версия, христианская этика, которой обосновывался социализм: «Мы соединим величайший позитивизм, полную трезвость взглядов, — полную реальную научность — с тем, однако, что с Голгофы потекло в сердце человеческое, утешило и облагородило его, возвеличило и истончило... что есть самое гуманное, эфирное, о чем человечество, как о недостатке своем, всегда рыдало...»⁶⁶.

Раскрывая скрытые христианские интенции народнической интеллигенции, Розанов задается вопросом, «каким образом величайшая благожелательность, прямо “христианские чувства” — правда, без упоминания имени Христова, — и вечное служение родине, — только родине, — народу и только народу, — но не с забвением и универсальных задач человечества, и вообще всего гуманного, просветительного, школьного, <...> привело именно к тому, что все “провалилось, погибло”»⁶⁷. Причиной этого, видимо, и является оторванное от церкви, гуманизированное христианство революционных демократов, которое становится ложным христианством —

предателем Иудой: «Грановский, Белинский, Станкевич, люди совершенно чистые, люди страдальческие и жертвенные, и Некрасов, Щедрин, люди уже иного разбора, Бакунин и Кропоткин <...> вдруг почувствовали бы вар горячего золота, вар расплавленного золота, вар банковского золота — вар Иудиного золота, — за великое историческое предательство... Кипи, окаянный Иуда, в золоте... Ты был окаян в земле своей. Ты мнил себя *святым*, “жертвою”, *замученным* и *праведником*... Но, по истине, слова проходят, а дела остаются...»⁶⁸. Хриstopодобная русская литература, по Розанову, явила собой евангельскую историю с предательством Иуды и распятием России.

Таким образом, в розановском восприятии русской литературы христианство является исходной концептуальной моделью. Русская литература раскрывается Розановым как феномен русского религиозного сознания. Постигая русскую литературу *изнутри* русской религиозной традиции, из которой она росла и которой питалась, Розанов находит органичный для ее понимания метод. В этом заключается уникальность восприятия Розановым русской классики — «в тот же образ, от славы в славу» (2 Кор. 3, 18).

¹ Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы) (1918) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 673.

² Розанов В. В. А. С. Пушкин (1899) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 36–37.

³ «О правде и искренности в искусстве» (1856), «И. С. Тургенев и его деятельность. По поводу романа “Дворянское гнездо”». Статья вторая (1859).

⁴ Например, об этом писал выдающийся православный богослов и подвижник XX в. архим. Софроний (Сахаров): «Самое высокое искусство — это искусство жить. <...> искусство жить, то есть владеть собою на всякий час, во всяком месте, во всяком деле, со всяким человеком — есть несомненно высшее из всех искусств; и самое прочное при этом, потому что уйдет оно с человеком и за гроб, в вечную жизнь» (Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. М., 1997. С. 52–54). Важным явлением, благодаря которому установки православного подвижничества органично вливались в русскую культуру, стало учение И. В. Киреевского о целостном познании истины. Это учение, направленное против рационализма и отвлеченности европейской философии, питалось святоотеческим преданием и пронизано духовным опытом учителей Православного Востока. В частности, Киреевский опирался на оппозицию преп. Исаака Сирина, противопоставившего «слово действительное» «слову красноречивому», т. е. «не оправданному деятельностью» (Святого отца нашего Исаака Сирина Слова духовно-подвижнические. М.: Издание Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1854 (2004). Слово 1. С. 8).

⁵ Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция (1991) // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. СПб., 1996. С. 256.

⁶ Там же. С. 255–257.

⁷ Розанов В. В. Гр. Л. Н. Толстой (1898) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 35.

⁸ Розанов В. В. Возврат к Пушкину (1912) // Розанов В. В. О Пушкине. Эссе и фрагменты. М., 1999. С. 113–114.

⁹ Розанов В. В. О Пушкинской Академии (1899) // Розанов В. В. О Пушкине. Эссе и фрагменты. М., 2000. С. 96–97.

¹⁰ Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды. С. 671.

¹¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. М., 1994. Кн. 2. С. 314.

¹² Розанов раскрывает изначальное значение слова «космос». Платоновский термин *cosmos* в значении «космическое украшение» подробно проанализировал А. Ф. Лосев. Художественная украшенность у Платона является принципом всего мироздания: «небо, украшенное по всему

- своему пространству звездами, “которые созданы из огня как нечто светлое и прекрасное”, представляет собой “истинный космос” (Tim. 40a). <...> Так, небесная земля у Платона украшена чистыми драгоценными камнями, сердоликами, яшмами, смарагдами, а также золотом, серебром и прочими драгоценными металлами (Phaed. 110c–111a)» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. Т. II. С. 445–448).
- ¹³ Розанов В. В. О Пушкинской Академии. С. 97, 98.
- ¹⁴ Письмо Розанова Э. Ф. Голлербаху от 8 августа 1918 г. // Розанов В. В. О Пушкине. Эссе и фрагменты. М., 1999. С. 340.
- ¹⁵ Розанов В. В. Возврат к Пушкину. С. 115–116.
- ¹⁶ Что соответствует противопоставлению циклической концепции античного мышления библейской традиции мистического историзма (Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 92–93).
- ¹⁷ Розанов В. В. Пушкин и Лермонтов (1914) // Розанов В. В. О Пушкине. Эссе и фрагменты. М., 1999. С. 119.
- ¹⁸ Розанов В. В. О Лермонтове (1916) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 643.
- ¹⁹ «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2, 14).
- ²⁰ Розанов В. В. Заметка о Пушкине (1899) // Розанов В. В. О Пушкине. Эссе и фрагменты. М., 1999. С. 49–50.
- ²¹ Тон — важнейший символ романтического мировосприятия, с характерной для него музыкальностью, являющийся ключевой категорией в мировосприятии Розанова и в оценке им литературы. Уже в первой книге, выделяя в произведении два взаимосвязанных, образующих его единство элемента (тон как «тайный смысл формы» (ритма и языка) и сюжет как «явный смысл содержания»), Розанов понимает тон как предшествующее произведению «общее настроение», которое определяет выбор сюжета и выражается в ритме и языке (Розанов В. В. О понимании. М., 1996. С. 450, 452).
- ²² Розанов В. В. О Лермонтове. С. 642.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Пустынничество преп. Серафима явилось «изумительным воскресением тех тихих и созерцательных душ, какие во 2-м, 3-м, 4-м веках нашей эры жили в пустынях Ливии, Синая, Сирии» (Розанов В. В. По тихим обителям // Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 401).
- ²⁵ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 260.
- ²⁶ Розанов В. В. Забытое возле Толстого... (1910) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 473.
- ²⁷ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый. С. 260.
- ²⁸ Розанов В. В. К выходу сочинений Аполлона Григорьева // Колокол. 1916. 26 февр.
- ²⁹ Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды. С. 672.
- ³⁰ Розанов В. В. Загадки Гоголя (1909) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 336.
- ³¹ Розанов В. В. На закате дней. Величайший мастер слова (1907) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 224.
- ³² Розанов В. В. Гений формы (1909) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 345.
- ³³ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый. С. 260.
- ³⁴ Розанов В. В. Гений формы. С. 347.
- ³⁵ Розанов В. В. Толстой и крапивенские аборигены (1910) // Собр. соч. Загадки русской провокации. М., 2005. С. 435–436.
- ³⁶ Розанов В. В. 50-летие кончины Гоголя (1902) // Новое Время. 1902. 21 февр. С. 3.
- ³⁷ Розанов В. В. 25-летие кончины Некрасова (1902) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 110.
- ³⁸ Розанов В. В. Чем нам дорог Достоевский? (1911) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 536.
- ³⁹ Как отличие от византийской традиции Г. П. Федотов отметил склонность русской души к евангельскому образу уничтоженного Христа, которую он назвал русским кенотизмом (от греч. κένωσις — уничтожение, истощение Христа в человеческом образе). В кенотическом восприятии христианства любовь, милосердное снисхождение Бога ко грешнику преобладает над страхом Божиим и Законом.
- ⁴⁰ Розанов В. В. Чем нам дорог Достоевский? С. 536.

- ⁴¹ Популярность Псалтыри в Древней Руси общеизвестна: она звучала на литургии, была любимым домашним чтением, одной из самых цитируемых книг. О значении Псалтыри в русском религиозном сознании Розанов писал: «Остается совершенно бесспорным, что любимейшая церковная книга нашего народа есть Псалтирь <...> дивные эти песнопения, хвалящие Бога, зовущие Бога, как бы в богоприсутствии запетые» (Розанов В. В. Американизм и американцы (1904) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 190).
- ⁴² Ср. «молитва страждущего» к Богу в сто первом псалме: «Уязвен бых яко трава, и исше сердце мое, яко забых снести хлеб мой («сердце мое поражено, и иссохло, как трава, так что я забываю есть хлеб мой» (Пс. 101, 5)).
- ⁴³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 176.
- ⁴⁴ Розанов В. В. Забытое возле Толстого... С. 471.
- ⁴⁵ Розанов В. В. На закате дней. Величайший мастер слова. С. 227.
- ⁴⁶ Розанов В. В. Поездка в Ясную Поляну (1908) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 320.
- ⁴⁷ Розанов В. В. На закате дней. Л. Толстой и интеллигенция // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 239. Подобный эпизод имеется в «Легенде о св. Юлиане Милостивом» Г. Флобера, переведенной И. С. Тургеневым, в которой повествуется о том, что Юлиан кормит, поит и согревает прокаженного своим телом — «ртом ко рту, грудью к груди». Подобный эпизод рассказывается и в Житии св. Мартина Милостивого, епископа Турского, который, входя в Париж, встретил прокаженного и «милосердствуя над ним, облобызал его и благословил, — и вот страдавший вдруг очистился от проказы и на другой день пришел в церковь, воздав благодарение за свое исцеление». Юлиана Милостивого упоминает Иван Карамазов в связи с проблемой христианской любви к ближнему: «я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 215). Как известно, проблема любви к ближнему и дальнему была важной и для Толстого.
- ⁴⁸ На закате дней. Л. Толстой и интеллигенция. С. 239.
- ⁴⁹ Розанов В. В. Ив. С. Тургенев. С. 141.
- ⁵⁰ Розанов В. В. Виардо и Тургенев (1910) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 437–442; Розанов В. В. Загадочная любовь (1911) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 536–545.
- ⁵¹ Розанов В. В. Новая работа о Толстом и Достоевском: [Рец. на кн.: Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский] // Новое Время. 1900. 24 июня. О «религиозном творчестве» писателей-психологов как одной из национальных особенностей русской литературы Розанов писал уже в первой своей книге: в отличие от ортодоксальной религиозности писателей-наблюдателей (Пушкин, Гончаров), «простая и прекрасная вера» которых «чище и спокойнее», вера психологов (Лермонтов, Гоголь, Л. Толстой, Достоевский) «бывает скорее жаждой веры. Она полна анализа, никогда не бывает ортодоксальна <...>» (Розанов В. В. О понимании. М., 1996. С. 462–463).
- ⁵² Розанов В. В. Новая работа о Толстом и Достоевском.
- ⁵³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 71–72.
- ⁵⁴ С подачи М. В. Нестерова Розанов в поддержку деятельного служения великой княгини написал в «Новом Времени» большую статью «Великое начинание в Москве (1909)» (Розанов В. В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. М., 2004. С. 75–87).
- ⁵⁵ О ее желании уйти в монастырь см.: Найман А. Рассказы о Анне Ахматовой. М., 1999. С. 80–81.
- ⁵⁶ Розанов В. В. Не верьте беллетристам... (1911) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 486.
- ⁵⁷ Розанов В. В. Думы и впечатления // Новое Время. 1900. 2 апр. С. 4.
- ⁵⁸ Розанов В. В. А. С. Пушкин. С. 36.
- ⁵⁹ Розанов В. В. Декаденты (1896) // Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 417.
- ⁶⁰ Розанов В. В. Критик русского *décadence'a* (1909) // Собр. соч. Старая и молодая Россия. М., 2004. С. 308.
- ⁶¹ Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды. С. 666.
- ⁶² Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды С. 668.
- ⁶³ Там же. С. 667.
- ⁶⁴ Там же. С. 669.

- ⁶⁵ О скрытых христианских интенциях разночинцев и народников писал и Г. П. Федотов, который «в неистовстве Белинского, в тоске Добролюбова, в идеологическом аскетизме 40-х годов», но особенно в «подвижничестве» народничества видел «стихийное безумие религиозного голода, не утоленного целые века»: «за Лавровым, за Боклем явно стоит образ инога Учителя, зовущего на жертвенную смерть» (Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры.: В 2 т. СПб., 1992. Т. 1. С. 90).
- ⁶⁶ Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды. С. 667–668.
- ⁶⁷ Там же. С. 667.
- ⁶⁸ Там же. С. 670.

В. А. Фатеев (С.-Петербург)

Розанов и славянофильство

Розанов высоко оценивал роль славянофильства в формировании русского национального мировосприятия: «Хомяков и славянофилы положили остов “русского мировоззрения”, которое не опрокинуто до сих пор, которое может иметь или не иметь последователей и все-таки оставаться истинным»¹. Часто обращаясь к теме славянофильства, однако обычно он трактовал это понятие не в узком смысле (кружок ранних славянофилов или их учение), а расширительно, как течение русской мысли, объединявшее сторонников идеи самобытности отечественной культуры. Он относил к этому течению просвещенного патриотизма и «почвенников», и «поздних славянофилов», и всех других мыслителей, стоявших за самостоятельный по отношению к Европе путь развития России, в том числе и отступавших от каких-то частных положений славянофильской доктрины, — таких как К. Н. Леонтьев или Н. Я. Данилевский. «Славянофилами» нередко называл Розанов и исторических деятелей, работавших на созидание, на укрепление России, у него даже есть статья «О славянофильстве Екатерины»².

Отношение Розанова к славянофильству в разные периоды его творческой биографии менялось, но в целом он был весьма близок к этой важнейшей ветви русского любомудрия. П. Б. Струве, например, возводил «идейную родословную» Розанова «к славянофильству в той мистической окраске, которую придал ему Достоевский»³. Со славянофильством Розанов чаще всего связывал свои надежды на духовное обновление России. Не случайно все те мыслители, которых особенно выделял Розанов и считал «умнее и даровитее» себя, примыкали к славянофильству: «Все были почти славянофилы, но в сущности — не славянофилы, а — *одиночки*, “я”»⁴.

В исследованиях о Розанове его творческое наследие нередко рассматривается как единое целое, а его взгляды как практически неизменные. Вопиющие противоречия его творчества трактуются в духе модной ныне «антиномичности». В какой-то мере это так и есть, ибо обусловлено какой-то небывалой, почти патологической двойственностью души Розанова. Можно легко подобрать, например, большой ряд *апологетических* высказываний Розанова о христианстве и Церкви — высказываний вдохновенных и искренних, или, наоборот, целый «букет» *антихристианских* цитат — не менее зажигательных и личностных. Но разве можно сопоставлением таких цитат объективно отразить тему христианства у Розанова?!

Это в равной мере относится и к славянофильству, так как его основу составляет православие. По моему глубокому убеждению, идеи Розанова невозможно адекватно оценить вне хронологического контекста, не обращая внимания на то, в какой именно период выражены те или иные мысли, так как его взгляды — и прежде всего в отношении к христианству — несколько раз коренным образом менялись.

После раннего консервативно-православного этапа (примерно до 1897 г.) наступил длительный либеральный период, отмеченный увлечением темой связи пола и религии, сближением с кружком «декадентов» во главе с Мережковскими, интересом к язычеству и иудаизму и подспудным, внешне почти не декларируемым антихристианством (до 1909–1910 гг.). Затем, после духовного перелома, наступил третий, наиболее зрелый этап в творчестве Розанова, который был отмечен возвратом к консерватизму, православию и Церкви, при сохранении интереса к теме семьи, брака и пола. Катастрофа революции обусловила наступление нового, радикально иного периода, выражением которого стал открыто антихристианский «Апокалипсис нашего времени» (особым богоборчеством пронизан полный вариант, опубликованный в 2000 г.). Вполне осознавая условность всякого рода периодизаций, все же считаю, что по отношению к идеям Розанова необходим хронологический подход, по крайней мере, в разработке тем «идеологического» характера. И данная тема требует, на мой взгляд, именно такого подхода.

Определяя вехи своего духовного пути, Розанов находил истоки своего славянофильства в костромском детстве: «Славянофилом я был только в некоторые поры жизни. Во-первых, я был им в детстве (младенчестве): памятник Сусанину в Костроме, пение песенки окружающими (Рылеева): “Куда ты завел нас, не видно ни зги... вскричали враги”. Ненависть к полякам, которые устраивают пожары (слухи 1869–70 гг.) и чтение “Тараса Бульбы”»⁵. Пережив в юности характерное для того времени увлечение нигилизмом, Розанов к концу студенчества стал пылким сторонником славянофильских воззрений. О своем интересе к славянофилам в студенческие годы Розанов вспоминал: «...об “издании полного собрания их сочинений” (corpus slavenophilorum — мечтал я еще студентом)»⁶.

Сочинения Розанова 1890-х гг. в той или иной степени окрашены в славянофильские тона. В статье 1890 г., посвященной Н. Н. Страхову, его старшему другу и наставнику, Розанов изложил свое понимание славянофильства, образующего «единственную у нас школу оригинальной мысли»⁷. Отправляясь в 1893 г. на службу в Петербург по вызову когда-то близкого к ранним славянофилам Т. И. Филиппова, создавшего в Государственном контроле кружок друзей и почитателей «Аксакова, Хомякова, Гилярова-Платонова и Константина Леонтьева»⁸, Розанов недвусмысленно связывал свои воззрения со славянофильством: «Я ехал с глубокой любовью к памяти названных лиц, с горячею надеждою продолжать или поддерживать их направление, — вообще с “верой и надеждою” в самое *славянофильство* как *доктрину* целостного воззрения на свой народ и свою историю»⁹. Однако отношения с кружком «эпигонов славянофильства» сложились у Розанова неудачно. В июле 1895 г. Розанов писал С. А. Рачинскому о финансовых махинациях чиновных «славянофилов» и своем полном разочаровании в кружке: «Таковы-то преемники Хомякова и Киреевского; славянофильство, не разрушенное в идеях, давно разрушено в людях»¹⁰. Розанов был даже готов заявить печатно о своем отречении от славянофильства: «Судьба столкнула меня, тотчас по переезде в Петербург, с целою группою лиц, которые говорили, что они суть преемники Хомякова, Киреевских и Аксаковых. Все они были полны самомнения, гордости и бездарности. Знакомство с ними, невольное и длившееся много лет, довело меня до последней степени возмущения, и мне чем-нибудь и как-нибудь хотелось высказать разделенность свою с ними»¹¹. Розанов писал позже об этом как одним из поворотных моментов своей биографии: «Афанасий и Третий. Ненависть к славянофилам, к бороде, поддевке, фразе и обману. — “Вот они какое

жулье”. Примыкаю к декадентам...»¹². Показательно, что разрыв с кружком «квadraticных славянофилов»¹³ совпал у Розанова с отходом от христианства, увлечением темой пола и сближением с декадентами.

К рубежу веков критическим становится не только отношение Розанова к филипповскому кружку, но и его восприятие славянофильства в широком смысле. Если ранее он видел в нем «целую школу национального сознания»¹⁴, то в 1900-е гг. его сочинения изобилуют негативными отзывами о славянофилах. Противопоставляя «кабинетным» теоретикам-славянофилам настоящую «народность» Н. А. Некрасова, Розанов писал: «В это время славянофилы кисли в своих “трех основах”, проповедывали “хоровое начало” и ничего у них не выходило»¹⁵. Розанов упрекал «весь московско-аристократический кружок славянофилов в недостатке простой и непосредственной любви к народу»¹⁶. Вопреки тому, что он утверждал ранее и позже, Розанов писал в 1902 г.: «Школу Хомякова и вообще старых славянофилов можно считать разбитой и уничтоженной Соловьевым, по той очень простой причине, что он указал на ту истину Запада, что он 1) думал 2) страдал 3) искал, а Восток просто 4) спал»¹⁷. Розанов нашел, что танцоры из Сиамы гораздо «славянофильнее» речей И. С. Аксакова¹⁸. В статье «Национальные таланты» Розанов отметил ошибку в «конструктивном построении» славянофилов: «Они хотели предвидеть и даже предначертывать России ее “исторические пути”, и это позволяло поставить им в упрек «схематические построения, приложения к России Гегелевских триад»¹⁹. Розанов находил противоречие между свободолобием славянофилов и превозношением ими консервативных русских начал: «Славянофилы стояли за свободу, но, предначертывая “русские пути”, они впадали в глубочайшее противоречие с лучшей собственной идеею»²⁰. Еще большим парадоксом звучит упрек, брошенный Розановым «напыщенным и чванливым» славянофилам вслед за Т. Н. Грановским за... «малое чувство родины»: «Эти безнадежные археологи-эстеты носили только флаги с подписью “Отечество”. Вечно они кому-то подражали, лезли в пышные сравнения не то с великими римлянами, не то с знаменитыми византийцами, не то с достопамятными лицами старомосковской державы. И были заняты собою и собою, вместо того, чтобы заняться Россией и Россией»²¹. Розанов, выражая в этой статье антипатию к славянофильству «с его накладными волосами и вставными зубами», проявляет себя здесь скорее как западник. Изменение во взглядах мыслителя бросалось в глаза. В. Полонский, например, писал позже о Розанове: «Реакционер, славянофил, идеолог и апологет Старой России, в годы, последовавшие за японской войной, он сделался западником отъявленным, убежденным»²². В этот период критического отношения к славянофильским идеям Розанов, вторя П. Н. Милюкову, Вл. Соловьёву и другим западникам, написал даже своего рода «некролог» — «Поминок по славянофильству и славянофилам», отрицая наличие у этого течения теоретиков-идеалистов каких-либо дел, «осязаемых плодов»²³.

В посвященной славянофильству обширной статье из цикла «Пестрые темы» (Русское Слово. 1908. 22 и 25 мая) Розанов заявлял о крайней несамостоятельности славянских народов и о благотворности преобладающего у нас европейского влияния: «Мы всегда были *приткнуты* к чужим цивилизациям, мы ели из чужого корыта, не свой хлеб; пили из чужого ведра, не у своего водопоя»²⁴. Он утверждал на этом основании, что вражда к Западу — «смертный грех старого славянофильства, притом совершенно искусственный...»²⁵. «Между тем безрассудно и *ненужно* враждою своею к западной цивилизации, упреками ей, укорами ей, *презрением* к ней славянофилы возмутили против себя все благородные, бескорыстные элементы

русского общества», хотя «это презрение было деланым и наружным, “для дела”, “для программы”»²⁶.

Вместе с тем, как справедливо подметил Розанов, славянофилы, отрицая Запад, сами были настоящими «европейцами» в России: «Все старые славянофилы <...> были не только образованнейшими людьми своего времени, но и горячо любили и втайне благоговейно чтили западную цивилизацию»²⁷. Славянофилы, как в иные времена не раз подчеркивал Розанов, отрицательно относились к Западу вовсе не потому, что они не знали Европы. Наоборот: все они были по-европейски образованны (Розанов постоянно подчеркивает даже, что были умны и образованны чрезмерно), и отошли от Запада потому, что слишком хорошо познали рационалистическую сущность европейской цивилизации и, испытав от нее безотчетную неудовлетворенность²⁸, обратились к ее отрицанию. Таким типичным европейцем по знаниям и методичности был старший друг и наставник Розанова Страхов, придерживавшийся славянофильских взглядов. Если славянофилы, по не лишенному проищательности парадоксальному мнению Розанова, «были всецело европейцами», то «Герцен и Белинский были столь же пламенными *славянофилами*»²⁹. Розанов, правда, договорился в этот раз даже до того, что «Белинский трудился для “славянофильской идеи” гораздо больше, чем сами славянофилы»³⁰.

Неудачи славянофильства, по мнению Розанова, были связаны с тем, что славянофилы «невольнo окрасили свою мысль и программу своей партии консерватизмом»³¹ и их аргументы стали использоваться для апологии политической реакции. Хотя «лично славянофилы все были свободолюбивы»³², их ненавидели за то, что «они бронировали русский консерватизм»³³. Розанов убедительно раскрывает внутреннюю противоречивость славянофильской программы, представлявшей собой противоречивое соединение консервативных и либеральных элементов: «Славянофильство всегда было бессильно, даже всегда не имело твердого голоса, а какой-то надтреснутый и фальшивый, в двух направлениях: в направлении “старорусского” зверства и молодого русского радикализма, именуемого в то время “нигилизмом” <...> Славянофильство всегда было литературно бесцветно и немощно, оттого, что куда бы они ни двинулись, вправо или влево, они вступали в противоречие с которым-нибудь из священнейших своих убеждений. Влево двинутся — это против “народностей”, не “исторично”; вправо — это против “свободы” и “просвещения”»³⁴. Правительство и консерваторы с недоверием относились к славянофилам, видя в них опасных либералов, а либеральное общество, наоборот, зачислило их в реакционеры.

Розанов считал, что «славянофилы сделали умственную ошибку», обратившись к «археологии», к древнерусскому идеалу, зовя Россию «к пробуждению, а не к возрождению»: «Своею мыслью о “возрождении” славянофилы ставили “точку” всякому существенному движению вперед России <...> ставили заслон перед тем “будущим”, которое составляло мечту русских людей, в чем бы это “будущее” ни состояло <...> В этом и была могила славянофильства»³⁵. Победили «смертельные враги славянофилов», которые звали в манящую «прекрасную даль»³⁶.

Розанов высказал еще один парадокс по поводу декларируемой славянофилами «народности». Он утверждал, что «до излишества образованные» славянофилы были далеки от народа, в отличие от не обремененных знанием нигилистов: «Ошибка славянофилов заключалась в том, что они были слишком умны: ну, куда такому ученому, как Данилевский, такому тонкому критику, как Страхов, или такому “европейски образованному человеку”, как И. С. Аксаков, было пойти в народ <...> Нельзя не заметить и до известной степени не отдать чести нашим не очень мудре-

ным нигилистам, что им в семидесятых годах лучше удалась славянофильская идея: не мудрствуя лукаво, они с одним Писаревым и Карлом Фохтом за душою окунулись в народное море...»³⁷.

Но даже в этот период, при всей критике, Розанов признает определенные заслуги за славянофильством: «Можно ли забыть то доброе, что славянофилы дали русской земле и русскому самосознанию»³⁸. «Хомяков, все Аксаковы, Юрий Самарин — это были ее лучшие русские граждане, настоящие “Минины и Пожарские”, не хуже, не меньше. Россия, можно сказать, не рождала лучших сынов, чем эти просвященные, патриотические люди»³⁹.

Около 1910 г. во взглядах Розанова наметился новый поворот к консервативно-православным началам и, соответственно, к славянофильству. От акцентирования недостатков славянофилов Розанов все чаще переходил к подчеркиванию их достоинств. В 1911 г. он писал в рецензии на том сочинений Ю. Ф. Самарина: «К худу или к добру, но все вообще славянофилы, не исключая и Самарина, были люди, так сказать, “комнатного характера”. Между тем некоторая доля истории делается “на свежем воздухе”, и чем дальше, тем больше. От этого своего характера славянофилы не получили шумного признания, и даже никогда не были очень распространены и общеизвестны. Но — каждому свое. И вольное, и невольное уединение и непризнанность сохранили за ними то целомудрие пера и ту чистоту и прямоту духа, мысли, всех суждений, которых остается в печати все меньше и меньше, и плоды этого духа, их сочинения, потеряв в распространенности, приобрели в вечности»⁴⁰. Розанов симпатизировал славянофильству прежде всего как олицетворению любви русского человека к своей земле: «Славянофильство меня привлекает не как теория истории и не как плач “чем мы будем”: а как житейского человека. Как житейский человек я становлюсь на сторону славянофилов, как прекраснейших людей своей земли, единственно не разорвавших с нею связи, единственно ей *не изменивших*. Судить о теориях я, м. б., недостаточно умен и, кроме того, полагаю — “как хочет Бог” (так и выйдет). Но как маленький человек своего времени, я чувствую свой долг (свою сладость) служить тому, что все мне дало <...> Что такое “я” вне “России”? О. Я есть “что-то”. Посему я считаю самую низкою чертою человека не любить своего отечества»⁴¹. Одной из важнейших особенностей славянофильства для Розанова является его созидательный характер, противопоставляемый писателем преобладающим в обществе нигилистическим тенденциям: «В “век разрушения” (XIX в.) они одни продолжали строить. Продолжали дело царей и мудрецов»⁴². Розанов проводит мысль о том, что в славянофильстве трудовое дворянство сходится с крестьянством: «Дворянство нормальное, *рабочее на месте*, и есть дух крестьянства, духовная сторона крестьянства как необозримо протяженного тела. Таково и было поистине гениальное в роли своей славянофильство, собиравшее и сохранившее, как зеницу ока, крестьянские песни, сохранившие в своем быту крестьянский же быт, крестьянский узор жизни, крестьянскую тонкость и глубину сердца, но в виде развитом, обширном, *усложненном*»⁴³.

О «волевом движении» славянофильства к утверждению русских начал Розанов писал в 1910 г.: «Нельзя не поразиться тем, что именно в такое время, когда славянофильство было совершенно погребено под насмешками, совершенно забыто, совершенно не имело себе последователей, — эта доля их чаяний получила надежду, да, наконец, и осуществление...»⁴⁴. Розанов не соглашался с известными высказываниями, будто славянофильство кончилось: «В эту-то пору именно, в связи со смертью К. Н. Леонтьева П. Н. Милюков и кн. С. Н. Трубецкой писали об

“умирающем славянофильстве”, “была у них одна песенка, да и то с чужого голоса”, высокомерно смеялся Михайловский; и Вл. Соловьёв, обрадовавшийся, что его наконец пустили в салон “Вестника Европы”, тоже раскатывался и в прозе, и в стихах над славянофильством...»⁴⁵. Иначе, чем в 1900-е гг., оценивает он и спор Соловьёва со славянофилами: «Вся его критика славянофильства слаба и ничтожна, врагов он побеждал более шумом призванного “к шуму” человека, чем истиною»⁴⁶. По мнению Розанова, умерло не славянофильство, а западничество, и среди «славянофильствующих» представителей «правого лагеря» упоминает и себя: «Но если когда-то было сказано, что “славянофильство умерло”, то, оглядываясь и следя линию *нисхожденья*, не скажем ли, что “западничество действительно умерло”, так как ведь совсем нет его представителей <...> В “правом лагере” все-таки есть Флоренский, Цветков, Дурылин, Розанов. Здесь есть рвение, есть порыв, мысль, образование. Славянофильство никак не “умерло”, ибо молодым московским нет и 30 и никому — 40 лет. При такой уже зрелости и образовании. Мне кажется совершенно ясно, что мы стоим именно накануне победы славянофилов, притом резкой, яркой, решительной»⁴⁷. Розанов воспринимал группу московских религиозных мыслителей православно-го направления (о. Павел Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, С. Н. Дурылин, Ф. К. Андреев, С. А. Цветков и др.) как «молодое московское славянофильство»⁴⁸, а Флоренский рассматривается им как «*негласный вождь всего московского молодого славянофильства*»⁴⁹. Розанов защищает «Братство московских славянофилов» от Н. А. Бердяева, который «с удивительно старательною едкостью» пишет «об единственном сколько-нибудь героическом движении у нас в области церковной», и отмечает его преемственность по отношению к раннему славянофильству: «Скромно, тихо и безмолвно москвичи протянули руку к могилам старого славянофильства, — хотя они явно ведут доктрину славянофильства дальше, вперед, и ведут ее энергичнее вперед»⁵⁰.

Розанов считал, что славянофильство более подходит для проведения в жизнь высоких идей, но и западничество нужно для практического устройства жизни: «Несомненно, однако, что западники лучше славянофилов *шьют сапоги*. Токарничают, плотничают. “Сапогов” же никаким Пушкиным нельзя опровергнуть. Сапоги носил сам Александр Сергеевич, и притом любил хорошие. Западник их и сошьет ему <...> Как *дух* — западничество ничто, оно не имеет содержания. Но нельзя забывать практики, практического ведения дел...»⁵¹.

Розанов постоянно сетовал на отсутствие славянофильских изданий. «Давно мечтается о *Congrus’е*, т. е. о сводном издании русских славянофилов. Еще на студенческой скамье для новичков русского склада души, лет 25 назад, чувствовался недостаток в таком издании. “Откуда взять? Где найти? Где и у кого прочесть?” — спрашивалось о русской особенностях, о русском самостоятельном лице в истории. Помню определенно, мы *студентами* об этом спрашивали и тогда ответа не находили. А “Бокль” и “Льюис”, можно сказать, на каждом шагу валялись по дороге, хватая за ноги, как проститутки: говорю о дешевизне и обилии изданий и популяризации»⁵². В 1916 г. Розанов писал: «Академия наук (слышал) издает “классическое издание творений Добролюбова”, и, конечно, там никто не заикнулся о классическом издании славянофилов»⁵³.

К сожалению, мало что изменилось в отношении к славянофилам за сто лет в ученой среде. Так, Институт мировой литературы издает сейчас мало кому уже нужное академическое собрание нигилиста Д. И. Писарева, пренебрежительно назвавшего выдающегося «затворника мысли» И. В. Киреевского «Дон-Кихотом», в

то время как полное собрание сочинений братьев Киреевских (правда, конечно, не академическое) издано энтузиастами в Калуге⁵⁴.

Пытаясь объяснить недостаток интереса к славянофильству в русском обществе, Розанов писал: «Славянофильство мне представляется существом с чудовищною головою, совсем без ног и без рук...»⁵⁵. Одной из главных причин непопулярности славянофильства Розанов считал их чисто литературные недостатки как писателей: «Несчастливая сторона славянофилов заключается в том, что они все как-то скучно писали. Не скучно — а томительно, однообразно, монотонно. Без шутки, искры, огня и удачи»⁵⁶. «Все славянофилы — были немножко сухи, наукообразны, слишком деловиты. В них недоставало “человека”, простого “милого человека”...»⁵⁷. Однако причину непопулярности славянофильства он находит теперь не только в сухости и неумелости изложения ими своих идей, но и в серьезности, глубине их сочинений, и это радует Розанова: «Славянофильства и нельзя изложить в 5-копеечных брошюрках (Каутский). Славянофильство непопуляризуемо. Но это — его качество, а не недостаток. От этого оно вечно. Его даже вообще никак нельзя “изложить”. Его можно читать в его классиках. Научиться ему. Это — культура»⁵⁸. Розанов убежден в важности славянофильства для русского самосознания: «Славянофильство — тяжелесный золотой фонд нашей культуры, нашей общественности и цивилизации, — обеспечивающий легонькие и ходкие “кредитки” нашей западнической и космополитической болтовни и фразерства»⁵⁹.

Розанов вновь и вновь размышляет о причинах преследования правительством славянофильства при попустительстве к изданиям радикальных писателей, доискивается до причин, «почему славянофильские журналы один за другим запрещались»⁶⁰. Он неоднократно проводит мысль, что «давно пора приблизить к центрам правительственного управления людей славянофильского образа мыслей»⁶¹. «Всего удивительнее, что никогда даже опыта не было поставить во главе русского училищного дела человека традиции Киреевского, Хомякова, Аксаковых, Тютчева. Славянофил ни разу не был близко подпущен к русским детям, юношам и девушкам»⁶². Печать, молча о славянофильстве, готовит Россию к революции: «О славянофильстве, о русской истории, о “складывании Государства камень за камень”: то, Боже, за 50 лет об этом не написано столько, сколько пишется за 1 год о революции. Кто же читал роман, где был бы выставлен главным действующим лицом славянофил? или — патриот? или — государственный человек?»⁶³.

Розанов особенно ценил в славянофилах и, в частности, в Хомякове, убеждение во «врожденном родстве» русской натуры с христианством: «Хомяков и выразил, что в натуре русских лежит что-то, что делает русских первым настоящим христианским народом. Русские — христиане. Вот, в сущности, главное его открытие...»⁶⁴. Розанов постоянно подчеркивает высокие нравственные и религиозные качества славянофилов: «Вспомните-ка славянофилов. Константин и Иван Аксаковы, Хомяков, Самарин — они ли не православные?! Конечно, это православнейшие из православных...»⁶⁵. «Славянофильство в исторической традиции своей поразительно тем, что за 80 лет существования этого “течения” (его нельзя назвать партией) в нем не было ни одной фигуры с изъяном»⁶⁶. «Это — праведники, это — “святые” русской земли, “святые” светскою святостью и вместе какою-то религиозною, хочется и можно сказать, — церковною святостью»⁶⁷. Розанов видел в славянофильстве идейную и нравственную опору русского общества: «Катков как-то не видел и не оценивал, что если что могло предупредить политическое разложение общества <...>, то это никак не его политические речи, а именно славянофильство, принимая

всех в Церкви, историческом сосредоточии России»⁶⁸. Отметив, что славянофильство «неразделимо все связано с церковью, с работой около Церкви»⁶⁹, Розанов заявляет о необходимости сплотиться около славянофильства.

Розанов надеялся, что его личный успех в литературе будет способствовать и росту популярности близких к славянофильству мыслителей: «Что это, неужели я буду “читаем” (успех “Уед.”)? То только, что “со мной” будут читаемы, останутся в памяти и получают какой-то там “успех” (может быть ненужный) Страхов, Леонтьев, Говоруха бы Отрок (не издан); может быть, Фл. и Рцы»⁷⁰. Своей особой заслугой Розанов считал то, что ему удалось поспособствовать росту интереса к славянофильству: «По уму и сердцу я стою ниже славянофилов, каких-то “безукоризненных” (у меня много “укоризн”). Но мое “прекрасное” в том, что я полюбил этих тихих и милых людей, — “жиденьким умом” разглядел, что они первые по уму в России. И приложил свое деятельное и хитрое плечо к их “успеху”. Так и да будет»⁷¹.

Подъем национального самосознания после начала войны Розанов отразил в славянофильской по духу книге «Война 1914 года и русское возрождение»: «Но вот я скажу удивительную вещь, против Германии борется *народная Россия*; говоря литературными терминами, борется славянофильская Россия. Ибо Россия всегда была славянофильская, как славянофилы исповедовали только народное миро-созерцание, отрицая “новейшую европейскую культуру” — не всю, но вот эту “механическую” культуру <...> “Бога нельзя забывать” — вот что говорит народная и славянофильская Россия»⁷². Статья Розанова «Забытые и ныне оправданные» с подзаголовком «Поминки о славянофильстве» — подлинный гимн этому течению русской мысли, которое подверглось несправедливым гонениям отрицателей России: «Славянофилы не только кротким взглядом отметили кроткие черты русской истории, — мягкое, не каменистое русло ее течения (кое-где с болотцем), но и личным духом своим и личным характером стали звать сюда же. Они дали не только объяснение, но и дали идеал <...> Западники хотя и накинулись на славянофилов с остервенением, но в самой злобе своей доказали их истину»⁷³. Розанов отметил «совершенную перемену тона газет и журналов, которые вчера “западнические” — сегодня повторяют “славянофильство”⁷⁴. Читателей Розанов призывал учиться у славянофилов предвидению будущего: «Кстати: теперь читается только “относящееся до войны”, но, господа, ничто так “не относится до войны”, как творения Киреевского, Константина Аксакова, Ив. Серг. Аксакова, Хомякова, Тютчева, как “Россия и Европа” Н. Я. Данилевского, “Борьба с Западом” Страхова, “Восток, Россия и славянство” Леонтьева. Идите-ка, добрые люди, по магазинам да выбирайте эти книжки, и штудируйте по ним ваше завтрашнее “будущее”»⁷⁵.

Критики безоговорочно относили Розанова этого периода к славянофилам. Иванов-Разумник, например, назвал Розанова «типичным представителем выродившегося quasi-славянофильства»⁷⁶. Против славянофильских настроений Розанова выступал и Бердяев, утверждая в рецензии на книгу «Война 1914 года и русское возрождение», что «книга Розанова свидетельствует о возрождении славянофильства», однако «после В. Соловьева нет уже возврата к старому славянофильству»⁷⁷.

Катастрофические события революционных лет повлекли за собой новое радикальное изменение взглядов Розанова. Он воспринял революцию как крах идеала Святой Руси, как доказательство несостоятельности славянофильских мечтаний: «А не повеситься ли славянофилам... Проклятая родина. Вы, терпеливые, вы, трудолюбивые, берите же ее, немцы и евреи»⁷⁸. Однако в этот же период крушения прежних ценностей он с радостью встретил весть о том, что «славянофильствующий»

С. Н. Булгаков принимает священство, и добавил о себе: «Сам так и горю. Ведь тоже славянофил. Ну, “с оттенками”. Бурлю. Кто же из русских не бурлит?»⁷⁹.

Итог многолетним и противоречивым размышлениям Розанова о славянофильстве подводит афоризм из книги «Мимолетное. 1914 год»: «Друзья мои: разве вы не знаете, что любовь не умирает. А славянофильство есть просто любовь русского к России. И она бессмертна»⁸⁰.

¹ Розанов В. В. Собр. соч. О писателях и писательстве. М., 1995. С. 465.

² Свет. 1896. 6 и 8 нояб.

³ В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Т. 1. С. 368.

⁴ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 71.

⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 503.

⁶ Там же. С. 419.

⁷ Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 282.

⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Русская государственность и общество. М., 2003. С. 197.

⁹ Там же.

¹⁰ Письма к С. А. Рачинскому. ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 82. № 56. Л. 131.

¹¹ Розанов В. В. Переписка с С. А. Рачинским // Русский Вестник. 1902. № 10. С. 624.

¹² Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 503.

¹³ Русский Вестник. 1902. № 10. С. 625.

¹⁴ Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 235.

¹⁵ Розанов В. В. О писателях и писательстве. С. 109.

¹⁶ Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 429.

¹⁷ Розанов В. В. Размолвка между Достоевским и Соловьёвым // Новое Время. 1902. 11 окт.

¹⁸ Розанов В. В. Среди художников. М., 1994. С. 193.

¹⁹ Новое Время. 1902. 2 февр.

²⁰ Там же.

²¹ Розанов В. В. Т. Н. Грановский // Новое Время. 1905. 7 окт.

²² В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Т. 2. С. 279.

²³ Розанов В. В. Легенда... С. 448.

²⁴ Розанов В. В. В нашей смуте. М., 2004. С. 123.

²⁵ Там же. С. 124.

²⁶ Там же. С. 126.

²⁷ Там же. С. 124.

²⁸ Розанов В. В. Легенда... С. 229.

²⁹ Розанов В. В. В нашей смуте. С. 125.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 126.

³² Там же. С. 127.

³³ Там же. С. 128.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 134.

³⁶ Там же.

³⁷ Розанов В. В. Около народной души. М., 2003. С. 298–299.

³⁸ Розанов В. В. Национальные таланты // Новое Время. 1902. 2 февр.

³⁹ Розанов В. В. В нашей смуте. С. 127.

⁴⁰ Розанов В. В. Террор против русского национализма. М., 2005. С. 260.

⁴¹ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 518.

⁴² Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 80.

⁴³ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... М., 1994. С. 578.

⁴⁴ Розанов В. В. О писателях и писательстве. С. 458.

⁴⁵ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 495.

- ⁴⁶ Розанов В. В. Террор против русского национализма. С. 143.
- ⁴⁷ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 420.
- ⁴⁸ «Бердяев о молодом московском славянофильстве» // Московские Ведомости. 1916. 17 авг.; «Молодые московские славянофилы перед судом Н. А. Бердяева» // Колокол. 1916. 26 авг. и др.
- ⁴⁹ Спасовский М. М. В. В. Розанов в последние годы своей жизни. Изд. 2-е. Нью-Йорк. 1968. С. 62.
- ⁵⁰ Розанов В. В. Около трудных религиозных тем // Новое Время. 1916. 12 авг.
- ⁵¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 183.
- ⁵² Розанов В. В. Старая и молодая Россия. М., 2004. С. 338.
- ⁵³ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 419.
- ⁵⁴ Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: В 4 т. Калуга, 2006.
- ⁵⁵ Розанов В. В. Историко-культурный род Киреевских // Новое Время. 1912. 27 сент.
- ⁵⁶ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 419.
- ⁵⁷ Там же. С. 594–595.
- ⁵⁸ Розанов В. В. Мимолетное. С. 80.
- ⁵⁹ Розанов В. В. О писателях и писательстве. С. 607.
- ⁶⁰ Розанов В. В. Уединенное. М., 2000. С. 243.
- ⁶¹ Розанов В. В. П. А. Флоренский об А. С. Хомякове // П. А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 1999. С. 370.
- ⁶² Розанов В. В. Не извольте беспокоиться, ваше благородие // Новое Время. 1914. 3 июля.
- ⁶³ Розанов В. В. Мимолетное. С. 28.
- ⁶⁴ Розанов В. В. О писателях и писательстве. С. 460.
- ⁶⁵ Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 17.
- ⁶⁶ Розанов В. В. Историко-литературный род Киреевских // Новое Время. 1912. 27 сент., 9 и 18 окт.
- ⁶⁷ Розанов В. В. О писателях и писательстве. С. 466.
- ⁶⁸ П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 368.
- ⁶⁹ Там же. С. 375.
- ⁷⁰ Розанов В. В. Уединенное. М., 2000. С. 148.
- ⁷¹ Розанов В. В. Сахарна. М., 1998. С. 168.
- ⁷² Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 314.
- ⁷³ Там же. С. 273.
- ⁷⁴ Там же. С. 274.
- ⁷⁵ Там же. С. 280.
- ⁷⁶ Иванов-Разумник. Творчество и критика. Пг., 1922. С. 154.
- ⁷⁷ В. В. Розанов: pro et contra. Т. 2. С. 44.
- ⁷⁸ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 356.
- ⁷⁹ Там же. С. 255.
- ⁸⁰ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 411.

И. Л. Волгин (Москва)

Метаморфозы личного жанра («Дневник писателя» Достоевского и «Опавшие листья» Розанова)*

I

Духовная близость Розанова и Достоевского настолько очевидна, что нет необходимости лишний раз указывать на это обстоятельство. И «как литератор», и «как частное лицо» Розанов, конечно, «человек Достоевского». «Мне всегда казалось, — говорит Н. А. Бердяев, — что он зародился в воображении Достоевского, и что в нем было что-то похожее на Федора Павловича Карамазова, ставшего писателем»¹. Несмотря на некоторую сомнительность комплимента, вряд ли он мог бы смутить Розанова. Ибо, безусловно, живущее в нем карамазовское начало (в первую очередь острый интерес к «тайнам пола» и «изгибам» человеческого духа, «безудерж» и кощунство) преображалось розановской гениальностью, придававшей многозначный *мерцающий* смысл самым категоричным его суждениям.

Связь между двумя писателями возникает прежде всего в сфере художественного мироощущения. Не «убеждения», не «миросозерцание», а нечто более трудноуловимое, ментальное сближает авторов «Дневника писателя» и «Опавших листьев».

Эта метафизическая близость «на физическом плане» нашла воплощение в А. П. Суловой. Кстати, нет сведений о том, как относилась она к «Уединенному» и «Опавшим листьям», которые теоретически могла читать. Зато известно другое. «Что ты за скандальную повесть пишешь?.. — обращается к Достоевскому его «подруга вечная» (прочитав, очевидно, в журнале «Эпоха» первую часть «Записок из подполья»), — мне не нравится, когда ты пишешь циничные вещи. Это к тебе как-то не идет...»².

«Скандальность» и «циничность» — можно сказать, видовые признаки розановской «уединенной» прозы, которая вряд ли могла состояться как литературный факт, не опираясь на художественный опыт автора «Записок из подполья». С той, пожалуй, разницей, что дистанция между автором и героем у Розанова, казалось бы, короче.

«Уединенное», «Опавшие листья», «Мимолетное» и др., с одной стороны, и «Дневник писателя», с другой, к одному виду словесности можно отнести только с большими оговорками³.

Разумеется, ни розановские максимы, ни «Дневник» Достоевского не есть те произведения, в которых соблюдается чистота жанра. «Дневник писателя», как и

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 06-04-00600а «Образ России в национальном самосознании: исторический и современный контекст».

«Опавшие листья» (под этим именем мы числим всю группу родственных между собой розановских текстов), не представляет собой дневника в настоящем смысле этого слова — то есть того, что пишется исключительно «для себя» и не предполагает немедленного обнародования. В обоих случаях это искусные жанровые имитации. Оба автора имеют в виду *Другого* — значительную по размеру аудиторию, которая, желает она этого или нет, воспринимает их «дневниковые усилия» именно как литературу. И если Достоевский указывает на дневниковость самим названием своего моножурнала, то у Розанова нигде нет подобных определений. Хотя по форме его малая проза более тяготеет к поденным дневниковым записям, нежели «Дневник» Достоевского. Эти записи, как в «настоящем» дневнике, носят обрывочный, «случайный», несистематизированный, фрагментарный характер. Это не «стационарный» дневник, а скорее походная записная книжка, где текст дан *в динамике* — часто с указанием места и времени его возникновения («за шашками с детьми», «вагон», «на извозчике», «за нумизматикой», «в клинике», «бреду по улице», «в казначействе перед решеткой», «в постели ночью» и т. д., и т. п.), своего рода «записки на манжетах», где указывается иногда даже материальный носитель текста («на обороте транспаранта», «на письме Ольги Ивановны» и т. д.). Можно сказать, что автор «Уединенного» — это Душан Маковицкий, держащий руку с карандашом в кармане и на ходу записывающий за Л. Н. Толстым: с той разницей, что «Толстым» в данном случае является сам стенограф.

При этом розановские миниатюры — вовсе не хроника «действительной жизни» (хотя отдельные происшествия могут фиксироваться), а *поток сознания* — с демонстративным отсутствием каких-либо признаков его «публицистического» оформления. Розанов как бы предвосхищает интернетовский Живой Журнал (ЖЖ), где степень открытости не регулируется никакими правилами и установлениями. «Дневник писателя», напротив, тщательно оформлен именно в журналистском плане: разбит на месячные выпуски, разделен на главы и подглавки, имеет довольно стройную композицию и т. д. Он отнюдь не фрагментарен, те или иные его положения развернуты и тщательно аргументированы. Однако и в том и в другом случае это, несомненно, *личный* жанр.

«Ведь он сам, — писал Вс. Соловьёв об авторе “Дневника”, — интереснейшее лицо среди самых интересных лиц его лучших романов, — и, конечно, он будет весь, целиком в этом “Дневнике писателя”»⁴. Что касается «Опавших листьев», можно сказать, что автор — их *единственный герой*. Другой вопрос, был ли в этих текстах «весь» Достоевский или «весь» Розанов.

Оба они тяготеют к издательской независимости: «Дневник писателя», печатаемый первоначально в «Гражданине», превращается в авторское издание; Розанов, ведший рубрику «В своем углу» в журнале «Новый Путь», собирает свои новые «заметки» в отдельную книгу («Точно потянуло чем-то, когда я почти автоматически начал нумеровать листочки и отправил в типографию»⁵).

«Опавшие листья» стали таким же жанровым и художественным открытием, как и «Дневник писателя» — хотя, разумеется, они состоялись в различных общественных и литературных контекстах.

Если «Дневник» с известными оговорками можно вписать в традицию, начатую «Выбранными местами...» Гоголя и продолженную публицистикой позднего Толстого, то «Опавшие листья» скорее находятся в оппозиции к этому ряду. Гоголю, Достоевскому, Толстому в какой-то момент становится «мало» литературы. Они обращаются к читателю «поверх барьеров». Их усилия направлены к тому, чем ли-

тература в принципе не должна заниматься: к изменению самого состава жизни, к новому жизнеустроению. В их «нехудожественных» текстах господствует ярко выраженное императивное, проповедническое начало. Это была попытка достигнуть целей, лежащих вне пределов искусства. Напротив, «дневниковая проза» Розанова в высшей степени противоположна тому, что, говоря словами Гумилева, можно обозначить как намерение «пасти народы»: «— “Что делать?” — спросил нетерпеливый петербургский юноша. — “Как что делать: если это лето — чистить ягоды и варить варенье; если зима — пить с этим вареньем чай”»⁶.

Но, с другой стороны, «Дневник» Достоевского при всей своей идеологической акцентированности тоже не дает каких-то конкретных «рецептов бытия» («что делать?»). Его сверхзадача — не игнорируя трагическую подоснову жизни, утвердить ее ценность и полноту. Таким образом, можно говорить об исходных ментальных совпадениях двух авторских позиций.

II

Еще в середине 1860-х гг. Достоевский хотел назвать замышляемый им журнал «Записная книга». Так, пожалуй, мог бы обозначить свои миниатюры и Розанов (для его системы координат «Дневник писателя» — слишком пафосное и самовозвеличивающее название: современный писатель, с его точки зрения, существо малопривлекательное).

Объявление о выходе первого «Дневника писателя» (1876 г.) гласило: «Каждый выпуск будет заключать в себе от одного до полутора листа убористого шрифта, в формате еженедельных газет наших. Но это будет не газета; из всех двенадцати выпусков (за январь, февраль, март и т. д.) составитя целое, книга, написанная одним пером. Это будет дневник в буквальном смысле слова, отчет о действительно выжитых в каждый месяц впечатлениях, отчет о виденном, слышанном и прочитанном. Сюда, конечно, могут войти рассказы и повести, но преимущественно о событиях действительных»⁷. «Дневник писателя», с одной стороны, периодическое издание (ежемесячник), с другой — «книга, написанная одним пером». «Опавшие листья» — тоже скорее книга, хотя одновременно и «хроника души» (а, скажем, «Апокалипсис нашего времени», издаваемый Розановым в 1917–1918 гг. в Сергиевом Посаде, — фактически тот же моножурнал).

Строго говоря, и «Дневник писателя», и миниатюры Розанова — пример, как уже говорилось, чрезвычайно искусной жанровой имитации. Их дневниковая форма — не более чем литературная условность, позволяющая авторам решать сугубо художественные задачи. Демонстративный «отказ от литературы» приводит к поиску новых жанровых форм и в конечном счете к впечатляющему художественному результату. «Разрушение литературы» сильно обогащает последнюю. Обретается новое качество, которое становится принадлежностью «большого времени». (Недаром Д. Е. Галковский утверждает, что Розанов будет читаем всегда.) И хотя и «Дневник писателя», и «Опавшие листья» первоначально относили к пристройкам, заднему двору, маргиналиям «большой словесности», именно подобный non-fiction вызвал небывалый общественный резонанс.

Ни один роман Достоевского не породил такого мощного читательского отклика, как формально нехудожественный, «сиюминутный» «Дневник писателя». «Я получил сотни писем из всех концов России, — не без гордости признавался Достоевский, — и научился многому, чего прежде не знал... Во всех этих письмах если и

хвалили меня, то всего более за искренность и прямоту. Значит, этого-то всего более и недостает у нас в литературе, коли сразу и вдруг так горячо меня поняли. Значит, искренности и прямоты всего более жаждут и всего менее находят»⁸.

Популярность обоих писателей чрезвычайно возросла, когда они от «основного дела» обратились к своим специфическим жанрам. И не искренность ли и прямота (разумеется, с поправкой на индивидуальную авторскую манеру) повели к читательскому успеху «Опавших листьев»? Как и «Дневник» Достоевского, ни одна книга Розанова не вызвала такой общественной реакции. Но, повторяем, в обоих случаях это был сугубо литературный успех.

Нет сомнения, что дневниковый опыт Достоевского чрезвычайно важен для Розанова. «Много раз, — замечает Э. Ф. Голлербах, — и в печати и в беседе с друзьями В. В. Розанов говорил о своей тесной, интимной, психологической связи с творчеством Ф. М. Достоевского. Помню, однажды, любовно поглаживая том “Дневника писателя”, В. В. сказал: “научитесь ценить эту книгу. Я с ней никогда не расстанусь”. Достоевский всегда лежал у него на столе»⁹.

Тем удивительнее контраст между организацией художественного пространства в «Дневнике» и в миниатюрах Розанова. Достоевский при всем своем жанровом новаторстве не нарушает правил литературного поведения. И хотя его дневниковая проза, «прикидываясь» традиционной публицистикой, фактически трансформирует жанр (что можно квалифицировать как «внесение романа в фельетон») ¹⁰, автор соблюдает условности, присущие публичному собеседованию. Розановская малая проза существует по совершенно иным законам. Она лаконична, дискретна, интровертна ¹¹. Ее субъективность носит порой провокационный характер и нередко рассчитана на скандал. То, что Достоевский «из осторожности» предпочитает передоверить своему намеренно отчужденному от автора «парадоксалисту» (например, суждение о пользе войны и т. д.), Розанов высказывает «прямым текстом», от себя лично. Его авторское Я принципиально не отделено от конкретного лица — Василия Васильевича Розанова.

Хорошо знавшая Розанова З. Н. Гиппиус рисует следующий портрет: «Невзрачный, но роста среднего, широковатый, в очках, худощавый, суетливый, не то застенчивый, не то смелый. Говорил быстро, скользяще, не громко, с особенной манерой, которая всему, чего бы он ни касался, придавала *интимность*. Делала каким-то... шепотным. С «вопросами» он фамильярничал, рассказывал о них «своими словами» (уж подлинно «своими», самыми близкими, точными, и потому не особенно привычными. Так же, как писал)» ¹². «По внешности, удивительной внешности, — добавляет Н. А. Бердяев, — он походил на хитрого рыжего костромского мужичка. Говорил пришептывая и приплясывая. Самые поразительные мысли он иногда говорил вам на ухо, приплюывая» ¹³.

Эта «физика» сказывается в тексте. Интонация, голос — едва ли не самое сильное оружие Розанова-«миниатюриста». В этом смысле важно его свидетельство о том, как он, будучи студентом, узнал о смерти Достоевского: «И вдруг кто-то произнес: “Достоевский умер... Телеграмма”. — Достоевский умер? Я не заплакал, как мужчина, но был близок к этому... И значит, *живого* я никогда не могу его увидеть? и не услышу, *какой* у него *голос*! А это так важно: *голос* решает о человеке все...» ¹⁴

И в «Дневнике писателя», и в «Уединенном» главное — голос. Не логика, не «смысл» как таковой, а интонация, повышение и понижение тона, паузы, дыхание — то есть вся та музыка текста, которая в конце концов оказывается в нем главным.

Если, скажем, убрать из Пушкинской речи *голос* (оставив голый смысл), то невозможно понять, почему слушатели падали после нее в обморок.

Автор «Опавших листьев» — хотя и не прямо — обращается к художественной методологии Достоевского¹⁵. Можно сказать, что его поэтические «намекы» как бы подхватываются и развиваются Розановым¹⁶.

Не ограничиваясь «Дневником», Розанов в «Опавших листьях» во многом исходит и из стилистики «Записок из подполья», «от авторского повествования обращается к многоголосию, напоминающему полифоничность поздних романов Достоевского»¹⁷. В этом смысле голос лирического героя «Опавших листьев» включает в себя множество других «неслиянных» голосов. Этот герой унаследовал тип мышления, присущий подпольному парадоксалисту. Подпольный — весь рефлексия, весь самосознание. Можно сказать, *только* рефлексия и самосознание. «О герое «Записок из подполья», — замечает М. М. Бахтин, — нам буквально нечего сказать, чего он не знал бы уже сам...»¹⁸. Герой «Записок» не может быть убежден ни в чем — даже в собственной искренности: «...Если б я верил сам хоть чему-нибудь из всего того, что теперь написал. Клянусь же вам, господа, что я ни одному, ни одному-таки словечку не верю из того, что теперь настроил! То есть я и верю, пожалуй, но в то же самое время, неизвестно почему, чувствую и подозреваю, что я вру как сапожник». При этом собственное слово Подпольного практически неуловимо. Это слово с оглядкой, слово с лазейкой, то есть «оставление за собой возможности изменить последний, окончательный смысл своего слова»¹⁹.

«Метод» подпольного парадоксалиста — это в известной степени предвосхищение художественной стратегии автора «Опавших листьев», принципиально отрицающего возможность сказать «последнее слово» и навлекающего на себя справедливые упреки в противоречивости, непоследовательности и нравственном релятивизме. Автор как бы вменяет себе в обязанность дать разные, иногда диаметрально противоположные точки зрения на предмет, подвигнуть читателя на возражение или даже на отпор. «Истина — в противоречиях. Истин нет в тезисах, даже если для составления их собрать всех мудрецов». И подобный взгляд имеет этическое обоснование: «Да и справедливо: тезис есть самоуверенность и, след., нескромность»²⁰.

Но не об этом ли говорит и Достоевский в письме к Вс. С. Соловьёву: «Я никогда еще не позволял себе в моих писаниях довести *некоторые* мои убеждения до конца, сказать *самое последнее* слово... Поставьте какой угодно парадокс, но не доводите его до конца, и у вас выйдет и остроумно, и тонко, и *comme il faut*, доведите же иное рискованное слово до конца, скажите, например, вдруг: «вот это-то и есть Мессия», прямо и не намеком, и вам никто не поверит именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово»²¹.

Между тем, массовое сознание требует от автора определенности. Оно не приемлет подтекста, иносказаний, аллюзий — мировой игры... ««Дневник» оставляет в вас какое-то неполное впечатление и всем нам кажется, что чего-то в нем нет», — публично заявлял А. М. Скабичевский²². Ему вторит в частном письме некто Гребцов из Киева: «Но Вы не доводите до конца. Доведите — и успех будет громадный»²³. Однако именно такое «недоведение» придает пластичность «Дневнику», отличая его от традиционной публицистики и сообщая ему внутренний художественный интерес. Достоевский не желает сводить свое «как» к определенному образу действия, к формуле. «Формулой» был весь «Дневник писателя».

Равным образом бесполезно было бы искать в «Опавших листьях» — в отдельных их фрагментах и «положениях» — каких-либо незыблемых идеологических ориен-

тиров. «Опавшие листья», как и «Дневник», не складываются в систему, в «учение», в тезис. Главное в них — это миронастроение, доверительность, интимность — та экзистенциальная тоска, которая приобщает читателя к миру высших смыслов. И Достоевский, и Розанов ставят личность автора в центр своего повествования (хотя, повторяем, у Розанова эта личность — «со всеми почесываниями» — гораздо более «натуральна»).

Но это-то и коробит «официальную словесность». «Недостает только, — возмущался обозреватель петербургской газеты, — чтобы по поводу кроненберговского дела Достоевский рассказал, как, возвращаясь из типографии, он не мог найти извозчика и поэтому промочил ноги, переходя через улицу, отчего опасается получить насморк и прочее»²⁴.

Достоевский рассказал о другом. Касаясь процесса Кроненберга, обвиненного в истязании своей семилетней дочери, писатель вспомнил, как в Сибири, в госпитале, в арестантских палатах ему, Достоевскому, приходилось видеть окровавленные спины каторжников, прогнанных сквозь строй. В структуру «Дневника» вводится «биография» — сугубо личные, частные мотивы. Но в «Дневнике» лично и **все остальное**. Общее принципиально не отделено здесь от частного, «дальнее» от «ближнего». Страдание семилетней девочки и «судьбы Европы» вводятся в единую систему координат. Все оказывается равнозначным друг другу, но не равным само себе. Факты уголовной хроники обретают «высшую» природу, а крупнейшие мировые события низводятся до уровня уголовного факта.

Розанов фактически доводит этот важнейший художественный принцип до *plus ultra*. Для него частное существование гораздо важнее мировой политики, войн, революций, «судеб Европы»²⁵. Он может подробно описывать «как промочил ноги», и эти подробности способны вызвать литературный скандал. Но несмотря на журнальную ругань, читатель воспринимает эти «сообщения» как естественные и необходимые.

III

Еще задолго до появления «Опавших листьев» Вл. С. Соловьёв назвал Розанова «юродствующим». Это вообще любимое словечко «прогрессивной критики» (к которой, впрочем, не относится сам Вл. Соловьёв). Отсюда — бесподобное ленинское определение Толстого: «помещик, юродствующий во Христе». Между тем, в русской традиции юродство — едва ли не единственная ненаказуемая форма обличения власти, попытка говорить истину царям **без улыбки**²⁶ (юродивый с его «нельзя молиться за царя Ирода» в «Борисе Годунове» и т. д.). Обвинение в юродстве или по меньшей мере в умственной неполноценности — общий «фирменный знак» критики, поносящей Чаадаева, Толстого, Достоевского, Розанова...

«Вот ваш “Дневник”... Чего в нем нет?

И гениальность, и юродство,

И старческий недужный бред,

И чуткий ум, и сумасбродство,

И день, и ночь, и мрак, и свет.

О, Достоевский плодовитый!

Читатель, вами с толку сбитый,

По “Дневнику” решит, что вы —

*Не то художник даровитый,
Не то блаженный из Москвы»
(Д. Д. Минаев)²⁷.*

«Ум г. Достоевского имеет *болезненные свойства*»²⁸ — это «медицинское» заключение «Петербургской газеты» разделялось почти всем консилиумом мелкой столичной прессы. «Многие мысли и положения (“Дневника”. — *И. В.*) до того странны, что могли появиться только в *болезненно-настроенном воображении*»²⁹. «Признаюсь, я с нетерпением разрезал январскую тетрадку этого дневника. И что за *ребяческий бред* прочел я в ней?»³⁰ (У Минаева, чьи стихи приведены выше, «бред» характеризуется как «старческий»). «...Когда вы дошли до подписи автора, то вам становится ясно, что, с одной стороны, г. Достоевский фигурирует в качестве то добродушного, то *нервно брюзжащего и всякую окоlesiцу плетущего старика*, который желает, чтобы с него не взыскали, а с другой стороны, что и вам-то самим нечего с него взыскивать»³¹. «Говорите, говорите, г. Достоевский, талантливого человека очень приятно слушать, но *не заговаривайтесь до нелепостей* и лучше всего не отзывайтесь на те «злобы дня», которые стоят вне круга ваших наблюдений...»³². «...Он желает убедить других, а может быть, и себя в том, что его путь — путь логической мысли, а не *болезненного ощущения*»³³.

Ярлык юридического навешивается и на Розанова. «Но здесь уже мы стоим лицом к лицу с бредом пигмея, не видящего истинного уровня своих умственных сил и писательского таланта... За кошмаром словесной хулы ощущается даже нечистая какая-то психология автора, растрепанная гадость мотивов... Он плещет в них (своих идейных противников. — *И. В.*) брызгами своего гаденького порицания и смеха», «Ноздревская разнузданность — и ничего другого», «Все это сплошной бред Розанова с отвратительным оттенком садизма»³⁴. В. Полонский утверждает, что «в книгах Розанова запечатлелась душа обывателя до самых последних ее глубин», что он — «гений обывательщины» и что «его последние книги — *пошлейшие* книги не только в русской, но, пожалуй, и во всей мировой литературе», а сам он — «Великий Пошляк»³⁵. Л. Д. Троцкий без обиняков называет покойного писателя «заведомой дрянью, трусом, приживальщиком, подлипалой»³⁶. И даже оставившая позже замечательные воспоминания о Розанове З. Н. Гиппиус (Антон Крайний) откликается на «Уединенное» следующим образом: «Нельзя! Нельзя! Не должно этой книги быть»³⁷. И Розанов отвечает на этот страстный выпад с бесподобной искренностью и одновременно с иронией: «С одной стороны, это — так, и это я чувствовал, отдавая в набор. “Точно усиливаюсь проглотить и не могу” (ощущение отдачи в набор). Но, с другой стороны, столь же истинно, что этой книге непременно *надо быть*, и у меня даже мелькала мысль, что, собственно, все книги — и должны быть такие, т. е. “не причесывааясь” и “не надевая кальсон”. В сущности, “в кальсонах” (аллегорически) все люди не интересны»³⁸.

Впрочем, Розанов сам готов порой подыграть почтеннейшей публике и занять отводимую ему нишу. Его самоуничжительные (или, напротив, самовосхваляющие) характеристики — это литературные маски, правда, почти приросшие к лицу.

Позиционируя себя в качестве «маленького человека», Розанов демонстративно «присоединяется к большинству». Его лирический герой — это не только Ф. П. Карамазов (рассуждающий, положим, о «мовешках») или Подпольный. В нем можно обнаружить черты и Свидригайлова, и Раскольников, и Ставрогина, и Ивана Ка-

рамазова. И, может быть, даже еще одного «юродивого» — князя Мышкина. Скорее всего, именно эта многоликость Розанова, глубокое переживание им относительности любых точек зрения делало возможным столь возмущавшее современников его сотрудничество во враждебных друг другу органах печати — с обнародованием прямо противоположных точек зрения (что в случае с автором «Дневника писателя» совершенно исключено).

Розановский протезизм — одно из условий его литературной игры, «следственный эксперимент», доказывающий относительность истины. Правда, это касается преимущественно политики и в некотором смысле христианства. Применительно к онтологии (то есть к сущностным, бытийным вопросам — о Боге, поле, семье, России и т. д.) «точка зрения» Розанова, как правило, не меняется. Более того — в «Опавших листьях», так же, как и в «Дневнике писателя», при всей внутренней противоречивости представляется возможным выделить некий императив, некое нравственное ядро, которое «держит» текст³⁹.

Именно здесь в первую очередь возникает переключка. Проследим в качестве примера бытование одного мотива.

Говоря в «Дневнике писателя» о зверствах, чинимых турками в подвластной им Болгарии, Достоевский «по контрасту» рисует идиллическую картину Невского проспекта, где матери и няньки мирно прогуливают своих питомцев. И когда умиленный подобным зрелищем повествователь хочет уже воскликнуть в восторге «да здравствует цивилизация», его вдруг посещает сомнение: да не мираж ли все это? «Знаете, господа, — говорит Достоевский, — я остановился на том, что мираж или, помягче, почти что мираж, и если не сдирают здесь на Невском кожу с отцов в глазах их детей, то разве только случайно, так сказать, “по не зависящим от публики обстоятельствам”, ну и, разумеется, потому еще, что городские стоят».

«Сдирание кож» — конечно, метафора, но она имеет прочные основания, в том числе в новейшей истории: «Ну, а во Франции (чтоб не заглядывать куда поближе) в 93-м году разве не утвердилась эта самая мода сдирания кожи, да еще под видом самых священнейших принципов цивилизации, и это после-то Руссо и Вольтера!» Цивилизация не гарантирует человека ни от чего, ибо под нею — прикрытый ею! — «хаос шевелится». И бесчеловечность всегда найдет себе приличное оправдание: «...Но если б, — пишет Достоевский, — чуть-чуть “доказал” кто-нибудь из людей “компетентных”, что содрать иногда с иной спины кожу выйдет даже и для общего дела полезно, и что если оно и отвратительно, то все же “цель оправдывает средства”, — если б заговорил кто-нибудь в этом смысле, компетентным слогом и при компетентных обстоятельствах, то, поверьте, тотчас же явились бы исполнители, да еще из самых веселых». Причем «еще неизвестно, где бы мы сами-то очутились: между сдираемыми или сдирателями?»⁴⁰.

Пройдет сорок лет — и тот же мотив возникнет в «Апокалипсисе нашего времени», в первом же его выпуске: «Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60 “и такой серьезный”, Новгородской губернии, выразился: “Из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть”. Т. е. не сразу сорвать кожу, как индейцы скальп, но надо по-русски вырезать из его кожи ленточку за ленточкой. И что ему царь сделал, этому “серьезному мужичку”».

Пройдет еще несколько месяцев. Царская семья будет уничтожена, и главный исполнитель Яков Юровский расскажет об этом следующими словами: «Я вынужден был поочередно расстрелять каждого... Рабочие... выражали неудовольствие, что

им привезли трупы, а не живых, над которыми они хотели по-своему поиздеваться, чтобы себя удовлетворить». Подлинность розановского наблюдения засвидетельствована документально. «Вот и Достоевский... Вот тебе и Толстой, и Алпатыч, и “Война и мир”»⁴¹, — так завершает Розанов свою запись «о сдирании кож». Вряд ли это прямая ссылка на «Дневник писателя»: тем поразительнее совпадение⁴².

Вообще, справедливо было бы говорить о влиянии на «Опавшие листья» не столько самого «Дневника писателя», сколько всего мира Достоевского. «Дневник писателя» — более политизирован, более *сиюминутен*. «Опавшие листья» — это прежде всего «ментальный дневник», как бы лишенный злобы дня в тесном смысле этого слова, лишенный острого текущего интереса. Все события в нем — личные. Вернее, все личное — это событие. Однако оба автора постоянно держат в уме то, что можно назвать «последними вопросами». И оба не дают на них «последних ответов».

Возможно ли было появление «Уединенного», скажем, в 1870-е гг.? Вопрос риторический. Общество 1870-х не было приурочено к восприятию подобной поэтики. Его эстетический слух еще не обострен в той мере, как в десятилетия XX в. Лишь *после* Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова, Вл. Соловьева, Д. С. Мережковского, А. А. Блока, после Ницше («человеческое, слишком человеческое») становится возможным феномен «Опавших листьев». Происходит разрушение условной авторской личности (что принимается за конец литературы), все громче заявляет о себе бунтующее экзистенциальное сознание индивида. Религиозный и социальный кризис начала века, предчувствие «грядущих гуннов» и близкого уже разлома времен — все это порождает новые эстетические явления. Надо иметь в виду, что скандал в той или иной мере входил в литературную стратегию едва ли не всех течений русского модернизма (вспомним, например, явление футуристов). Цинизм стал «защитной одеждой» не одного отечественного лирика. И если даже такой антипод Розанова, как В. В. Маяковский, *проговаривается* типично розановской строкой: «Я знаю — гвоздь у меня в сапоге кошмарней, чем фантазия у Гете»⁴³, то это свидетельствует о глубоких переключках внутри той литературной традиции, которая возникает с наступлением нового времени и у истоков которой стоит Достоевский.

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. Цит. по: В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. I. С. 254.

² Суслова А. П. Годы близости с Достоевским. М., 1928. С. 171.

³ В 1990 г. в Италии состоялся посвященный Розанову конгресс (организован Институтом языка и литературы Восточной Европы Миланского университета). В докладе Н. Каприоли (Милан) «Розанов и “Дневник писателя”» утверждалось, что главный труд Розанова — трилогию «Уединенное», «Опавшие листья» и «Мимолетное» — «можно прочитать» как продолжение «Дневника писателя» (см.: Иванова Е. В. Италия — В. В. Розанову // Вопросы философии. 1991. № 3).

⁴ Исторический Вестник. 1881. № 4. С. 843.

⁵ Опавшие листья. Короб 2-й. Пг., 1915. С. 16. «Розановские “Заметки на полях непрочитанных книг”... а еще раньше “Эмбрионы” и “Новые эмбрионы” в книге Розанова “Религия и культура” (1899, 1901), — замечает исследователь, — уже несли в себе предчувствие формы “уединенного”» (Николюкин А. Н. Миниатюры Василия Розанова // Розанов В. В. Миниатюры. М., 2004. С. 27–28).

⁶ Эмбрионы // В. В. Розанов. Т. I. Религия и культура. М., 1990. С. 287. Интересно сравнить эту

розановскую «формулу» со строками современной поэтессы И. Кабыш: у нее она наполняется новообретенным драматическим смыслом.

*Кто варит варенье в июле,
тот жить собирается с мужем,
уж тот не намерен, конечно,
с любовником тайно бежать.
Иначе зачем тратить сахар,
и так ведь с любовником сладко,
к тому же в доме его тесно
и негде варенье держать.*

*Кто варит варенье в июле,
тот жить собирается долго,
во всяком уж случае зиму
намерен пере-зимовать.
Иначе зачем ему это
и ведь не из чувства же долга
он гробит короткое лето
на то, чтобы пенки снимать.*

*Кто варит варенье в июле
в чаду на расплавленной кухне,
уж тот не уедет на Запад
и в Штаты не купит билет,
тот будет по мертвым сугробам
ползти на смородинный запах...
Кто варит варенье в России,
тот знает, что выхода нет.*

(Кабыш И. А. Детство. Отрочество. Детство. Саратов, 2003. С. 42). Таким образом, «варенье» стало сквозным сюжетом русской словесности.

⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 136.

⁸ Там же. Т. 29. Л., 1986. С. 178.

⁹ Голлербах Э. Ф. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пг., 1922. С. 56, 81.

¹⁰ Подробнее см. цикл наших работ «Россия Достоевского. "Дневник писателя" как исторический феномен» в кн.: Волгин И. Л. Возвращение билета. Парадоксы национального самосознания. М., 2004. С. 24–145 и др.

¹¹ Б. М. Сарнов полагает, что ни Толстой, ни Достоевский не решились узаконить отрывочность и фрагментарность как самостоятельную форму, сделал это именно Розанов, из произведений которого вышла целая школа антиромана (Вопросы философии. 1991. № 3).

¹² Гиппиус З. Н. Живые лица. Прага, 1925. Вып. 2. С. 13.

¹³ Цит. по: В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. С. 254. Собственно, эта «манера говорения» как бы материализовалась в поэтике его миниатюр: слова, им произносимые, произносятся не с трибуны, не с амвона, и уж тем более не с кафедры; они «пришептываются» на ухо собеседнику, порою «с приплюыванием».

¹⁴ Цит. по: Миниатюры. С. 9.

¹⁵ На сходство розановского «единения» и «подполья» Достоевского указывал в своем докладе на конференции в Италии М. Йованович (Белград) (Вопросы философии. 1991. № 3). Впрочем, это уже давно отмечено в научной литературе.

¹⁶ Приведем в качестве примера первые абзацы январского выпуска «Дневника писателя» за 1876 г.:

«...Хлестаков, по крайней мере, врал-врал у городничего, но все же капельку боялся, что вот его возьмут, да и вытолкают из гостиной. Современные Хлестаковы ничего не боятся и врут с полным спокойствием.

Нынче все с полным спокойствием. Спокойны и, может быть, даже счастливы. Вряд ли кто

дает себе отчет, всякий действует «просто», а это уже полное счастье. Нынче, как и прежде, все проедены самолюбием, но прежнее самолюбие входило робко, оглядывалось лихорадочно, вглядывалось в физиономию: «Так ли я вошел? Так ли я сказал?» Нынче же всякий и прежде всего уверен, входя куда-нибудь, что все принадлежит ему одному. Если же не ему, то он даже и не сердится, а мигом решает дело; не слышали ли вы про такие записочки:

«Милый папаша, мне двадцать три года, а я еще ничего не сделал; убежденный, что из меня ничего не выйдет, я решился покончить с жизнью...»

И застреливается. Но тут хоть что-нибудь да понятно: «Для чего-де и жить, как не для гордости?» А другой посмотрит, походит и застрелится молча, единственно из-за того, что у него нет денег, чтобы нанять любовницу. Это уже полное свинство.

Уверяют печатно, что это у них от того, что они много думают. «Думает-думает про себя, да вдруг где-нибудь и вынырнет, и именно там, где наметил». Я убежден, напротив, что он вовсе ничего не думает, что он решительно не в силах составить понятие, до дикости неразвит, и если чего захочет, то утробно, а не сознательно; просто полное свинство, и вовсе тут нет ничего либерального».

(Подробный анализ данного фрагмента см. в нашей книге: Волгин И. Л. Возвращение билета. М., 2004. С. 136–142).

¹⁷ Миниатюры. С. 23.

¹⁸ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 87.

¹⁹ Там же. С. 400.

²⁰ Миниатюры. С. 466.

²¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29. С. 101–102.

²² Биржевые Ведомости. 1876. № 36. 3 февраля.

²³ ИРЛИ. Ф. 100. № 29682, ССХ16.3.

²⁴ Петербургская Газета. 1876. № 42. 2 марта.

²⁵ Например, подчеркнуто аполитичное: «Папироска после купанья, малина с молоком, малосольный огурец в конце июня, да чтоб сбоку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое “17-е октября”. В этом смысле я “октябрист”» (Миниатюры. С. 186).

²⁶ На это обратила внимание Н. Каухчашвили (Бергамо) со ссылкой на Г. П. Федотова и А.-М. Риппелино (Вопросы философии. 1991. № 3).

²⁷ Петербургская Газета. 1876. № 23. 3 февраля.

²⁸ Петербургская Газета. 1876. № 24. 4 февраля. В этой и последующих пяти цитатах курсив наш.

²⁹ Иллюстрированная газета. 1876. 15 февраля.

³⁰ Новый критик <И. А. Кущевский>. Новости русской литературы // Новости. 1876. № 38. 7 февраля.

³¹ Буква <И. В. Василевский>. Наброски и недомолвки // Новое Время. 1876. № 37. 8 февраля.

³² Петербургская Газета. 1876. № 24. 2 февраля.

³³ Кронштадтский Вестник. 1877. № 61. 22 мая.

³⁴ Волынский А. Л. «Фетишизм мелочей». В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 241, 243, 246.

³⁵ Полонский В. Исповедь одного современника // Там же. С. 276–277.

³⁶ Троицкий Л. Д. Мистицизм и канонизация Розанова // Там же. С. 318.

³⁷ Русская Мысль. 1912. № 5. Отд. III. С. 29.

³⁸ Миниатюры. С. 250. По поводу этого пассажа А. Д. Синавский проницательно замечает: «Строго говоря, “без кальсон” здесь Розанов в общем-то и не появляется. Он только обещает: вот сейчас я сниму “кальсоны”, и вы увидите, как это важно и интересно. Здесь ударное слово “кальсоны”, а буквально их незачем снимать. Важен жест раздевания, и совершенно неважно, что мы обнаружим в дальнейшем. В дальнейшем — чисто *понятийно* — Розанов “голый”. Но голого Розанова, строго говоря, мы не видим. Мы видим Розанова, снимающего “кальсоны”. То есть — с помощью слова, чисто стилистическими средствами — Розанов имитирует что-то недопустимое в своей прозе, что-то превосходящее все границы дозволенного. Розанов имитирует жест последней откровенности. И у нас создается чувство, что Розанов — “нагишом”» (Синавский А. Д. С носовым платком в Царствие Небесное // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 457).

³⁹ Хотя эта тема выходит за рамки настоящей работы, не можем не сослаться на свидетельство Л. А. Мурахиной, видевшей Розанова раз или два незадолго до его смерти: «Василий Васильевич обладает душою совершенно *прозрачною*, такою *чистою*, что даже маленькие недостатки ее

(без которых Василий Васильевич был бы не человек) не могут отталкивать, потому что и их корень — *чистый*. В том-то и вся суть Василия Васильевича, что он воплощение принципа *чистоты*, которая стремится покрыть собою... ступать всю грязь, скопившуюся в современных понятиях, но — увы! сама загрязняется от тесного соприкосновения с нечистойотю» (Мурахи-на Л. А. О В. В. Розанове. Из личных впечатлений // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 308).

⁴⁰ Дневник писателя. 1877. Февраль. III // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 45, 46.

⁴¹ Миниатюры. С. 479–480.

⁴² Надо сказать, метафоры Достоевского вообще имеют свойство материализоваться. Так, в рассказе польского писателя Ежи Пильха «Монолог из норы» содержится «физическая» аллюзия с «Записками из подполья» (подробнее см. нашу работу «Из России — с любовью? “Русский след” в западной литературе» в кн.: Волгин И. Л. Возвращение билета. М., 2004. С. 381–383). Дж. Фаулз в «Коллекционере» превращает образ подполья в реальный подвал — место изощенного и мучительного убийства.

⁴³ О глубинной и парадоксальной связи Розанова и Маяковского говорили еще их современники. См., напр.: Ховин В. На одну тему. Пг., 1921. Об этом также упоминает В. Б. Шкловский (Жизнь в искусстве. 1921. 19–22 марта; 6–12 апреля). А в 1980-е гг. — А. Д. Синявский (С носовым платком в Царствие Небесное // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 454–455).

В. А. Келдыш (Москва)

Розанов и русская литература Серебряного века

Настоящая тема в своем полном объеме весьма обширна, и развернуть ее сколько-нибудь подробно в пределах короткой статьи, естественно, невозможно. Поэтому, избегая какой-либо детализации, предполагаю в *самых общих чертах* коснуться здесь только одной, но ключевой розановской идеи, которая, как кажется, особенно тесно связана с русским литературным процессом рубежа XIX–XX столетий и его философско-эстетическими основаниями.

Естественно начать с антиномически разноречивой природы розановской мысли, о чем много писали. Можно различать, например, ее исходные основы, ее *первоначала*, и конечные ее построения, хотя и являющиеся выводами из этих первоначал, но более узкими, чем они.

И если эти конечные построения вызывали у современников массу вопросов, несогласий, протестов, то первоначала мысли Розанова, по существу, оказались значительно менее проблематичными и значительно более адекватными той эпохе, какую мы называем Серебряным веком. Вместе с тем и само это общее приобретало у Розанова особый облик, о чем и хочется сказать — по необходимости кратко.

Обратим прежде всего внимание на происшедший у самых истоков Серебряного века радикальный сдвиг отношения к тому, что на языке русской общественной и литературной мысли часто именовалось «направлением» и о чем наш почтенный историк литературы С. А. Венгеров писал: «слово прямо неизвестное европейской критике в том смысле, как его у нас понимают»¹. Подразумевается достаточно устойчивая приверженность русского литератора к определенным общественно-идеологическим платформам. И даже тогда, когда масштабы его творчества неизмеримо перерастали границы такого рода платформ, он подчас стремился создавать собственные идеологические версии социального устройства жизни (как, к примеру, Л. Толстой). Но на пороге XX века в значительной части литературного движения происходит отход от подобных ориентаций — или, во всяком случае, заметное их ослабление. Процесс шел неравномерно, иногда с возвратами вспять — и, тем не менее, характеризовал одну из особенно явственных тенденций литературного времени.

Эту тенденцию обычно связывают с возникновением нового для России модернистского движения и его программных установлений. Однако, не менее недвусмысленно и отчетливо ее выразил А. П. Чехов — к примеру, в широко известном письме А. Н. Плещееву: «Я не либерал, не консерватор, не постепенец <...> Я хотел бы быть свободным художником и — только <...> Фирму и ярлык я считаю предрассудком. Мое святая святых — это человеческое тело, здоровье, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода <...>»².

Особость такого рода позиции для новой эпохи духовного развития в России состояла не просто в возвеличении всечеловеческих ценностей («святая святых»), а в

том, что они решительно отделялись от соприкосновения с конкретной социально-идеологической сферой («не либерал, не консерватор, не постепенец» и т. д.).

Именно с этими устремлениями времени сближались *исходные* начала мысли Розанова.

«Почему я так сержусь на радикалов? Сам не знаю. Люблю ли я консерваторов? Нет» (запись из «Уединенного» от 14 декабря 1911 г.)³. И симптоматично, что в статье 1904 г. «Писатель-художник и партия» Розанов в подтверждение этой своей позиции ссылался именно на Чехова, на его неприятие «направленного паспорта»⁴, которым хотели связать писателя. По поводу такого рода суждений Розанова (а их легко умножить) могут возникнуть недоумения, памятуя, например, о его «ново-временской» деятельности. Но мы знаем и о его нередких отступлениях от нее в сторону значительно более либеральную, что вызывало постоянные обвинения в беспринципности. Подобные зигзаги и в самом деле не всегда выглядели слишком красиво с точки зрения общепринятых нравственных понятий.

Но сам Розанов эту свою ситуацию толковал совсем по-другому, считая вообще всякую социально-идеологическую приверженность признаком поверхностного видения, явлением внешним в духовном мире человека, и потому не придавал большого значения своим эпизодическим «изменам» ей, заметив по сему поводу: «Удивительно, как я удељивался с *ложью*. Она никогда не мучила меня»⁵. Но неверность эта целиком искупалась, по Розанову, верностью имманентным, глубоко личностным началам жизни внутренней: «На виду я — *всесклоняемый*. В себе (субъект) — *абсолютно несклоняем*»⁶.

«Несклоняемость» сказалась в том числе в особой, постоянной у Розанова манере думать о вещах: любой из предметов его размышлений неизменно возводился к некоей всеобщности, отдаляющейся от тех или иных конкретно идеологических симпатий либо антипатий. Так было уже в начале его литературной деятельности. Весьма характерны две розановские статьи 1891 г. — «Почему мы отказываемся от “наследства 60-х — 70-х годов”?» и «В чем главный недостаток “наследства 60-х — 70-х годов”?», — вмешавшиеся в известную дискуссию 1890-х годов вокруг жгуче актуальных общественно-идеологических вопросов времени, которые автор переводит в другую, в основном чисто философскую, плоскость. Противник обсуждаемого «наследства», он судит о нем, однако, с точки зрения не собственно «направленных» критериев, а «вечных обязанностей человека на земле», которые недоступны, по Розанову, узко утилитарному знанию «людей шестидесятых и семидесятых годов», но открываются лишь всеобъемлющему знанию о мире, ибо человек — «особенное существо», в чью «душу как бы вложены завитки всего мироздания»⁷.

Именно пафос «особенного существа» проливает свет на философию жизни Розанова, чье религиозно-метафизическое содержание приобретает подобную отчетливо антропологическую окраску. И в этом смысле сближается с метафизикой русского символизма, которая опиралась — в своей неорелигиозной ипостаси — на представления о «божественном начале человека, погруженного в материю» (Вяч. Иванов)⁸. Заданная Владимиром Соловьёвым и его концепцией грядущего идеального и материального «всеединства» («обожение материи» — словами Соловьёва), эта синтезирующая тенденция встретила резкие возражения у крупных мыслителей ортодоксально православного склада, как Константин Леонтьев, отвергших подобную метафизику «земного», но оказалась близкой Розанову при всем его пиетете

перед Леонтьевым (хотя и не на все у Леонтьева распространявшемся) и в то же время весьма отчужденном отношении к Соловьёву. Более того. Тенденцию, о которой речь, Розанов выразил особенно подчеркнуто и демонстративно.

В неорелигиозной философии и эстетике на понятия об «обожении материи» ложилась чаще всего печать некоей умозрительности — на размышления В. Соловьёва о «смысле любви», рассуждения Д. Мережковского о «святой плоти» и др. Напротив, у Розанова феномен «обоженного» предельно сближен с чувственно-конкретной сферой жизни, притом в самых обыденных ее проявлениях. Привычная оппозиция житейски каждодневного и возвышенного над ним лишается своей категоричности, ибо, по Розанову, именно в толще материально обыденного (точнее — кажущегося таковым) существования заключен подлинно метафизический смысл жизни человека. Синтез метафизического и реального мыслится, таким образом, особенно всеохватно. И это подтверждают некоторые из ключевых розановских сочинений, посвященных проблемам семьи, пола («Семейный вопрос в России», «В мире неясного и нерешенного», «Люди лунного света. Метафизика христианства» и сопутствующие им статьи), как и знаменитые книги «Уединенное» и «Опавшие листья» с примыкающими к ним произведениями того же, условно дневникового, жанра.

Не имею в виду оценивать предложенные здесь автором конкретные решения, подчас афористически броско и парадоксально суммированные. Выделяю лишь стоящую за ними идею в ее самом общем, изначальном виде — идею частной жизни как средоточия сущностных начал бытия, великолепно запечатленную в упомянутых «Уединенном» и «Опавших листьях». Идея эта предстает здесь на всех уровнях — от собственно содержательных до формальных.

Например, неожиданно многозначительным становится один из, казалось бы, внешних компонентов текста — завершение отдельных записей указаниями, где и при каких обстоятельствах возникла у автора та или иная мысль: к примеру, «на извозчике ночью», «за набивкой табака», «едем в лавку», «за кофе утр.», «купанье» и даже в особо уединенных местах. Серьезные мысли демонстративно сопряжены со сплошь и рядом самыми что ни на есть заурядными, будничными обстоятельствами. Еще Виктор Шкловский в известной работе 1921 г. о Розанове обратил внимание на это «несоответствие между мыслью или переживанием и их обстановкой» и, в согласии с тогдашними своими представлениями, истолковал увиденную им особенность как прежде всего художественный прием: «прекрасный пример оксюморона», писал он⁹.

Но названный прием несет в себе в данном случае и важный сущностный смысл, внушающий читателю понятие об истинных отношениях «быта» и «бытия». Тот факт, что суждения о них не выстраиваются в противопоставленные смысловые ряды, что они рядоположны, проникая друг в друга, выявлен и общей композицией этих книг.

Примечательно, что задача «опавшие листья собрать» (из первой записи в «Уединенном») осуществляется без сколько-нибудь отчетливой систематизации. В масштабе целого сохраняется свойственная дневниковому жанру хронологическая последовательность, но в ходе повествования она то и дело нарушается. В подавляющем большинстве фрагментов даты вообще не проставлены. Что же касается отступов от хронологии, то они подчас объясняются группировкой отдельных записей по иному, не хронологическому, а, например, тематическому принципу. Но так бывает далеко не всегда. Очень часто возникает ощущение, что материал рас-

полагается словно бы «как попало». «Он мог от проблематики Древнего Израйля перейти к огурчику <...> рассказывал одновременно о Боге и о калошах, которые стоят у него в передней <...> не заботясь о том, насколько все это логично», — пишет А. Д. Синявский, автор весьма интересной книги о Розанове, усматривая в этой умышенной «нелогичности» признак новой литературной формы, определяемой, по аналогии со структурой и названием книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности», как «апофеоз бесформенности»¹⁰.

Подобный акцент на «случайном» позволяет опять-таки пренебречь — уже в самом расположении материала — ценностной иерархией смыслов в общепринятом ее понимании и слить воедино, без видимого различения, бытовое, обиходное, каждодневное с духовным, сущностным, метафизическим, тем самым наглядно запечатлевая идею их конечной нераздельности.

Именно эта основополагающая розановская идея находит, по нашему мнению, свое опосредованное и вместе с тем глубинное соответствие во всем художественном процессе Серебряного века, в самом его протекании.

Символистское движение развивалось под знаком сформулированного Вячеславом Ивановым неизменного постулата — *a realibus ad realiora*. Но в его границах совершались эволюции, связанные в том числе с усилением первично «реального» на пути к метафизическим обобщениям высшего порядка (к «реальнейшему»). Подобные эволюции интенсивно продолжались в постсимволистском движении. Метафизический субстрат, вопреки иным представлениям об акмеизме, сохраняет в нем свое присутствие. И вместе с тем здесь происходит, что хорошо известно, дальнейшее настойчивое повышение значимости жизненной эмпирии, вещного мира и сопутствующей им объективно-изобразительной стихии. Особыми художественными путями утверждает вещный мир и русский футуристический авангард.

В этом нарастающем к концу 1900-х — началу 1910-х гг. устремлении, условно говоря, от «бытия» к «быту» (понимая быт в расширительном смысле — как всю целокупность обыденно земных форм жизни — и сохраняя понятие о бытии как «высшей инстанции») модернизм соприкоснулся с реализмом — прежде всего, со сложившимся в те же годы неореалистическим течением (И. Бунин, А. Толстой, И. Шмелев, М. Пришвин, С. Сергеев-Ценский, Е. Замятин), в котором, в свою очередь, совершалось встречное движение. Если В. Брюсов (в рецензии 1910 г. на «Жемчуга» Н. Гумилева) сетовал на избыток «идеализма» в творчестве единомышленников, предвещая «еще не найденный синтез между “реализмом” и “идеализмом”»¹¹, то критики неореалистического лагеря сожалели как раз о недостатке «идеализма» в предшествующей реалистической литературе, приветствуя появление в «новейшем реализме» «тоски по высшей жизни <...>, сверхчувственному миру»¹².

Завершающий этап Серебряного века был отмечен, таким образом, центростремительными тяготениями, наметкой путей к художественному синтезу, которые возможно определить как «от бытия к быту» и «от быта к бытию». Сопряжение этих понятий по отношению к текущему литературному процессу именно в таком словесном выражении возникало уже в то время.

И тогда же создавались «Уединенное» и «Опавшие листья», в которых наиболее выразительно у Розанова предстала идея мирозерцательного синтеза, основанного на тех же началах. В этом смысле его художественно-философская эссеистика сопричастна *общему* литературному движению в России начала века, а не только отдельным его составляющим. Понятия «программа», «платформа», казалось бы, не годятся для текстов, о которых идет речь. И все-таки своего рода *невольную* про-

граммность, возникающую как бы само собой, без умысла, из многих внешне не связанных образов-формул (нередко не имеющих прямого отношения к литературе), можно увидеть и здесь¹³, поскольку то, что запечатлено на страницах этих книг в «снятом» виде — именно идея синтеза — по-разному воплотилось в окружавшей автора «Опавших листьев» художественной жизни, хотя ему самому происходящее в ней нравилось очень не часто.

Перед нами — видимое противоречие. И оно нуждается в объяснении. Нет сомнения, что Розанов-мыслитель, равно как и художник слова, — крупнейшее явление русской духовной культуры, складывавшейся на переломе двух эпох (что подтверждают и все серьезные исследования о нем, постоянно умножающиеся). Вместе с тем он демонстративно заявлял о своем консерватизме — как единственно достойной позиции — по отношению, например, к истории русской литературы, полагая абсолютным и недостижимым превосходство ее классического, XIX, века над последующим литературным временем. И подчас столь же демонстративно говорил о своей неосведомленности в текущем литературном процессе и незаинтересованности им, что на самом деле было не так. Не занимаясь систематическим обзорением процесса, он охотно отзывался на те литературные факты, которые особенно его задевали. И таких откликов осталось достаточно много. Их основная тональность — критическая. Позитив, несомненно, был и в них, но преобладали негативные либо холодные, отчужденные оценки рецензируемого.

Тем не менее, при всем обилии чужого и чуждого Розанову в современном ему литературном движении отношение к нему писателя было все-таки менее однозначным и более сложным по сравнению с тем, как это порой представляют и как иногда высказывался на сей счет сам автор.

Думаю, что близка к интересующей нас сути вопроса — например, рецензия-статья Розанова «Критик русского *décadence'a*» (напечатанная в 1909 г. и посвященная книге критика А. А. Измайлова «Помрачение божков и новые кумиры» М., 1909) с рассуждениями о «новом искусстве» (как тогда нередко именовали ранний модернизм), в которых критический пафос по его адресу соединяется с хоть и двусмысленным, но признанием его. Вот что — в том числе — сказал Розанов: «Декадентство войдет огромною полоскою в историю умственного развития России, в историю умственных в ней движений»; то, что принесли декаденты, — «действительно ново»; «вся литература перестроилась в самих терминах, и значит, она перестроилась в понятиях, в стремлениях»¹⁴.

И однако: «почему же, почему это направление не носил гений?»; «Что было новое настроение, что были новые мысли, что появились новые вкусы, раздались новые требования, — все это так! Но в этом разве дело? <...> Если бы, не доказывая на длинных страницах длинных истин, в “Сев. Вестн.”, в “Нов. Пути” или “Мире Искусства” появилось “в новом декадентском вкусе” хотя одно стихотворение с красотой и силой Лермонтова, — Россия была бы покорена, декадентство стало бы победителем...»¹⁵.

Перед нами — характерно розановские парадоксальные крайности мысли. В этом случае — отрицание непосредственно творческого начала («В декадентстве решительно нет творчества»¹⁶) у деятелей новой литературной генерации, подразумевающее прежде всего отсутствие *собственно художественной* значимости в их сочинениях (а между тем в статье названы самые крупные имена русского символизма — В. Брюсов, А. Блок, Вяч. Иванов, К. Бальмонт). Но в то же время автор статьи склонен считать новыми в русской литературе сами по себе их замыслы, их

идеи, отмеченные новизною метафизических устремлений, и готов «примкнуть» к ним, «дай они что-нибудь гениальное»¹⁷. А к тому же не лишает и перспективы движение, о котором ведет речь: «Вы все-таки принесли нам весну, пока неясную, пока холодную и дождливую. Но проглянет же за дождями и солнце...»¹⁸. Эти слова (из завершения статьи) подтверждают в конечном счете приятие Розановым современного ему этапа российской словесности при всех острейших несогласиях со своим временем и его литературой.

А в 1911 г. появилась другая статья-рецензия Розанова, названная «Неоценимый ум» и посвященная в основной своей части известной книге любимого им Леонтьева «Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л. Н. Толстого» (1890), в том же, 1911 году переизданной. В ней отразились существенные и важные изменения, происходившие в развитии художественного стиля на рубеже XIX–XX вв. Стержневая мысль книги — об эстетической исчерпанности в творчестве Л. Толстого прежнего реализма с присущим ему чрезмерным расширением и умножением объективно-изобразительной сферы — вызвала ряд критических отзывов в тогдашней прессе, протестующих против «посягательств» на Толстого и реалистическую классику. Розанов, напротив, выступил с поддержкой книги как «образца литературной критики»: «Леонтьев рассматривает творца “Войны и мира” и “Анны Карениной” как завершителя “натурального романа” в России, в котором “натурализм” не только достиг своей высшей точки движения, но, наконец, достиг пресыщенности»; «анализ Леонтьева и его художественные утверждения, между прочим, совершенно объясняют, почему приблизительно после “Анны Карениной” для русской литературы настала пора новых исканий, новых попыток... Декадентство, символизм, “стилизация” — во всем этом литературе заметалась»¹⁹.

Если в предшествующей рецензии Розанова говорилось о приходе новых мыслей в литературу рубежа, то здесь — о происходящих в это время знаменательных художественных сдвигах. Сызнова подтверждается сложное признание Розановым закономерности нового этапа отечественной словесности. Несомненно, что и сам он, со всем своим пиететом перед русской классикой, осознает себя, тем не менее, на другой, следующей, ступени литературного движения, хотя и не приемля очень многого в наставшей смене художественных вех.

В литературе его времени Розанов не увидел творческих фигур, которые стали неоспоримыми ориентирами для нее. И тем не менее, стоит еще раз напомнить здесь о Чехове. Имя Чехова, на общем фоне современной Розанову литературы, занимало, как кажется, особое место в ее восприятии Розановым²⁰. Он не единожды, а в разные годы и по-разному, в том числе негативно, высказывался о Чехове. Но среди различных высказываний встретятся и суждения, которые констатируют в чеховском творчестве нечто особенно нужное, по мнению критика, для текущей словесности. И суждения эти интересны нам еще и потому, что по-своему соприкасаются с сегодняшними понятиями о Чехове как одной из самых представительных фигур порубежной художественной эпохи, оплодотворившей, по существу, литературу Серебряного века во всем ее объеме.

«Я перечел опять Чехова... — заметил Иннокентий Анненский в одном из писем 1905 г. — И неужто же, точно, русской литературе надо было вязнуть в болотах Достоевского и рубить с Толстым вековые деревья, чтобы стать обладательницей этого палисадника...»²¹. А несколько лет спустя, в январе 1910 г. появилась статья Розанова «Наш “Антоша Чехонте”» (пожалуй, особенно пронизательная среди других его статей о Чехове), где есть суждения, которые можно воспринять как чуть ли не по-

лемический отклик на слова Анненского, хотя, разумеется, никакого понятия о них автор статьи иметь не мог.

«Толстого или Достоевского, даже Тургенева, наконец, ленивого Гончарова Бог или Natura-Genitrix вырубали из большого дерева большим топором, — пишет Розанов. — Все крупно, сильно — в творчестве, в лице их. Сотворение Чехова все шло иным способом»²². И еще: «В самом деле, такого отсутствия крутой волны, большого вала, как у Чехова, мы, кажется, ни у кого еще не встречаем»²³. Но при этом подразумевалось нечто иное, чем у Анненского, как и отличное от того, что писал сам Розанов в упомянутой статье 1904 г. «Писатель-художник и партия» (и не только в ней), когда в аналогичном сопоставлении с Толстым и Достоевским утверждал, что по отношению к ним «талант» Чехова «всегда был и остался второго порядка»²⁴. А еще раньше, в декабре 1896 г., в письме к П. П. Перцову сказал о своей нелюбви к Чехову из-за его якобы приземленности: «не люблю Мережк., Чехова <...> Ницше: они воспели это “внешнее место” (т. е. окружающий мир, «куда мы загнаны». — В. К.), они едят в нем колбасу и зернистую икру <...> и думают, что это все, что нужно человеку»²⁵.

Но вот что читаем в статье «Наш “Антоша Чехонте”»: «Чехов довел до виртуозности, до гения обыкновенное изображение обыкновенной жизни»²⁶. Как же в этом случае понимает Розанов представления Чехова об «обыкновенном»? Заметим, что в том же 1910 г. и под обложкой одного издания (Юбилейный чеховский сборник. М., 1910) была опубликована вместе со статьей о Чехонте и другая статья Розанова — «А. П. Чехов». В ней по-чеховски «ординарное» толковалось как запечатление некой гнетущей особенности национальной жизни. Чехов «творил в самый грустный период нашей истории» и «стал любимым писателем нашего безволия, нашего безгероизма, нашей обыденщины, нашего “средненького”»²⁷. С таким пониманием мы встретимся и в статье о Чехонте. Однако здесь ведущий чеховский мотив приобретает и другое, значительно более расширительное, толкование — всеобщее философичное. «Самое обыкновенное» у Чехова, рассуждает Розанов, — «может быть, самое важное в жизни», поскольку «везде бывающее и чему суждено всегда остаться»²⁸. Осознание подобного масштаба мысли писателя по-своему корректировало прежние суждения о Чехове как явлении «второго порядка» по сравнению с первыми величинами русской литературы. Ведь, как явствует из статьи, именно упрощенное представление о его «обыкновенности» («Слишком “наш брат”, то же, что “мы, грешные”») «сводит Чехова во второй ряд литературных величин»²⁹.

Более того. Значение Чехова для автора статьи не сводимо только к «обыкновенному», как это было в других его суждениях. «Но в музыке твоей, — обращается критик к писателю, — всегда звучала струна, по которой мы знали, что “есть край иной”. И суть твоей песни заключалась в том, что пела-то она об одном, вот “об этом”, а грезы навевала-то совершенно о другом, “вот о том”»³⁰.

Между тем особое слияние «того» и «этого», что нашел Розанов у Чехова, составляло сокровенную суть и его собственной философии. Так сходятся в чем-то важном, при всем кардинальном различии, «палисадники» (используя образ Анненского) Чехова и Розанова, но в противоположном значении — как пристанища самого широкого смысла, способного соединить (словами Розанова) «везде бывающее» и «край иной», или, иначе говоря, проливающего метафизический свет на самую «неидеальную» реальность. В многообразии русской художественной жизни порубежной эпохи проницательный Розанов распознал тип творчества, ко-

тому было суждено остаться во времени. Но и многое в современной ему русской литературе, от чего он был *субъективно* далек, *объективно* сопоставлялось с его понятиями.

Сочинения Розанова особым образом моделировали новое, синтетическое видение художественного процесса, рожденное XX веком.

- ¹ Венгеров С. А. Основные черты истории новейшей русской литературы. СПб., 1899. С. 17–18.
- ² Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. М., 1976. Т. 3. С. 11.
- ³ Розанов В. В. Уединенное М., 1990. С. 80.
- ⁴ Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 180.
- ⁵ Розанов В. В. Уединенное. С. 62.
- ⁶ Там же. С. 50.
- ⁷ Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 121, 123, 140.
- ⁸ Иванов Вяч. Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916. С. 44.
- ⁹ Шкловский В. Розанов // Шкловский В. Гамбургский счет. СПб., 2000. С. 330.
- ¹⁰ Синявский А. «Опавшие листья» В. В. Розанова. Париж, 1982. С. 189, 186.
- ¹¹ Брюсов В. Среди стихов: 1894–1924: Манифесты, статьи, рецензии / Сост. Н. А. Богомолов и Н. В. Котрелев. М., 1990. С. 319.
- ¹² Коган П. Очерки по истории новейшей русской литературы. М., 1910. Т. 3. Современники. Вып. 1. С. 123.
- ¹³ О своеобразной программности этих книг, но по отношению к другим сторонам их содержания, см.: Паперный В. Заметки о поэтике В. В. Розанова // Russian Philology and History: In Honour of professor Victor Levin. Jerusalem, 1992. P. 334–335.
- ¹⁴ Цит. по: Вопросы литературы. 1993. Вып. II. С. 216, 218.
- ¹⁵ Там же. С. 218, 214.
- ¹⁶ Там же. С. 215.
- ¹⁷ Там же. С. 216.
- ¹⁸ Там же. С. 219.
- ¹⁹ Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 522, 519, 523. О восприятии книги Леонтьева см. подробнее: 1911 год / сост. Е. Г. Коляда // Летопись литературных событий в России конца XIX — начала XX в. (1891– октябрь 1917). Вып. 3: 1911 — октябрь 1917. М., 2005. С. 42–43.
- ²⁰ Проницательные сопоставительные соображения о Чехове и Розанове, ставших «каждый по-своему, выразителями <...> поворота, определившего пути литературы и философии в XX в.», высказаны В. Б. Катаевым (см. его статью «Чехов и Розанов» в кн.: Чеховиана: Чехов и «серебряный век». М., 1996. С. 68–74). Отдельные мои расхождения с автором статьи касаются лишь общей оценки розановских суждений о Чехове (с. 73).
- ²¹ Анненский И. Книги отражений. М., 1979. С. 459.
- ²² Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 302.
- ²³ Там же. С. 301.
- ²⁴ Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 176.
- ²⁵ Розанов В. В. Мысли о литературе. С. 505.
- ²⁶ Розанов В. В. Там же. С. 301.
- ²⁷ Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 476, 480. Близкие этому суждения — и в розановском отзыве о «Вишневом саде» (Вопросы литературы. 1993. Вып. II. С. 174–176).
- ²⁸ Розанов В. В. Мысли о литературе. С. 301.
- ²⁹ Там же. С. 299.
- ³⁰ Там же. С. 303.

Н. Ю. Казакова (США)

Розанов и символизм

На рубеже веков Розанов переживает духовный кризис, который приводит его к разрыву с консерватизмом. Взаимоотношения с кружком славянофилов приходят к полному разрыву. Консервативная пресса, с которой пытался сотрудничать Розанов, не оправдывает его надежд (не в последнюю очередь финансовых), и он постепенно прекращает в ней печататься. Тяготение к консерватизму значительно ослабевает, и внутренний духовный поиск Розанова приводит его к сближению с декадентами.

Розанов чутко реагировал на любые проявления нового в искусстве и литературе, не всегда одобряя, он часто замечал тенденцию развития того или иного явления. Так произошло и с символизмом. Уже в 1896 г. появляется статья Розанова «Декаденты». Впервые она была опубликована в «Русском Вестнике» в качестве рецензии на сборники «Русские символисты». Чуть позже Розанов сообщает, что материал был опубликован не полностью и перепечатывает его под новым названием «О символистах и декадентах».

Он сразу отмечает, что под именем символизма и декадентства появился новый род литературного творчества, «резко отделяющийся по форме и содержанию от всех когда-либо возникавших»¹. Явление это безусловно нерусское, убежден Розанов, привнесенное в Россию из Франции из ультрареализма Мопассана и Бальзака. Между тем Розанов, отнесясь к возникновению символизма весьма скептически, сразу отметил наиболее характерные его черты. На его взгляд, это «общее тяготение его к эротизму»², беспросветный эгоизм (обращение только к себе) и неограниченные возможности развития в культуре. «Нет причин думать, чтобы декадентство — очевидно, историческое явление великой необходимости и смысла — ограничилось поэзией. Мы должны ожидать, в более или менее отдаленном будущем, декадентство филолософии и, наконец, декадентство морали, политики, бытовых форм»³.

Теоретически Розанов отнесся к символизму отрицательно (что, кстати, было политикой «Нового Времени», сотрудником которого он становится в это время. Суворин также не жаловал новомодные течения в литературе). Но в действительности все выглядело несколько иначе. Акценты, поставленные Розановым в статье, посвященной символизму, уже тогда говорили о сложности восприятия им этого явления в социо-историческом и контекстуальном пространстве рубежа веков. Обращение Розанова к новым темам, обусловленное личной ситуацией, заставляет его искать самые неожиданные пути для их воплощения в творчестве. Именно в кругу эстетствующей интеллигенции экстравагантные идеи нового сотрудника «Нового Времени» и получили наибольшее понимание. Неслучайно гораздо позже в «Уединенном» Розанов напишет: «В мое время, при моей жизни создавались новые слова: в 1880 году я сам себя называл “психопатом”. Смеясь и веселясь новому, удачному

слову... — Потом, позднее, возникло слово “декадент”, и так же я был из первых. Шперк с гордостью говорил о себе: “Я, батенька, декадент”. Это было раньше, чем мы оба услышали о Брюсове; А. Белый — не родился»⁴.

В 1897 г. состоялось знакомство Розанова с Мережковскими. Первоначально взаимоотношения сложились весьма дружески. Д. С. Мережковский — русский европеец и светлый иностранец, по словам Розанова, «среди иноязычных» был одним из самых талантливых и интересных оппонентов. К тому же Мережковский был невероятно восприимчив к генерированию чужих идей. А такой человек, как Розанов, с его богоискательством в области Эроса и сомнениями в области христианства, был необходим Мережковским в период их дружеского сближения. «Розанов — наш учитель. Его одного мы можем слушать...»⁵. В начале века Розанов принимает самое деятельное участие в жизни русских декадентов.

Благодаря Мережковским Розанов начинает печататься в журнале А. Бенуа и С. Дягилева «Мир Искусства». Как правило, в журнал попадали наиболее оригинальные статьи Розанова. Не обошлось и без драматических дискуссий. Последняя полемика между Розановым и Вл. Соловьёвым состоялась на страницах именно этого журнала (знаменитая дискуссия о судьбе и трагической гибели Пушкина, которая и привела к окончательному разрыву Розанова с философом). Сами «мирискусники» порой довольно скептически оценивали художественные вкусы Розанова. Так, Бенуа писал в воспоминаниях, что Розанов все-таки мало интересуется искусством, а отдает предпочтение анализу сюжета и своим философским выводам. Надо заметить, что Розанов любил отступления от основной темы, описание деталей, иногда немотивированные переходы от одной темы к другой, яркие сравнения. В этом проявлялось своеобразие его стиля. Так, например, в статье, посвященной знаменитой картине А. Иванова «Явление Христа народу», описывая свои впечатления, он пишет: «Тут есть немножко Гоголя, иллюзий его последних лет»⁶. Розанов был одним из первых в литературе, кто задолго до появления работ Мережковского «Гоголь и Черт» и А. Белого «Мастерство Гоголя» дал неожиданные для своего времени оценки творчества писателя: Гоголь — «Великий творец — фантаст, “чародей”, “колдун” с филантропическим образом мыслей». Такой неожиданный ракурс видения писателя и отрешение от образа великого сатирика земли русской принадлежит Розанову, он был первым и оказал влияние на своих современников в подобном восприятии Гоголя. Наиболее концептуальная статья Розанова на эту тему — «Гоголь» — была опубликована в журнале «Мир Искусства». А. Белый вспоминает, что в определенный период своего развития «В “Мире Искусства”, журнале, далеком от всякой церковности, только и слышалось: “Мережковские, Розанов”»⁷ (Розанов сотрудничал в журнале с начала и до конца, в 1899–1904 гг.).

И тем не менее Мережковские мечтали о своем собственном издании, которое и удалось организовать. После разрешения проводить Религиозно-философские собрания вопрос о создании собственного издания встал наиболее остро. Так появился журнал «Новый Путь». Идеологически он был гораздо ближе Розанову, чем «Мир Искусства». Розанов не просто с ним сотрудничал, а получил рубрику «В своем углу». В ней он и печатал свои откровения о Поле и Ветхом Завете.

Розанов был одной из самых значимых фигур в этом издании. Именно в период работы в «Новом Пути» Розанов и создал свою «диалектику еврейского мифа» в истории человечества, обосновывавшую его теорию Пола. А феноменологическое зрение мыслителя выделило смысловую (главную) сущность. Апеллируя к категории абсолютного мифа в данном вопросе, Розанов противопоставил сущность — яв-

ление и синтезировал данную антиномию в символизм. «Абсолютная мифология есть символизм»⁸.

Розанов выделяет три мистических момента в жизни человека — Рождение, Брак, Смерть. Но только Брак и Рождение, по Розанову, овеяны дыханием Божиим. В этом для него заключена сакральность полового акта. Все, что связано с зачатием, деторождением, семьей, должно быть окружено ореолом мистического священнодействия и преклонения. Для Розанова это чрезвычайно важно. Он находит это в иудаизме, противопоставляя аскетизму христианства. Для него иудаизм основан на полной гармонии, на слиянии Бога и человека, ибо Пол религиозно освящен в этой религии, чего нет в христианстве. «Духовное обрезание» (идея мученичества для избранных — христианство), полагает Розанов, приводит к душевному холоду и уничтожению Пола: «Все построение христианской святости приурочено к смерти»⁹. Для Розанова исключительно важно, чтобы подлинная человеческая суть не была ограничена, а в некоторый случаях и уничтожена метафизической искусственной идеей, не противоречила человеческому естеству: «...через Пол льется бытие наше и разумом мы постигаем Вселикуй»¹⁰.

Надо отметить, что откровения Розанова в этом вопросе производили сильное впечатление на его современников. Его доклады в Религиозно-философских собраниях вызывали наиболее жаркие дискуссии, к тому же данная проблематика приводила его к открытому противостоянию с ортодоксальным христианством и к поиску мистических путей, к обновленному религиозному сознанию. Идеи Розанова активно использовались для декларации нового христианства. «Русский Ницше» — так назвал его Мережковский в своей знаменитой работе «Толстой и Достоевский», отдавая должное смелости его оценок и выводов. А Белый считал, что «когда Розанов пишет о поле, он сверкает. Горящие символы его безвременны... Тут Розанов подлинно гениален. Тут имя его останется в веках»¹¹.

Но в области исканий русского Эроса Розанов был не только теоретиком, не менее значимой для русского общества начала века стала стратегия его поведения. Игра, устранение общепринятых условностей, смещение нравственных акцентов, нарочитый эротизм, отрицание определенных аспектов морали, декларация имморализма, литературность поведения были неотъемлемой частью бытия русских символистов. Многие из его современников умышленно трансформировали литературные реалии в бытовые. Исторический контекст требовал от жизни углубленной эстетизированности (башня Вяч. Иванова, союз троих (Мережковские и Филосовы), трагические романы (Нина Петровская, Брюсов, Блок, Белый). Но нарочитый имморализм Розанова шокировал даже уже привычное ко многим вещам русское общество, и мыслителя никогда не останавливала весомость и категоричность его нравственного императива. Стратегия его поведения строилась на смене социокультурных кодов (Лотман) в историческом контексте XX в. Скандал Розанова (сотрудничество в 2 разных идеологических изданиях, одновременная публикация абсолютно разных точек зрения на одно и то же событие, поддержка самой реакционной точки зрения в «деле Бейлиса») стал единственной формой его творческого бытия. Розанов умышленно ломает стереотипы в восприятии «текста жизни». Он предлагает альтернативный поступок взамен поступка общепринятого. «Я не враждебен нравственности, а просто “не приходит на ум”... “Правила поведения” не имеют химического сродства с моею душою; и тут ничего нельзя поделаться»¹².

Категория ответственности принимает для Розанова самые причудливые формы, лишаясь одной из самых важных своих составляющих — ответственности перед

собой. Лукавый Розанов, прикрываясь маской своего имморализма, декларирует релятивизм в высшем его проявлении — в выборе. Неоднозначность оценок, смена суждений, множественность точек зрения на один и тот же предмет — в этом для Розанова сущность и тайна мира. В многогранности жизни находит Розанов оправдание своей нравственной противоречивости, он всегда в «мире неясного и нерешенного». Розанов, нарочито нарушая общепринятые законы бытового поведения (в данном вопросе мыслитель был смелее многих своих современников), творил некий миф о себе, ограничивая его игровым пространством своего творчества. «Совокупность сюжетов, кодирующих поведение человека в ту или иную эпоху, может быть определено как мифология бытового и общественного поведения»¹³. Но подобная позиция привела Розанова к полному разрыву с кругом русской либеральной интеллигенции, и прежде всего с кругом символистов.

В январе 1909 г. Розанов опубликовал в «Новом Времени» письмо, которое сообщало о его выходе из совета Религиозно-философского общества, во главе которого фактически стоял Мережковский. Это положило начало разрыву отношений с Мережковскими, хотя до окончательного размежевания было еще далеко. Незадолго до этого Розанов опубликовал несколько критических статей в адрес Блока, с которым он был знаком еще со времени сотрудничества в «Новом Пути», обвиняя поэта в непонимании и равнодушии к религиозным исканиям русской интеллигенции. Статьи отличались злобным сарказмом и нарочитой тенденциозностью. После этого Блок написал: «Не теряя к нему уважения вообще, не хотел бы подавать ему руки»¹⁴. Розанов не останавливается на достигнутом, его резкий поворот к консерватизму и национализму после убийства Столыпина, его публикации по поводу «дела Бейлиса» приводят к полному разрыву с кругом Мережковского, исключению из Религиозно-философского общества и фактической изоляции от определенного слоя русской интеллигенции.

Конечно, Розанов никогда не соотносил себя с символистами. Ему была чужда эта поэзия и проза, и он всячески подчеркивал это. Так, по воспоминаниям К. И. Чуковского, однажды, дожидаясь Брюсова у него дома, Розанов задал вопрос его жене: «Ну и где же ваш Бальмонт?», на ее логичное уточнение он ответил, что в принципе ему всего равно, кто это, ибо он их не различает. Этот анекдотический случай подчеркивает умышленное равнодушие Розанова к поэтам определенного литературного направления. Э. Голлербах вспоминает, что видел на книжной полке Розанова неразрезанные сборники Брюсова. Но при таком внешнем отношении Розанова связывало с символизмом парадоксальное внутреннее единство.

«Корень нового символизма: болезненное пережитое современною душой противоречие — потребности и невозможности “высказать себя”»¹⁵. Трилогия Розанова «Уединенное», «Опавшие листья» («Короб первый» и «Короб второй») стала явлением в русской прозе начала XX в. Розановская проза поразила современников неожиданностью формы и своеобразием стиля. Художественное откровение Розанова не подлежало никаким существующим до этого критическим оценкам и лежало вне эстетических концепций. Это была совершенно новая литературная форма с принципиально новым жанровым своеобразием и уникальным стилем. По словам Белого, русской литературе, независимо от школы и направления, всегда была свойственна проповедь, но в будущем ей открывается новая жизнь, где не будет проповеди, а расцветет стилистика, разовьется форма. «Стилист отрицает проповедника, проповедник — стилиста»¹⁶. Парадоксальным образом именно Василий Розанов и стал первым предвестником «новой литературы», трансформировав в свою прозу

некоторые теоретические концепты русского символизма. Афористичность изложения, его метафоричность, передача неуловимых оттенков чувств, сближения метафизики с явлениями повседневного быта, контрастные переходы от самого высокого потустороннего до самого низкого — вот отличительные черты прозаического слова Розанова. Само название его книги — «Опавшие листья» — глубоко символично. Безвозвратно ушедшие, прожитые мгновения человеческой жизни, словно опавшие листья с древа земного бытия. Осознание связи и смысла существующего не только в сфере земного, реального, но и в ином, метафизическом пространстве сближает Розанова с символистами, как и новаторство его прозы. С другой стороны, осязаемая вещественность, бытовая и бытийственная предметность, «фетишизм мелочей» приводит Розанова к особому типу литературной работы. Эта обостряющаяся, по словам А. Синявского, восприимчивость мира становится у Розанова определенным стилистическим приемом. Своеобразие простой бытовой реальности под пером Розанова доходило до космических обобщений. Разбросанные, пестрые мысли и раздумья в самых неожиданных контекстах образовали уникальный дискурс. Этот «роман без мотивировки», как назвал трилогию Розанова Шкловский, открывал новые литературные возможности для русской прозы XX в.

А. Ахматова в набросках либретто к балету по «Поэме без героя» дала один из самых интересных ракурсов эпохи начала века, она упомянула людей, чье влияние весь последующий XX в. было определяющим не только в литературе, но и во всей русской культуре в целом: «...на этом маскараде были “все”... Отказа никто не прислал, не написавший еще ни одного любовного стихотворения, но уже знаменитый Осип Мандельштам (“Пепел на левом плече”) и приехавший из Москвы на свой “неизданный вечер”, и все на свете перепутавшая Марина Цветаева, тень Врубеля — от него все демоны XX века, а первый он сам... Таинственный деревенский Клюев, и заставивший звучать по-своему весь XX век великий Стравинский, и демонический доктор Дапергутто. И погруженный уже 5 лет в безнадежную тоску Блок (таинственный тенор эпохи), и, приходил, как в “Собаку”, Велимир 1-й и Фауст — Вячеслав Иванов и прибежавший со своей танцующей походкой с рукописью своего “Петербурга” под мышкой — Андрей Белый и сказочная Тамара Карсавина. И я не поручусь, что там в углу не поблескивают очки Василия Розанова...»¹⁷

-
- ¹ Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 410.
 - ² Там же. С. 411.
 - ³ Там же. С. 419.
 - ⁴ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 43.
 - ⁵ Гиппиус З. Дневники. М., 1993. С. 107.
 - ⁶ Розанов В. В. Алекс. Андр. Иванов и картина его «Явление Христа народу» // Розанов В. В. Собр. соч. Среди художников. М., 1994. С. 240.
 - ⁷ Белый А. Встреча с Мережковским и Зинаидой Гиппиус // Белый А. Начало века. М., 1990. С. 193.
 - ⁸ Лосев А. Диалектика мифа // Лосев А. Самое само. М., 1999. С. 395.
 - ⁹ Розанов В. Метафизика христианства // Розанов В. В. Темный лик. М., 2001. С. 67.
 - ¹⁰ Розанов В. Юдаизм // Новый Путь. 1903. № 9. С. 185.
 - ¹¹ Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. С. 251.
 - ¹² Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 129.
 - ¹³ Лотман Ю. М. Поэтика бытового поведения // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 262.

-
- ¹⁴ Блок А. А. — Иванову Е. П. 1908. 31 января // Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 228.
- ¹⁵ Иванов Вяч. Заветы символизма // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 180.
- ¹⁶ Белый А. Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 347.
- ¹⁷ Ахматова А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1998. Т. 3. С. 266–267.

А. И. Фомин (Санкт-Петербург)

О символике Розанова

Символика связывает стилистику и мировоззрение писателя, и от этого ее исследование любопытно вдвойне. Будучи языковым объектом, символика, с одной стороны, участвует в создании смыслов конкретного текста, с другой — отражает идеологические константы конкретного автора. Возможность же лингвистического изучения символов служит предпосылкой корректности и объективности результатов, значимость которых выходит за рамки «стилистического портрета» писателя. В случае с Розановым анализ символики более ценен для суждений о его взглядах, нежели для стилиевой характеристики текстов. Очертить розановские воззрения, описав его символику, — задача увлекательная, но в краткой работе невыполнимая. Поэтому мы остановимся лишь на некоторых чертах основных символов Розанова, отчетливо проявившихся в его поздних произведениях.

Для Розанова характерно использование своего рода ключевых символов — сравнительно небольшой группы слов с высокой частотностью и значительной глубиной символизации, которые в большей степени создают интеллектуальную и идеологическую глубину текста, нежели его стилистическую маркированность. Образование этих единиц различно: развитие традиционного символа (*зерно*) или вторичных значений слова (*лакей*), переосмысление литературных типов (*Добчинский*), терминов (*позитивизм*) или слов оценки (*дурак*), но все они объединены сниженной художественностью и преобладанием интеллектуально-эмотивного начала. То же относится к символике Розанова в целом: она лишена яркой образности и оригинальности, а как стилистическое средство создания текста явно уступает синтаксическому строю и фоновой «общей образности» использованной лексики.

Отмеченные черты особенно отчетливы в сравнении с околохудожественной прозой символистов, сопоставление с которыми навязывает историко-литературный контекст; на конец первого десятилетия XX в. приходится и создание Розановым нового жанра, в котором дискурсивно-логическое начало заметно уступает метафорическому и символическому, и настойчивые попытки младосимволистов теоретически осмыслить языковую материю творчества. Из последних в связи с обсуждаемой темой отметим экскурсы Вяч. Иванова¹. Применив к символике Розанова известные положения Иванова о двух стихиях символизма и имея в виду основной принцип так называемого реалистического символизма, состоящий в соответствии слова-символа «истинной реальности вещей», мы должны будем отнести тексты Розанова именно к этому направлению. Но такое определение — это все же не имеющий объяснительной силы терминологический штамп, по сравнению с которым действительная картина розановской символики осложнена как минимум двумя существенными обстоятельствами: с одной стороны, содержание розановских текстов указывает на постоянный поиск сущностей, того, что наш автор, переосмыслив

философский термин, называл *ноуменами*². Исходной точкой этого поиска служат, как правило, бытовые и вполне заурядные явления и предметы. С другой стороны, у Розанова немало пренебрежительных и негативных высказываний непосредственно о слове, и нельзя полагать, будто он фетишизировал слово (экспонент символа), возводя его в ранг сакрального средства, что нередко встречается у символистов.

Следствием этих особенностей Розанова-писателя являются отдельные свойства его символики: мы не встретим у Розанова ни одного регулярного символа, который бы не опирался на исходную реальность и не являл бы во все новых употреблениях изначальной семантики. Эта особенность органично связана с другой: Розанов, противник риторики и красоты слога, создавая символ, не обращается к нарочито высокой лексике, его символика носит вполне «земной», часто сниженный характер. Слова, обозначающие визуально обсуждаемые предметы или передающие устоявшиеся в языке оценки, он превращает в символы с бесконечным семантическим потенциалом.

Была ли то сознательная установка на «предметность» изложения, или же эти языковые черты вызваны нерелексированными особенностями мировосприятия, отражающимися в тексте, точно сказать трудно (второе представляется более вероятным), но, как бы то ни было, символы Розанова прочно привязаны к внеязыковой действительности. Неожиданным образом в символике Розанова встречаются и сливаются две, казалось бы, разнонаправленные тенденции: обостренное внимание к деталям, быту, прозаической стороне жизни и непрерывный поиск сущностей, восхождение к принципам человеческого существования и бытия вообще.

Такое установление соответствий между заданной авторской направленностью и частными характеристиками текста, разумеется, бесполезно, но при этом всего лишь подтверждает известные факты или указывает на закономерные следствия.

Лингвистика, однако, располагает и иным подходом, обеспечивающим более интересные результаты: от языка автора к его воззрениям и идеологическим доминантам. Что касается непосредственно символики, то подобных результатов можно было бы ждать от ее типологии. Но функциональная типология — разнесенность символики в соответствии со сферами внеязыковой действительности — уже изначально весьма условна, что подтверждает и анализ материала. Из содержания розановских текстов следует, что онтологическая и социальная области у него перекрываются личной сферой человека. Это отчетливо проявляется и в употреблении символов, которые, имея изначальную устойчивую принадлежность к одной из областей реальности, либо меняют ее, либо окказионально выражают смыслы иной сферы. К примеру, онтологические по генезису и преимущественно онтологические по использованию символы у Розанова могут входить в описание личной сферы. А символы, связанные с личностью человека, вообще переосмысляются как онтологические. Сказанное подводит к такому заключению: Розанов не создавал в своих текстах системы символов, подобной той, которую организовал Вяч. Иванов, близкий к Розанову по «онтологичности» символики. Не универсальная система символики, способная воплотить мир и человека, но отдельные, хотя и накладывающиеся, области со своими центрами и периферией³.

Искать организующую доминанту розановской символики приходится в ее семантике, и материал показывает, что общим свойством символики и одновременно ее устойчивой чертой является наличие этических созначений практически во всех регулярных символах Розанова. Точнее говоря, розановский символ обычно либо содержит этическую оценку, либо указывает на объект или признак, предпо-

лагающий или даже требующий этической оценки читателя. При этом не важно, что символ может изначально не содержать указанной семантики или может включать ее лишь как компонент семантики развившегося оценочного слова (*лакей*). Важно, что при употреблении символа эти значения всегда актуализируются, если они изначально имелись, или индуцируются контекстом, если они отсутствовали. Более того, символизация слов типа *революция* или *позитивизм* и даже субстантивированных форм глагола *быть* достигается именно путем развития этического компонента, хотя он изначально и не входил в основное значение слова; слово у Розанова становится символом через сообщение ему этических коннотаций. Но это не черты этического максимализма или морализаторства, речь идет скорее о насыщенности текста этическими рефлексиями и провоцировании таковых у читателя.

Если поискать соответствия этим свойствам розановской символики на уровне текста, их можно связать с удивительной читаемостью произведений Розанова. Осуществляемые на уровне символики этические оценки имплицитно пронизывают текст, вовлекая читателя в сооценку. Ведь этическая оценка или побуждение к ней никогда не оставляют равнодушным адресата (вне зависимости от его предпочтений, сочувствия или неприязни в отношении обсуждаемого); сфера этических оценок — это не та область, где человек сохраняет объективность и безучастность.

За пределами текста отмеченная особенность розановской символики соответствует наблюдаемым лингвистами чертам русской этнической ментальности, для которой характерна нравственная окрашенность всякого дела, мысли или слова; как пишет исследователь, «...идея предстает как идеал; нет ничего, что не сопрягалось бы с моральным в поведении или в мыслях человека»⁴. И речь здесь не о морализировании с выставлением оценок, которые могут разниться, а о существовании своего рода этического поля, которое в идиолекте нашего автора пронизывает семантику его ключевых символов.

В проекции же на современность присутствие этических коннотаций в символике и далее в тексте Розанова есть хорошее назидание обществу, уже утрачивающему самую способность к этическому взгляду на вещи: от быта до перспективных стратегий.

В заключение заметим, что и в целом розановский текст подобен символу, как определял его Флоренский⁵: он больше себя самого, и потому его адекватное понимание требует не интерпретации отдельных высказываний, но последовательного лингвистического прочтения.

¹ См.: Иванов В. И. Две стихии в современном символизме // Иванов В. И. Лик и личины России. М., 1995. С. 106–134.

² См.: Фомин А. И. Ноумены Розанова // XXXIV Международная филологическая конференция. Вып. 6. Русский язык и ментальность. СПб., 2005. Ч. 2. С. 83–88.

³ Явление художественного сознания, подмеченное Виноградовым на тематическом уровне поэтических текстов. См.: Виноградов В. В. О поэзии Анны Ахматовой (Стилистические наброски) // Виноградов В. В. Избранные труды. Поэтика русской литературы. М., 1976. С. 371.

⁴ См.: Колесов В. В. Язык и ментальность. СПб., 2004. С. 32.

⁵ «...Символ есть такая реальность, которая больше себя самой». Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Собр. соч. М., 1999. Т. 3. Ч. 1. С. 359.

И. Ю. Искржицкая (Москва)

Розанов и эссеистика русского символизма

Творческое наследие Розанова при всей своей уникальности глубоко укоренено в русской культуре и с точки зрения формы, и содержания — достаточно вспомнить констатацию Чехова: «Никто не знает настоящей правды...». Очевидны не только многочисленные «переклики» Розанова с тенденциями отечественной классики, но также с модернистскими и авангардными течениями Серебряного века. Например, как впоследствии и футуристы, Розанов разрушил «линейность» текста, протестовал против «оловянной литературы», ее писателей и читателей, как и Вл. Эрен, иронизировал под «гербаризацией живых цветов культуры».

Особый интерес представляет осмысление тех «воздушных путей», которые связывают Розанова и символизм, первое явление которого в отечественной литературе было встречено Розановым в высшей степени скептически (статья «О символистах и декадентах», 1896). Между тем, «нераздельность и неслиянность» религиозно-философского типа творчества Розанова и символистов очевидна, и контрапунктом ее является эссеистика — своего рода «метажанр» литературы тех лет.

Основа содержательной формы эссе — взаимообусловление понимания себя и Другого — как нельзя более соответствовало философии личности, утверждающейся в русской и западноевропейской гуманитарной мысли рубежа XIX–XX вв. Вслед за М. Бахтиным данную философскую концепцию можно определить как «нравственную феноменологию личности». Характерный для духовной жизни России сдвиг к полюсу «живого созерцания», «интеллектуальной интуиции», сугубо индивидуального поиска истины, глубоко личного, даже интимного *понимания*, обретаемого человеком в монологах и диалогах с самим собой, Богом и теми, кого О. Манделштам называл «провиденциальными собеседниками», — в немалой степени обуславливались потребностью выйти из тупиков позитивизма, уклониться от неумолимого детерминизма «типических» характеров и обстоятельств, обратившись к художественной культуре, философии, богословию как вместилищу свободно интерпретируемого опыта человечества. Так, В. Дильтей полагал, что «Нашему времени с его чувством действительности *человек* представляется основополагающей материей... В самом человеке следует искать то единство, с помощью которого мы измеряем ход духовного движения»¹. В духе этой же «философии жизни» рассуждает и мэтр символизма В. Брюсов. «Подобно реалистам, — писал он, — мы признаем единственно подлежащий воплощению в искусстве: жизнь, но тогда как они нашли ее *вне* себя, обратим взор внутрь. Каждый человек может сказать о себе с таким же правом, с каким утверждают все методологические установки: “Есмь только я”»².

Брюсов был убежден, что «создания искусств без отношения к человеку — к художнику — творцу и к воспринимающему чужое творчество — едва ли не более как размалеванный холст, обточенный камень, связанные в период слова и звуки. Не-

возможно найти ничего общего между египетскими пирамидами и стихами Китса, если забыть о замыслах строителя и поэта и о впечатлениях зрителей и читателей. Отождествлять то и другое можно лишь в человеческом духе. Искусство существует только в человеке, и нигде более»³.

Розанов и был тем человеком, в духе которого «отождествлялись» — в любовном сопонимании — замысел художника и впечатления читателя-«созерцателя», «провиденциального собеседника». Для эстетики русского символизма также характерны установка на *прозрачность, проицание* как основу истинного — «символического реализма». Особую значимость при этом обретали категории памяти, сна, зеркала, интуитивные движения «мыслеобразов»; спонтанное мышление включало в себя религиозно-философскую, культурно-историческую медитацию писателя. Эссеистика символистов — оригинальный жанр Серебряного века, отличавший не только художественные произведения, критику, мемуаристику, но и дневники, эпистолярное наследие. Образы минувшего и внутренний мир современного человека представляли при этом как «лики творчества» (М. Волошин), «вечные спутники» (Д. Мережковский), «любимцы веков» (В. Брюсов).

В литературе символизма сложились своего рода «персональные мифологемы» этих «спутников» и «любимцев» русской души — мифологемы Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Толстого... В их неповторимых творческих личностях символисты, как и Розанов, не только постигали закономерности жизни и искусства, но и прозревали логику своей собственной судьбы. Жизнь этих великих писателей — «гениальные вспышки света» (А. Белый) — воспринимались как мгновения катартических прозрений, средоточия, кульминации национальной судьбы, в которой преосуществлялась парадигма бытия России: откровение — воплощение — преобразование; страх грядущего Апокалипсиса и чаяние Царств Духа.

Излюбленным «текстом» судьбы, личности, творчества был для Розанова и символистов текст Достоевского. Остановлюсь на двух основных лейтмотивах, «странных сближениях» в прочтении этого «текста» Розановым и Вяч. Ивановым — постулате «Ты еси» и катарсисе «последних» вопросов. Мету своей близости к Достоевскому Розанов выразил исчерпывающе: «Он — я»⁴; а с точки зрения Вяч. Иванова Достоевский «был зодчим подземного лабиринта в основаниях новой духовности вселенского, всечеловеческого «я»»; «каждой судороге нашего сердца он отвечает: «Знаю, и дальше, и больше знаю...»»⁵.

В своей работе «Достоевский: трагедия — миф — мистика» Иванов, характеризуя мирозерцание Достоевского как «реалистическое в высшем смысле», описывает, по сути, его творческий метод в ценностных категориях Розанова. Ивановское «проникновение» в Достоевского непосредственно соответствует розановскому «пониманию», а принцип «ты еси», утвержденный Ивановым, суть также не только принцип филологического постижения творчества Достоевского (подхваченный впоследствии М. Бахтиным), но и богословский постулат, суть мирозерцания и Розанова, и «Вячеслава Великолепного».

В этой же работе на первых ее страницах Иванов, характеризуя творения писателя как переключки «душевных бездн», пролегающих «между пещерой и звездой», интуитивно очерчивает и «литературный род», соответствующий этому состоянию. Другими словами, Иванов намечает контуры жанра, присущего не только художественному миру Достоевского, но эссеистике как таковой — символизма, самого Иванова и, конечно же, Розанова: «Был, однако, литературный род, который <...> по природе своей протейческой, текучей, изменчивой не мог быть причислен ни к

какой строгой литературной форме — и осваивал с полной готовностью и податливостью эпический рассказ и размышления, диалог и монолог, образ мира, зримый через телескоп и микроскоп, дифирамб и поэму. А кстати и притязал на роль представительного искусства современности...»⁶.

По убеждению Иванова, реализм Достоевского зиждется «не на теоретическом познании с его постоянным противопоставлением субъекта и объекта, а на акте воли и веры <...> Для обозначения этого акта Достоевский выбрал слово “проникновение”, т. е. интуитивное прозрение, духовное произрастание... Проникновение есть некий трансцензус субъекта, такое состояние, при котором возможным становится воспринимать чужое Я не как объект, а как другой субъект <...> Открывается возможность этого сдвига только во внутреннем опыте истинной любви к человеку, которая потому есть реальное познание, что она совпадает с абсолютной верой в реальность любимого... Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении чуждого бытия — в “Ты еси”... “Ты еси” — не означает более “ты познаешься мной, как сущий”, но “твое бытие переживается мною, как мое, твоим бытием я снова познал себя сущим”»⁷.

И еще об одном контрапункте Розанова и символизма, вновь связанным с Достоевским, — так называемом катарсисе «последних» вопросов. Как известно, Достоевского, Розанова, символистов необычайно волновали проблемы взаимоотношения Бога и мироздания. По мнению В. Зеньковского, «у Достоевского никогда не было сомнений в бытии Бога, но перед ним всегда вставал (в разные периоды по-разному решался) вопрос о том, что следует из бытия Бога для мира, для человека и для всего исторического действующего... Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты?»⁸. Именно эти «последние» вопросы — в центре эссе Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт практического комментария». В этих вопросах, по мнению Розанова, «самая ядовитая капля нашей исторической жизни, той фазы духовного развития, которой мы живем уже два века. Большой горечи, большего огорчения, но и большего величия в своем отрицании разных основ жизни мы не только не переживали никогда, но и не будем переживать», — пишет Розанов. Он полагает, что «проклятые вопросы» «Легенды» есть нечто единственное в своем роде: «шутливые и двусмысленные слова, которыми Фауст отделялся от вопросов Маргариты о Боге, темного религиозного сознания в Гамлете — все это только бледный лепет» в сравнении с тем, что было сказано и что спрошено братьями Карамазовыми⁹.

Сохраняя всю остроту и напряженность подобных вопросов, эссе Розанова смягчено светом обретенного понимания, к которому он побуждает читателя, а «кто пробуждает в нас понимание, тот возбуждает в нас и любовь», — убежден писатель¹⁰. Для него очевидно очищающее значение всякого страдания, его побудительная сила восстановления утраченного целого; источник силы человека, по убеждению Розанова, три опорные точки его земной судьбы: грехопадение — искупление — торжество правды. Основной пафос розановских размышлений над «Легендой» — столп и утверждение истины «нашей святой Церкви». Розанов уподобляет ее евангельскому образу Марии, которая, в отличие от Марфы, ни о чем не беспокоилась и не хлопотала, а только слушала слова Спасителя и верила в Него. «Прав Ты, Господи, и неисповедимы пути Твоя», — лейтмотив мирозерцания Розанова и его комментария «Легенды».

Символисты же в своем осмыслении Достоевского акцентировали именно значимость, самоценность катартического сути «последних» вопросов или потрясений,

принципиально расширяющих границы и методы, и веры человека. По мнению Вяч. Иванова, эшафот Семеновского плаца дал импульс «фантастическому реализму» Достоевского, — то, что развернулось перед ним тогда «в катастрофическом внутреннем опыте и время от времени напоминало о себе в блаженных предвидениях “мировой гармонии”, безошибочно предвещавших приступы эпилепсии, этой, как говорила древность, священной болезни, имеющей силу стирать в сознании грань между нашими переживаниями реализма и идеализма»¹¹. Иванов полагает, что словами Мышкина говорил Достоевский о «молниях и проблесках» своего высшего самоосуждения и самосозерцания в преддверии эпилептического приступа, когда «ум, сердце озарялись необычайным светом; ... все беспокойство как умиротворилось разом, разрешалось в какое-то высшее спокойствие, полное ясности, гармоничной радости и надежды»¹².

Именно в связи с творческой личностью Достоевского А. Белый развил свою идею *русского общенационального катарсиса*, которому, по его убеждению, суждено было иметь мистериальный характер. А. Белый полагал, что Достоевский сам был Россией, а его муки, его вопросы — муками и вопросами России, русской культуры. Рассматривая русскую литературу как чисто религиозную трагедию, отмеченную сочетанием безумия и святости, Белый был убежден в том, что Достоевский и его герои постоянно существуют над «бездной», и бездна эта имеет два противоположных края — высшей гармонии и дисгармонии. Белый не видел у Достоевского возможности преодоления этой бездны, возможности выхода из «хаоса психологизма» в «космос» творческого, преображающего начала.

В отличие от А. Белого и Д. Мережковского, настаивавших на амбивалентности Достоевского, Вяч. Иванов занимал позицию, объективно тяготеющую к Розанову, — не случайно культурософские работы Иванова его современниками квалифицировались как «*philologia sacra*». Само жизненное, творческое, религиозное *credo* Иванова: «Из “Нет” непримиримого — слепительное “Да!”» тождественно признанию Достоевского: «Через большое горнило сомнений моя осанна прошла...».

По мнению Иванова (и в данном случае он вновь совпадает с Розановым), Достоевский в своих романах-трагедиях «подслушал у судьбы самое сокровенное о том, что человек един и что человек свободен; что жизнь в основе своей трагична, потому что человек не то, что он есть; что рай цветет на земле вокруг нас, но мы его не видим, потому что видеть не хотим; что вина каждого всех связывает, как и его освящение всех святит и его страдание всех искупляет; <...> что вера в Бога и неверие не два различных объяснения Мира, но два разноприродных бытия...»¹³.

Подобно тому, как Достоевский искал героя, вся жизнь которого была сосредоточена в сфере чисто духовного познания себя и мира, Розанов реально посвятил себя *пониманию* — прихотливому, непредсказуемому опыту со-понимания Другого, других, себя самого в общем потоке быта и Бытия. В этом плане феномен Розанова вновь соответствует культурософским идеям символизма, устремленного к синтезу минувших культурных эпох в личности *современного* художника и мыслителя (отсюда такое пристрастие Серебряного века к модернизму, модернистскому типу сознания как самому «всеобъемлющему», «совершенному» на данный исторический момент). Сама философия Времени — идея слияния времен в контрапункте вечности как времени бытия Бога принципиально близка у Достоевского, Розанова, символистов. Так, уникальная единовременность различных культурных эпох в литературе и эстетике русского символизма словно предвосхищена способностью князя Мышкина в одно мгновение созерцать и переживать духовные вершины искусства

прошлого — таковы сюжеты князя для картин, предложенных им Аглае Епанчиной. Достоевский, Леонардо, Возрождение — все ждут своего довоплощения, — полагал Д. Мережковский; по мнению И. Анненского, «ни одно великое произведение поэта не остается досказанным при жизни поэта, но зато в его символах надолго остаются как бы вопросы, влекущие к себе человеческую мысль»¹⁴. «Книги отражений» Анненского, жизнь Розанова — лучшее тому подтверждение. Более того, эссеистика Серебряного века, с такой духовной утонченностью, интеллектуальной мощью и художественной самобытностью явленная Розановым и символизмом, предопределила магистральные культурологические интенции XX в.: Л. Баткин, например, прямо говорит о том, что «Культура не “была”, она всегда “должна быть”. Потому что *остановленный смысл*, отрезанный от дальнейших вопросов, не способный дать ответов на еще не заданные вопросы — это умерший смысл, между тем как смысл, появившись однажды на свет, умереть уже не может»¹⁵.

Для Розанова — едва ли не единственного в русской литературе — сверхзадача постановки, понимания подобных вопросов была ясна и непреложна: «Преодолеть *эту* тьму, помочь *этому* свету — вот все, что может человек в своем странствии и что он должен делать, чтобы успокоить свою встревоженную совесть, так отягощенную, так больную, не способную более выносить свои страдания. Ясное познание того, откуда этот свет и откуда тьма, может более всего укрепить его надежду, что не вечно же суждено ему оставаться ареною борьбы их»¹⁶.

Вероятно, в этом умозаключении Розанова, завершающем его опыт критического комментария «Легенды о Великом Инквизиторе», исток замысла эссе И. Ильина «О тьме и просветлении» — своеобразного триптиха о «тьме» Бунина, Ремизова, Шмелева и обретенном ими «свете», но это уже тема другого исследования.

¹ Цит. по: Вопросы философии. 1995. № 5. С. 128.

² Брюсов В. Я. О литературе и искусстве. СПб., 2003. С. 85.

³ Там же. С. 87.

⁴ Розанов В. В. Мимолетное. М., 2001. С. 292.

⁵ Вяч. Иванов. Эссе, статьи, переводы. Брюссель, 1985. С. 21.

⁶ Там же. С. 7.

⁷ Там же. С. 25.

⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. С. 226.

⁹ Розанов В. В. Мысли о литературе. СПб., 2003. С. 82.

¹⁰ Там же. С. 105.

¹¹ Иванов Вяч. Указ. соч. С. 25.

¹² Там же. С. 26.

¹³ Там же. С. 37.

¹⁴ Анненский И. Избранное. М., 1987. С. 425.

¹⁵ Баткин Л. М. Культура всегда накануне себя // Красная книга культуры. М., 1989. С. 130.

¹⁶ Розанов В. В. Указ. соч. С. 113.

Е. В. Иванова (Москва)

«Во мне происходит разложение литературы»

У Розанова были сложные отношения с литературой, и это накладывает отпечаток на отношения литературоведов к его наследию. До него русская литература потратила почти столетие, чтобы возвести себя на пьедестал, поставить в центр культурной и общественной жизни, и воспитать читателей в убеждении, что «на зеркало неча пенять, коли рожа крива». Розанов едва ли не первый задумался о том, что и как, собственно, отражает это зеркало, причем задумался в тот момент, когда мысль об изначальной кривизне рожи стала для всех как бы аксиомой. И здесь весьма любопытны его постоянные наскоки на романы Федора Сологуба, которые многим современникам казались одним из таких зеркал.

В русской литературе Серебряного века трудно найти двух других таких же писателей-близнецов со столь схожими судьбами и даже изначальными творческими устремлениями, как Розанов и Сологуб, хотя ни тот, ни другой сходства этого не признавали. За плечами обоих было «трудное детство» в провинции, бедность, мать, которая одна растила детей, кстати, отношения с матерью и того и другого содержат богатейший материал для фрейдиста. После смерти матери Розанова опекал старший брат, Сологуба — сестра. Много общего претерпели они и за время учительствования в провинции, немало претерпели от обоих и ученики, во всяком случае, смиренно колени перед их именами, похоже, никто не преклонял. Переезд в столицу и начало литературной деятельности заставили их возвращаться в одной и той же литературной среде.

Однако и перебравшись в Петербург, посещая одни и те же литературные салоны, печатаясь в одних и тех же журналах, они, как это будет ясно из дальнейшего, почти ничего не знали друг о друге, словно не были знакомы. Более того: у них был один и тот же день приема гостей, поэтому литераторы их круга делились на тех, кто посещал воскресенья у Розанова, и тех, кто предпочитал проводить их у Сологуба.

Параллельными путями, не пересекаясь, развивались их духовные устремления, хотя и здесь были общие точки соприкосновения — проблема пола, культ мечты; вот разве что семейный вопрос и дети волновали Сологуба совсем в другом аспекте. Была еще одна тема, менее бросающаяся в глаза, но близкая обоим, — жизнь русской провинции, вокруг нее и развернулась между ними полемика, в ходе которой как нигде раскрывается совершенно особый взгляд Розанова на литературу.

Прежде чем стать писателем, Федор Сологуб долгое время преподавал в провинциальных гимназиях в Крестцах Новгородской губернии (1882–1885), в Великих Луках (1885–1889) и в Вытегре (1889–1892). Сходный опыт был и за плечами Розанова, после окончания университета учительствовавшего в Брянске (1882–1886). Ельце (1886–1891) и в городе Белом Смоленской губернии (1891–1893).

Сологуб скрупулезно собирал мелочи и подробности провинциальной жизни, он вел дневники, коллекционировал газетные вырезки, жизнью покинутых городов он

продолжал интересоваться и, переехав в Петербург, просил своих бывших коллег подробно описывать все факты, относящиеся к местной жизни, не скрывая, что он намерен использовать их в своем творчестве. Исследователи выявили целый ряд эпизодов, сведения о которых в виде газетных ли вырезок, в виде ли дневниковых записей сохранились в его архиве и затем были использованы в его творчестве¹.

Поэтому романы Сологуба всегда фактографически точны в описании подробностей провинциального быта, общественной среды. Например, в романе «Тяжелые сны» содержится целый ряд реальных фактов, относящихся к эпохе преподавания Сологуба в провинции: «В рукописи романа имеется план города Крестцы, а отображенные в нем события большей частью не выдуманы, а пережиты автором. Реальное основание имели: история, связанная с проектом общества взаимопомощи и устройством типографии в Вытегре; конфликт, произошедшие у Сологуба в Крестцах с бывшим сокурсником Григорьевым (послужил основой для сюжета с учителем Молиным); скандал с почетным попечителем крестецкого училища Розенбергом (прототип Мотовилова)»².

Попадая на страницы романа, эти события преломлялись, разумеется, под совершенно особым, сологубовским углом зрения, но, тем не менее, достоверности использованных фактов это не отменяло. То же касается и героев романа «Тяжелые сны»: несмотря на то, что жизнь главного героя романа, провинциального учителя Василия Логина, напоминает полусон-полубред, протекает словно «прочная томительная иллюзия томительно-неподвижного сновидения»³, некоторые его черты и психологический облик сближали его с автором, что отмечали уже первые его читатели. Сознательно Сологуб не стремился сделать Логина своим alter ego, в письме к издательнице журнала «Северный Вестник» Л. Я. Гуревич от 15 ноября 1895 г. он даже протестовал против такого сближения: «Ведь это же не роман из моей жизни, чтобы нельзя было изменять: вопреки мнению, разделяемому, может быть, и почтенною редакциею Вашею, я не списывал Логина с себя и не взвалил на него своих пороков»⁴. Тем не менее, в этом качестве героя Сологуба воспринимала не только Гуревич.

Но, может быть, еще больше оснований воспринять Логина как своего двойника было у Розанова. Его положение среди провинциальных учителей очень напоминало ситуацию, в которой находился Логин, он также был одинок среди них, не разделяя общих интересов. В провинции Розанов написал и издал на свой счет философский труд «О понимании», где пытался разработать основы нового мировоззрения, обнимающего собой, как вспоминал он позднее, «ангелов и торговлю». Логин у Сологуба также выступал проповедником новых идей, на страницах романа он постоянно рассуждал о «поисках правды», о «высших запросах», в его уста автор вложил такие слова: «Мы живем не так, как надо, мы растеряли старые рецепты жизни и не нашли новых»⁵. Розанову приходилось испытать на себе дикость провинциальных нравов, в письме к Н. Н. Страхову 1891 г. Розанов описывал, как получил пощечину от подвыпившего отца одного из своих учеников только потому, что поставил низкий балл сыну⁶.

Большое место в жизни Логина занимал вымысел, мечта, которая заменяла ему скучную повседневную жизнь. «Лежал на кушетке, мечтал. Мечты складывались знойные, заманчивые, мучительно-порочные»⁷ и т. д. О месте, которое занимала в его жизни мечта, неоднократно писал Розанов, признаваясь, что с детства она служила ему убежищем от грубой реальности. Одну из своих статей он озаглавил «Мечты в щелку», в ней он писал о себе почти словами романа Сологуба: «... Столькими

годами мечты, воображения, соображений, гипотез, догадок, а главное — гнева, нежности, этой пустыни одиночества и свободы, какую сумел же я отвоевать у действительности, мелкой, хрупкой, серой, грязной, — и объясняется, что прямо после университета я сел за огромную книгу “О понимании”, без подготовки, без справок, без “литературы предмета”, — и опять же плыл в ней легко и счастливо»⁸.

Казалось бы, как никто Розанов должен был узнать себя в герое Сологуба, или, по меньшей мере, обидеться на него, как некогда Макар Девушкин обиделся на Гоголя за Акакия Акакиевича. Но Розанов писал о романе Сологуба так, словно в его опыте учительствования в провинции не было и тени сходства с тем, что изображено в романе, более того, решительнее, чем кто-либо из критиков, он отказывал роману «Тяжелые сны» именно в достоверности, в праве считать себя картиной провинциальных нравов. Отзыв Розанова о романе «Тяжелые сны» не опубликован, но он сохранился в архиве. «Проза его, — писал Розанов о Сологубе, — это сплошь “тяжелые сны”, что-то на границе возможной и невозможной действительности — небрежные очерки быта, житейских портретов, рисуемых с презрением к сюжету, с слабым интересом к житейскому положению выведенных фигур, к судьбе их...»⁹.

В отзыве Розанова не чувствовалось, что он задет романом Сологуба, если он и апеллировал к собственному опыту жизни в провинции, то лишь для того, чтобы подчеркнуть недостоверность романа. При этом Розанов не оспаривал право писателя на вымысел, его протест относился к тем, кто видел в романе зеркало, отражающее дикие провинциальный нравы и в этой части его спор с романом отчасти повторял спор Достоевского с Гоголем: «Тяжелый как «сон», язык автора совершенно затушевывает грань между действительностью и видением, между призраком и реальным, и читатель испуган, чувствуя, что здесь кончилась литература и началось какое-то подлинное колдовство, для коего действительно дан фундамент, показаны его реальные основания»¹⁰.

Еще более ярко отношение Розанова к творчеству Сологуба проявилось в рецензии на роман «Мелкий бес» (1904), на который он откликнулся спустя почти шесть лет после выхода романа в статье «Бедные провинциалы» (1910). К этому времени общим местом стало использование романа и его главного героя как наиболее точную метафору всей русской жизни. Приведем лишь наиболее характерные примеры подобного подхода. «Царит “передоновщина,” — писал Е. Аничков. — Она властвует и по сей час. Обернитесь, и вы нащупаете ее в самом современном, на ваших глазах складывающемся озверении, которым кровавится Русь, поднявшая голову и услышавшая призывные голоса»¹¹. Сам Передонов стал собирательным образом, критик Вл. Кранихфельд назвал его «родным сыном российской государственности, безропотно подчинившимся всем ее внушениям»¹².

Но при поверхностном взгляде Передонова еще с большим основанием можно было бы назвать родным братом Розанова — гимназического учителя, каким предстает он в воспоминаниях его учеников. Вот как запомнился облик Розанова М. М. Пришвину: «Этот рыжий человек с красным лицом, с гнилыми черными зубами сидит на кафедре и, ровно дрожа ногой, колышет подмостки и саму кафедру. Он явно больной видом своим, несправедливый, возбуждает в учениках младших классов отвращение <...> Тот же самый Розанов изгнал меня за мальчишескую дерзость из 4 класса, оставляет в душе моей след, который изгладился только после того, как много лет спустя я нашел себе удовлетворение в путешествиях и занялся литературой»¹³. Можно процитировать воспоминания еще одного ученика Розанова по прогимназии в городе Белом — В. В. Обольянинова: «Обычно он заставлял

читать новый урок кого-либо из учеников по учебнику Янчина “от сих и до сих” без каких-либо дополнений и разъяснений, а при спросе гонял по всему пройденному курсу, выискивая, чего не знает ученик <...> Когда ученик отвечал, стоя перед картой, Василий Васильевич подходил к нему вплотную, обнимал его за шею и брал за мочку его ухо, и пока тот отвечал, все время крутил ее, а когда ученик ошибался, то больно дергал... и т. д.»¹⁴ Если верить этим воспоминаниям, то кое в чем Розанов Передонова даже превосходил.

В автобиографических записях Розанов и сам отмечал в себе эти передоновские черты. Как вспоминал он про Елец, после того как Аполинария Сулова сбежала от него с молодым любовником, он погибал «в какой-то жалкой уездной пыли», что «весь задеревенел в своей злобе и оставленности» и что «ходил в резиновых глубоких калошах в июне месяце и вообще был “чучело”»¹⁵.

В период его учительствования в Ельце в его жизни были ситуации, которые, казалось бы, просились на страницы романа «Мелкий бес». Как вспоминал один из его коллег по преподаванию в Елецкой гимназии, Розанов «был одиноким, поселился у одной старой вдовы, <...>, никому не делал визитов, в учительской больше молчал, наблюдал и посмеивался; на учительские вечеринки не ходил».

Однако очень скоро коллеги заинтересовались им. «Инспектор И. И. Пенкин <...> тоже переехавший из Брянска, втихомолку сообщил некоторым из учителей, что Розанов написал в Брянске целую книгу и даже напечатал ее на свой счет, на свое учительское жалованье. Это известие всех заинтриговало: стали расспрашивать Пенкина. Но оказалось, что он не читал самой книги, что это какая-то философия и что книга называется “О понимании”. Все это ставило слушателей в тупик. Чудак человек! Ухлопал все свое годовое жалованье на печатание книги! На какие-то деньги он жил в тот год. Как печатал книгу? И как можно сочинить целую книгу о понимании? Что такое это “понимание”? <...> О самом содержании книги с автором никто не заводил речи; но в отсутствие Розанова в учительской и на учительских вечеринках росло и плодилось всякого рода злословие. И в особенное недоумение приводило учителей то обстоятельство, что в книге не было цитат и ссылок на философическую литературу. Кое-кто пробовал читать книгу, но у учителей не хватало терпения только на бесполезное перелистывание толстой книги. Толковали, что автор, должно быть, списал эти сотни страниц из каких-нибудь книг, но не знали — из каких. Исподтишка разведывали у него, не знает ли он иностранных языков, в предположении, что, может быть, он “стащил” эти сотни страниц у какого-нибудь иностранного философа. Но оказалось, что Розанов знает языки лишь настолько, насколько знали гимназисты старших классов <...> Нарастала постепенно злоба. Автора в насмешку стали звать “философом” и “понимающим”. Классик-картежник М. В. Десницкий в учительской то и дело насмешливо провозглашал по адресу Розанова: “Нашелся понимающий среди ничего не понимающих”. Всяческое заочное злословие не прекращалось и тогда, когда Розанов стал наконец бывать у некоторых учителей на именинах и вечеринках. Раз он попал даже на холостую попойку у учителя женской гимназии Желудкова. Здесь слово за слово разгорелся спор между Розановым и Десницким, который “на все корки” честил философию и философов, крича с азартом: “И мы тоже кое-что понимаем!” В разгаре спора Десницкий схватил с полки книгу “О понимании”, преподнесенную Розановым Желудкову, расстегнул брюки и обмочил ее при общем хохоте всех присутствующих: “А ваше понимание. Василий Васильевич, вот чего стоит”»¹⁶.

И вот, имея за своими плечами такой опыт жизни в провинции, Розанов не только не согласился с достоверностью романа как картины нравов русской провинции, но, напротив, обвинил Сологуба в полном незнании и непонимании этой жизни. Даже не потрудившись навести биографические справки о нем, Розанов в запальчивости писал: «При полном знании — через газеты, через журналы — что Ф. К. Тетерников (Соллогуб¹⁷) все время, по окончании курса учения, служил сперва преподавателем, а затем инспектором Андреевского городского училища, что на Васильевском острове, в Петербурге; и если *и видал провинцию, то только в детстве*, когда едва ли мог подглядеть всю ее “подноготную” и вообще ее “задний двор”...»¹⁸. И так, на основании романа «Мелкий бес» Розанов вообще отказывал Сологубу в каком-либо знакомстве с жизнью провинции.

Собственно в рецензии на роман «Мелкий бес» Розанов спорил не с Сологубом как писателем, а с теми, кто считал, что картины романа имеют нечто общее с реальностью. Розанов в своем отзыве пытался объяснить суть сологубовского отношения к реальности: «...Соллогуб есть субъективнейший писатель, — иллюзионист в хорошую сторону, или в дурную сторону — но именно иллюзионист, мечтатель, и притом один из самых фантастических на Руси. И, наконец, просто, что “изображать действительность” ему и в голову не приходило, — что это “не его дело”, “не его тема”, не “его интерес”... Все это очевидно решительно для всякого, — и было *очевидно еще лет 15 назад*, когда он издал первый крошечный сборничек своих стихов, действительно прелестных по классическому завершению формы, — и конечно в то время никем не замеченных <...> Но когда Соллогуб писал эти прелестные вещи, — никто решительно не хотел заплатить за книжку и 50 коп., а “критики” глубокомысленно промолчали и “замолчали” поэта. Но вот тот же Соллогуб написал, как Ардальон Ардальонович Передонов обдирает в комнате своей обои и плюет на стену, затем... обрил кота и обмазал его вареньем... И вся Русь ахнула: “Ах, вот великолепиие! Обмазал кота вареньем... Этим они *в провинции* занимаются... *наши читатели!* Для кого же мы пишем... Как *грустно!*”»¹⁹

В своих статьях о Сологубе он отрицал не его творчество, а эту приписываемую литературе способность служить зеркалом реальной жизни, даже подменять собой реальность. На это самозванство литературы Розанов нападал с завидной регулярностью, этому посвящены по существу все его статьи и высказывания о разночинцах, М. Горьком, Л. Н. Андрееве, А. В. Амфитеатрове и других менее значительных современниках.

Возмнив себя зеркалом, литература, по мысли Розанова, и стала орудием разрушения реальной жизни. С определенного момента мысль о губительной роли русской литературы стала своего рода навязчивой идеей, почти все его статьи о современной литературе посвящены фактически одной теме: разоблачению той клеветы на реальность, в которую превратилась литература, начиная с шестидесятых годов. Здесь достаточно перечислить заголовки некоторых из них: «Литературные симулянты», «Погребатели России» (обе — 1909), уже упоминавшаяся статья «Бедные провинциалы...» (1910), «Не верьте беллетристам...» (1911), «Трагедия механического творчества» (1912), «М. Горький и о чем у него “есть сомнения”, а в чем он “глубоко убежден”» (1916), не говоря о статьях, специально посвященных профессиональным изобразителям кошмаров русской жизни, вроде того же Горького со товарищи из «Знания», Леонида Андреева, и др.

По Розанову, литература давно стала королевством кривых зеркал, борьба с литературоцентризмом русской культуры в предреволюционные годы стала посто-

янной темой. В итоге, правда, он констатировал полную победу, одержанную литературой над жизнью, октябрьский переворот он считал прямым следствием этой победы. «Собственно, никакого нет сомнения, что Россию убила литература, — писал он на страницах “Апокалипсиса нашего времени”. — Из слагающих “разложителей” России ни одного нет не литературного происхождения»²⁰. Эта мысль более подробно развита в не опубликованной при жизни статье «С вершины тысячелетней пирамиды» (1918), где она прослежена во всем ходе развития русской литературы. Розанов первый почувствовал не столько «героический характер русской литературы», в свое время воспетый С. А. Венгеровым, сколько угрозу, которую таила в себе эта «великая иллюзия» для реальной жизни. Поэтому Розанов первый и едва ли не единственный из русских писателей всю полноту ответственности за октябрь 1917, за «рухнувшее царство» возложил на литературу.

«...Иногда кажется, что во мне происходит разложение литературы, самого *существования ее*, — писал он во втором коробе “Опавших листьев”. — И это есть мое мировое “emploi”²¹». Частью этого emploi была его борьба с представлением о литературе как зеркале жизни.

¹ См. об этом: Улановская Б. Ю. О прототипах романа Ф. Сологуба «Мелкий бес» // Русская литература. 1969. № 3; Удонова З. В. Из истории символистской прозы (о романе Ф. Сологуба «Тяжелые сны») // Русская литература XX века (Дюоктябрьский период). Тула. 1975. Сб. 7; Соболев А. Из комментариев к «Мелкому бесу»: «Пушкинский» урок Передонова // Русская литература. 1992. № 1. С. 157–160; Соболев А. Реальный источник в символистской прозе: механизм преобразования (Рассказ Федора Сологуба «Баранчик») // Тыняновский сборник. Пятые тыняновские чтения. Рига; Москва, 1994; Федор Сологуб в Вытегре (Записки В. П. Абрамовой-Калицкой) // Неизданный Федор Сологуб. М., 1997; Павлова М. М. Творческая история романа «Мелкий бес» // Сологуб Ф. Мелкий бес. СПб., 2004.

² Павлова М. М. Творческая история романа «Мелкий бес». С. 671.

³ Сологуб Ф. Тяжелые сны. Роман. Рассказы. Л., 1990. С. 57.

⁴ Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома за 1972 год. Л., 1974. С. 120.

⁵ Сологуб Ф. Тяжелые сны. С. 95.

⁶ Розанов В. В. Письма к Н. Н. Страхову (1891) // Российский литературоведческий журнал. 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 157–158.

⁷ Сологуб Ф. Тяжелые сны. С. 53.

⁸ Розанов В. В. Мечта в шелку // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 656.

⁹ ОР РГБ. Ф. 369. Карг. 58. Ед. хр. 28. Л. 3–4.

¹⁰ Там же. Л. 4.

¹¹ Аничков Е. Мелкий бес // О Федоре Сологубе. Критика. Статьи и заметки. СПб., 1911. С. 219.

¹² Кранихфельд В. Литературные отклики // Современный Мир. 1907. № 5. С. 129.

¹³ Цит. по: М. М. Пришвин. О В. В. Розанове // Контекст–90. М., 1990. С. 169–170.

¹⁴ В. В. Розанов. Pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 246–247.

¹⁵ Цит. по: Фатеев В. Учитель из Ельца // Гонец. 1992. № 3. С. 38.

¹⁶ Павел Первов. Философ в провинции (Из литературно-педагогических воспоминаний) // Там же. С. 42.

¹⁷ Так Розанов писал фамилию Ф. Сологуба.

¹⁸ Розанов В. В. Бедные провинциалы... // Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 444.

¹⁹ Там же. С. 444–445.

²⁰ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 625.

²¹ Роль (франц.).

Ф. Т. Ахунзянова (Кострома)

Розановская «листва» в религиозном контексте

Программное для Розанова произведение «Уединенное» — первая книга «опавших листьев» — вышла в свет в начале марта 1912 г. Рецензии на нее появились почти сразу же после выхода книги. Даже на фоне литературных экспериментов начала XX в. «Уединенное» поражает современников прежде всего формой. Это своеобразный коллаж, мозаика, объединенное вполне в духе Серебряного века названием-метафорой. Далее, до конца жизни, Розанов будет активно использовать найденную форму во всех значительных художественных произведениях — «Смертном» (1913), «Сахарне» (1913), «Мимолетном» (1914; 1915), «Последних листьях» (1916; 1917), «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918).

По мнению А. А. Бурыкина, в выстраивании формы Розанов не выходит за пределы журнально-публицистического жанра. По авторскому замыслу фрагменты укладываются в разрозненные отрывки из газетно-журнального дискурса, то есть в отрывки каких-то нескольких номеров бульварных газет и литературных журналов средней руки, имеющих массового читателя, и, в первую очередь, воспроизводят или моделируют содержание этих отрывков. Вторая составляющая этой формы — письменные и устные отклики на прочитанное, облачаемые в форму письменной полемики, фрагментов разговоров, имеющих те же темы, что и газетно-журнальная периодика, или авторских мыслей по тому или иному поводу, которые как бы предваряют собой заметки к еще не написанным статьям, предназначенным для тех же журналов и для такого же обсуждения¹.

Однако процесс нахождения Розановым идеальной формы протекал гораздо сложнее. В связи с этим весьма показателен анализ структурно-семантической природы розановских «листьев», проведенный И. А. Едошиной, показывающий генезис данной формы от существующего на тот момент в литературе образа «листьев».

По словам исследовательницы, листья, особенно осыпающиеся, опадающие (что, в частности, будет актуализировано в «Опавших листьях» Розанова), — давний культурно-архетипический образ, обычно связываемый с итогами человеческого бытия, одиночеством, мимолетностью². Для Розанова, стремившегося к художественному сознанию, которое есть воплощение «быстротекущей минуты», необходимо было найти такую же «быстротекущую» форму, а символический образ «листьев» как раз мог решить эту задачу.

Все «Уединенное» состоит примерно из ста восьмидесяти записей, и религиозная тема занимает в них отнюдь не главное место. Так, если философско-жизненным наблюдениям посвящено порядка шестидесяти высказываний, литературе в целом и собственно своему творчеству — сорок два и двадцать одно соответственно, то религиозные вопросы занимают писателя только в тридцати двух фрагментах. При этом религиозные размышления, как правило, записывались во время тяжелой бо-

лезни жены писателя — Варвары Бутягиной, когда Розанов находился в паническом страхе за ее жизнь. Нетрудно заметить, что большинство строк, посвященных жене — «другу», и строк, обращенных к Богу, расположены рядом, буквально друг за другом. Настроение этих фрагментов одно — отчаяние.

Первоначальные записи еще отмечены определенным атеистическим настроем, но такого рода, когда истинное религиозное чувство заглушается витающими в воздухе «тенденциями». Именно поэтому писателем горячо приветствуются языческие мотивы: «Вотяки награждают низших церковнослужителей, а отчасти и со страхом им платят за то, что они уступают один день в году их “старинке”... В “клетки” православные сидят как бы “в плену”, в узилище, в тюрьме, даже (по-ихнему) “в аду”, покуда их старый “бог” (а по-нашему “чорт”) выходит из христианского “узилища”, чтобы попраздновать со своим народцем, с былыми своими “поклонниками”. Замечательный обычай...»³.

Или же обсуждается сущность религиозных таинств в свете иудаизма в сопоставлении с православием: «Ведь наши все “таинства” суть открытые, совершаемые при дневном свете, при народе: и явно, что *древние* “таинства”... на самом деле ничего общего с ними, кроме *имени* и *псевдо-имени* (курсив Розанова. — Ф. А.), не имеют» (С. 94). О святом, по Розанову, не говорят и его не называют вслух, истинное святое не нуждается в имени, «это просто *есть*, и об этом все *знают*» (С. 93).

Розанов вписывает собственное Я в контекст религиозных раздумий: «я сам призвал Бога» (С. 140); «Правда выше солнца, выше неба, выше бога» (С. 148); «частная жизнь выше всего. <...> ...это — *общее* религии... Все религии пройдут, а это останется: просто сидеть на стуле и смотреть вдаль» (С. 157). Даже из эпизодов явствует, что Бог — не «ключевой» предмет рефлексии писателя, гораздо более его волнует религия в ее земном воплощении — в Церкви. Например, говоря о семье как «самой аристократической форме жизни» (одновременно актуализируя при этом свою главную тему — тему пола и брака), Розанов осуждает Церковь, упрекая ее в том, что она лишает людей права на семейную жизнь («“запрещения”, “эпитимьи”⁴, “степени родства” — 7-ая вода на киселе») (С. 186).

Для большей степени убедительности своих мыслей автор пользуется скрытыми цитатами из Евангелия, отсылкой к нему служат выражения «та книга»; «Не ту женщину имеешь женою себе» (Ср.: «...Не должно тебе иметь жену брата твоего» (Мк. 6, 18)); образы Моисея и Ездры (священника) (С. 186). Цитаты условно соответствуют цитируемому тексту, а потому, в отличие от дословных цитат, создают ассоциативную, в какой-то мере иконическую связь между собой. Учитывая культурную традицию Серебряного века, а именно повышенный интерес к религии и к библейским текстам в частности, возможно предположить, что Розанов целенаправленно использует подобный прием, понимая, что в данных обстоятельствах его текст будет не просто понят, но понят адекватно.

Совсем другими по настроению являются те страницы, где Розанов ведет речь о своем Я, где есть прямое повествование о «своем Боге» и личное обращение к Нему. Именно в этих строках отчетливо проступает определение Розановым Бога: аллегория живой природы, святой природы. Розановский Бог — это менее всего элемент мировой символики, но, вместе с тем, потенция к утверждению цельности духа и плоти, природное начало в жизни.

«В конце концов Бог — моя жизнь, — пишет он в 1911 г. — Я только живу для Него, через Него. Вне Бога — меня нет. Что такое Бог для меня?.. Боюсь ли я Его? Нисколько. Что Он накажет? Нет. Что Он даст будущую жизнь? Нет. Что Он

меня питает? Нет. Что через Него существую, создан? Нет. Так что же Он такое для меня? Моя вечная грусть и радость. Особенная, ни к чему не относящаяся. Так ни есть ли Бог “мое настроение”? Я люблю того, кто заставляет меня грустить и радоваться, кто со мной говорит; меня упрекает, меня утешает. Это — Кто-то. Это — Лицо. Бог для меня всегда “он”. Или “ты” — всегда близок. Мой Бог — особенный. Это только мой Бог; и еще ничей. Если еще “чей-нибудь” — то этого я не знаю и не интересуюсь. “Мой Бог” — бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку или даже две воронки. От моего “общественного я” идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой — другая воронка; уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. “Там — Бог”. Так что Бог:

1) и моя интимность,

2) и бесконечность, в коей самый мир — часть» (С. 128–129).

В данном фрагменте Розанов вполне внятно выражает свое отношение к Богу. Во-первых, он не принимает Бога христианского, это очевидно из отрицания тех характеристик, которыми Он, в представлении духовенства, обладает. По Розанову, Его не надо бояться, Он никогда не накажет, хотя и не даст «будущую жизнь», наконец, Он «не питает». Во-вторых, Бог не явлен писателю, Он — Кто-то, «всегда “он”». Кто-то и «он» актуализируют потенциальность Божественного образа, нереализованность Его в действительности. Эта идея становится настолько близка Розанову, что он возвращается к ней практически во всех своих произведениях.

Потенциальность, считает Розанов — это черта, связывающая русских с евреями постольку, поскольку еврейский народ сам творит свою жизнь, свою религию под негласным присмотром Бога, который только показывает знамения своего присутствия, своего попечения об избранном народе. Евреи не знают ни облика Божьего, ни его имени, ни его сущности, они знают только то, что он есть и вся жизнь их — это движение к нему. Определенная, обогащенная веками, «жизнетворческая» психология израильского народа, по мнению Розанова, потенциальна, т. е. она лишь допускает возможность, лишь предполагает неявленное.

В русском, исконно-народном православии также нет конкретных образов и имен, оно по своей сути «пантеизировано» по сравнению с ортодоксальным богословием — по Розанову, в нем больше быта, природы, космоса. Ортодоксальное христианство признает Христа земным воплощением, одной ипостасью Святой Троицы: Бога-Отца (Творца), Бога-Сына (Иисуса Христа) и Духа Святого. В облике Иисуса Христа Бог воплощается как зримый, явленный, что лишает Его, а соответственно, и связанный с Ним Новый Завет потенциальности, весь религиозный настрой Нового Завета — в актуальности. Потенциальность — это «исполнение надежд», ожидаемое явление образа Божьего. В актуальности неведомый Бог становится Богом Ведомым; Сын Божий, Иисус Христос, является во плоти как Сын Человеческий.

Именно поэтому Розанов не принимает Христа-Сына Божьего как Бога. Его Бог — «особенный», «ничей», Он внутри автора и может быть разным как «настроение», которое очень быстро меняется. Строчная буква в «он», в то время как догматически принята прописная, подчеркивает всю интимность, с которой Розанов относится к Богу, практически уравнивая Его со своей душой.

В-третьих, писатель сам не может в достаточной степени определить, что есть для него Бог и какую роль Он играет в его жизни. Розанов перечисляет, от чего бы

он мог отказаться: «от даров, от литературы, от будущности своего “я”, от славы или известности», однако он затрудняется в мысли о счастье или благополучии. Следующее утверждение о том, что от Бога «я никогда не мог бы отказаться», приводит к выводу, что, возможно, понятия «счастье», «благополучие» и «Бог» если не тождественны, то, по крайней мере, равноценны для Розанова.

Значимой является структура фрагмента, который в соответствии со своей ключевой идеей выстроен как воронка. Начало — «Мне и одному хорошо, и со всеми... Но когда я один — я полный» — подчеркивает авторское «я» в предельно зауженном варианте «мне» и «одному» на предельно обобщенном фоне «всех». Следующая строфа предполагает расширение смысла: «Одному лучше — потому что, когда один, — я с Богом» и толкование данного тезиса. Затем Бог становится «жизнью», то есть смысловое пространство еще более расширяется. В конце концов, Розанов акцентирует бесконечность как своей индивидуальности, так и своего Бога. При этом узкий край воронки мыслится писателем через «общественное “я”», а расширяется воронка лично от автора к Богу, что также весьма показательно и означает, вероятно, что наиболее полным в своей бесконечности может быть только индивидуальный Бог индивидуального человека.

Страх потерять свою жену придает розановским строкам о Боге и вовсе противоположный смысл, как, например:

*«Тихие темные ночи...
Испуг преступленья...
Тоска одиночества...
Слезы отчаянья, страха и пота труда.
Вот ты, религия...
Помощь согбенному...
Помощь усталому...
Вера больного...
Вот твои корни, религия...
Вечные, чудные корни...*

(за корректурой фельетона)» (С. 261).

«Тихие темные ночи» напрямую отсылают читателя к тем фрагментам, которые посвящены «другу», поскольку они, как правило, датируются в ремарке «глубокой ночью». Пребывая в «отчаянии» и «страхе», Розанов, тем не менее, не забывает, что вся семья живет его трудом, о чем он писал еще раньше: «У меня за стол садится 10 человек, — с прислугой. И все кормятся моим трудом» (С. 13). В такой тяжелой обстановке писатель призывает на помощь религию, которая способна помочь каждому его состоянию: и выпрямить «согбенного» от «испуга» и «тоски одиночества», и снять усталость от ночного труда, и придать веры «больному». Кто при этом больной — умалчивается, но, зная, что Варвара Бутягина была исключительно религиозной женщиной и вряд ли ей нужно было призывать дополнительную веру, остается предположить, что автор имеет в виду сам себя. Именно он был болен все это время, не видя и не зная религии и утверждаемой ею реальности чуда («чудные корни»), которое бытийствует как предание.

Но и в покаянных строках Розанов может не только изложить свою основную мысль, но и расширить ее до глобальных масштабов. Например, фрагмент, где автор пишет:

«Знаете ли вы, что религия есть самое важное, самое первое, самое нужное? Кто этого не знает, с тем не для чего произносить “А” споров, разговоров.

Мимо такого нужно просто *пройти*. Обойти его *молчанием*.

Но кто это знает? Многие ли? Вот отчего в наше время почти не о чем и не с кем говорить» (С. 179).

Кажется, что начальное утверждение является открытием не только для самого Розанова в свете его личных обстоятельств, но и открытием эпохи вообще. Этот парадокс неудивителен, учитывая уже упоминавшийся активный процесс именно религиозных исканий в культуре Серебряного века. Следующий вывод представляется логичным: естественно, что в то время с человеком, не поглощенным религией, разговаривать было «не для чего». Здесь важен речевой оборот, употребляемый Розановым: «“не для чего” произносить “А” споров, разговоров» — реминисценция поговорки «Сказал А — говори и Б», означающей полный, содержательный разговор. В данном контексте Розановым имеется в виду бессмысленность даже начала спора или разговора на религиозные темы с человеком, видящим в религии лишь предмет рефлексии.

Не случайно такого человека надо «обойти молчанием». По всей видимости, речь идет о догмате «священного безмолвия», не получившем достаточно широкой известности среди розановедов. Исследователь Л. А. Налепин приводит воспоминание о Святителе Феофане Полтавском: «Владыка Архиепископ как-то вспоминал об одном молчаливом диспуте с известным философом-публицистом Василием Васильевичем Розановым... Философ совершенно неожиданно вдруг начал очень возбужденно и громко обличать монашество. Владыка в ответ молчал, не отвлекаясь от молитвы. Тогда Розанов продолжил свои обличения. Потом, немного подождав и не услышав возражений, призадумался. Прошлись еще немного. Спорщик продолжил, но уже медленнее и тише, заглядывая в глаза Владыке, но, так и не разгадав, какое впечатление производят его пассажи, так как Преосвященный молился, опустив глаза долу. Далее Розанов стал терять нить своих размышлений, повторяться. Владыка Феофан по-прежнему молился молча. Наконец, гость остановился, посмотрел долгим взглядом на Владыку и тихо-тихо, как бы самому себе, неожиданно сказал: А может быть, Вы и правы!»⁵.

Очевидно, что Розанов почувствовал возможности феномена молчания, когда отсутствие Слова как такового является в стилистическом и семантическом плане более значимым, чем его наличие. Поэтому и встречается в его тексте предложение о таком молчании, которое способно любому внушить изреченную Розановым мысль о религии.

Достаточно парадоксально звучит заключительная фраза, в которой писатель не только сомневается, что его размышления о религии известны, но и прямо утверждает, что «почти не о чем и не с кем» говорить. Другими словами, молчанием нужно обходить практически всех. Принимая во внимание приведенный эпизод со Святителем Феофаном Полтавским, можно предположить, что Розанов сомневается в истинной религиозности поисков своих современников, что конечный результат этих поисков — не религия, а в разной степени опасные заблуждения, и что молчание позволит донести до них главное — «религия есть самое важное, самое первое, самое нужное».

Ко времени написания «Уединенного» Розановым уже были изданы книги, посвященные собственно христианской религии («Около церковных стен», 1906; «Темный Лик», 1911). Однако в «Уединенном» наряду с другими темами очевидно

малочисленное присутствие именно религиозных мотивов. Скорее всего, объяснение следует искать в сугубо и специально личностной природе произведения, которая отражает только те настроения, которые волновали автора в ту или иную минуту. А в период написания «Уединенного» в жизни Розанова доминируют поиски художественной формы, литературные исследования, болезнь жены. Тем не менее, писатель четко определяет для себя суть Бога — «мой Бог», не упоминая при этом (что важно! — Ф. А.), а значит косвенным образом не принимая, Сына Божьего — Иисуса Христа.

-
- ¹ Бурькин А. А. Прозаические миниатюры В. В. Розанова: доминирование содержания над формой или доминирование формы над содержанием? // Энтелехия. 2005. № 11. С. 53.
 - ² Едошина И. А. Структурно-семантическая природа розановских «листьев» // Энтелехия. 2005. № 11. С. 47.
 - ³ Розанов В. В. Уединенное (Полное собрание «опавших листьев»). М., 2002. С. 26. Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках.
 - ⁴ Показательно, что Розанов намеренно искажает правильную форму слова «эпитимья» — церковное наказание (Ср.: «эпитимьи»), вероятно, с целью усиления негативного смысла при употреблении данного слова в контексте фрагмента.
 - ⁵ Налепин А. Л. Василий Васильевич Розанов как несостоявшийся ересиарх (К истории дела о предании автора брошюры «русская Церковь» церковному отлучению (анафеме)) // Энтелехия. 2003. № 7. С. 24–25.

Л. А. Колобаева (Москва)

Критерии органичности и сложности в критике Розанова

Критика Розанова поражает не только необыкновенной гибкостью и свободой мысли, но и подвижностью самих его критериев и их множественностью. Сама природа критерия, его понятия как эталона измерения, предполагает немногочисленность критериев, противится их множественности. Но Розанову близко то свойство сознания, можно сказать, — *художественного* сознания, которое он находит у великого русского поэта, определяя его так: «нет осязаемо постоянной меры всем вещам»¹ (статья «А. С. Пушкин», 1899).

Отсутствие «постоянства», постоянной меры вещей у Розанова восполняется *многогранностью* оценочных ориентиров, как бы взаимодополняющих друг друга, и гибкостью их применения. Стоит только назвать основные розановские критерии, чтобы, хотя бы отчасти, это представить. Это критерий *всемирности* художественного смысла произведения; истории в «зеркале *вечности*»; присутствия в произведении новой, исключительно автору принадлежащей мысли; требование видения писателем «наибольшего числа предметов и с наибольшего числа точек зрения», *множественности* углов зрения, преломляющей в себе «вместимость души» художника и возможную «полноту бытия»; критерий *сложности* как «меры человеческой души» автора и героев произведения; *органичности*, «*полно-природности*»; *искренности* художника и т. д.

Диапазон критериев розановской литературной критики весьма обширен — от предельно субъективных, как ожидание искренности или способности восхищаться, дара восхищения, — к объективным, максимально широким, универсальным («зеркало вечности», всемирность содержания, «полнота бытия», «большая концепция жизни», «красота жизни» и др.).

Центр усилий Розанова-критика — в разгадке *личности*, «души» поэта. В его статьях о писателях XIX в. обращают на себя внимание рискованные суждения не только о масштабах «таланта», художественности, «мастерства» писателя, но и о мере «человеческой души». Эти измерения — художнического таланта и человеческого существа писателя, — по Розанову, чаще всего не совпадают между собой, трудно обнаруживаются, но сопоставление писателей по этим параметрам критик ведет настойчиво и последовательно — ради выяснения подлинного величия художника. Так, с точки зрения критика, «сила слова, красота его» у Толстого уступает его великим предшественникам — А. С. Пушкину, М. Ю. Лермонтову и Н. В. Гоголю². Розанов развертывает здесь сопоставление Толстого с Гоголем. По его словам, «Мертвые души», по сравнению с «Войной и миром», «выше как *литературное произведение*», но в «Войне и мире» «есть что-то неизмеримо более *дорогое, милое, ценное, прекрасное* <...>

Мастерства *меньше*, а произведение *дороже* — вот вывод.

Происходит это оттого, что *талант* Гоголя был неизмеримо выше, чем у Толстого, но *душа* его несравненно была мельче, уже, площе, неинтереснее и (пожалуй, главное) неблагороднее, чем у Толстого. Все — “мертвые души”, обернувшийся “реvisorом” прощелыга, картежные шулера (“Игроки”), забавные женихи и невесты (“Женитьба”), недалекие офицеры и ремесленники, бездарные и вороватые чиновники...»³. «Горизонт до того тесен, до того узок, что задыхаешься. В сущности, везде Гоголь рисует анекдот и “приключение”, даже в “великой русской поэме” своей (“Мертвых душах”)»⁴.

Толстой же, заключал критик, — покори́л мир «содержанием» своих книг, покори́л «великим *благородством* души своей», которая «без устали работала над всем великим, что нужно человечеству, народам, нужно всякой душе человеческой, от ребенка до старца, от мужика до государя». Он «55 лет дышал в раны человечества, работал плечо о плечо с человечеством, сроднился с человечеством!»⁵.

Другими словами, Розанов особенно ценил запечатленные в художественных произведениях высоту и размах позитивных ценностных начал, которые способна была вместить в себя душа, личность художника. Чтобы оценить предпосылки к этому в творчестве того или иного писателя, Розанов пристально вглядывался в контуры судьбы, условия воспитания, атмосферу, взрастившую художника и, что хотелось бы особенно подчеркнуть, в *портрет, в лицо*, черты его *внешнего* облика, проявляя при этом ту сторону в искусстве критика, которая ныне совсем почти утеряна. «В лице — вся правда жизни», которую «мы «выслуживаем», — повторял Розанов. «Вообще, кто любит человека, не может не любить лица человеческого; “лицо” у себя под старость мы “выслуживаем”»⁶.

В его статьях содержится много великолепных словесных портретов русских писателей, которые критику служили подсказкой и опорой для его литературных и философских суждений. Вот, к примеру, портрет Толстого, как его увидел Розанов: «У Толстого — истинно прекрасное лицо, мудрое, возвышенное», «лицо чистого и благожелательного человека...»⁷ «...это грядущее и русское, и одновременно уже мировое лицо»⁸, с чертами «исторической многозначительности и устойчивости»⁹.

Роль, назначение личности в литературе, как и самой литературы в человеческой жизни, в истории человечества, Розанов ставил необычайно высоко. Гении, по мысли Розанова, *рождали, усложняли, улучшали* цивилизацию. Так, Гейне, например, «был одним из родителей, рождателей цивилизации Европы»¹⁰. Такие художники, как Толстой, Достоевский, Гейне, Шиллер, Байрон, Гёте (этот ряд имен дается в той же статье) в силу исключительной независимости своего духа и «таланта *непокорства*», «некоторой борьбы с самою цивилизацией» достигали того, что цивилизация «заново формируется сама, т. е. *вырастает, усложняется, преобразуется*»¹¹ (Курсив Розанова. — Л. К.).

Итак, художник, полагает Розанов, может стать импульсом к *усложнению* цивилизации. В этом, собственно, и состоит его назначение. В связи с этим целесообразно обратиться к проблеме *сложности* и *простоты* в художественном мире того или иного писателя, к пониманию категории «сложности» у Розанова, поскольку с этим связан один из существенных критериев критика.

Размышления Розанова о простоте и сложности в художественной литературе связаны с работами, где идет речь об отношении к искусству, об эстетике, как например, в статье «Толстой и Достоевский об искусстве» (1906). Критик разграничивает, указывает на основное различие Достоевского и Толстого именно по этой линии — по склонности Толстого к «простоте» и Достоевского — к «сложности».

Он пишет: «Читатель отметит в уме своем это постоянное стремление Достоевского, — столь противоположное у него с Толстым, — вникать в *усложнения* всякого рода, будут ли то усложнения мысли или усложнения жизни, а не бежать от усложнений, бежать к тому “простому” (любимое понятие Толстого, любимейшие им явления жизни), которое нередко есть просто элементарное, — есть только легкое, нетрудное»¹². Думаю, что здесь затронуто некое фундаментальное различие двух великих художников, один из которых — Толстой — питается известной традицией «родной русской эстетики»¹³, традицией «простоты», а другой — Достоевский — отталкивается от нее.

Эстетика «простоты» действительно необычайно авторитетна в нашей отечественной литературе, она уходит в далекое прошлое нашей культуры, к ее корням, и простирается в будущее (по отношению к моменту раздумий Розанова), в наш XX век, в литературу «советской эпохи». «Мы, русские, просты и не патетичны: и “боги” у нас, в том числе и литературные “боги”, просты, натуральны и не красноречивы. “Все прочее — риторика”, “все прочие — *идолы*, а не живые подлинные боги”. Этому нас учил еще Белинский и за ним все, все; учили западники, учили славянофилы»¹⁴. В эстетике простоты Розанов отчетливо видит ее границы и, главное, связанные с ней ложные предубеждения, весьма устойчивые в нашей литературной истории. «В нашей литературе, — замечает Розанов, — со времен действительно «простого и ясного» Пушкина и со времен Гоголя, доведшего эту «простоту» до вульгарности, установилось жесточайшее отрицание всего патетического, громкого, широкого в чувствах, возвышенного в словах»¹⁵. Розанов справедливо настаивает на ошибочности русского предубеждения по отношению к *патетическому* и *героическому*, говорит о «нашем непонимании героической литературы романских стран — Франции, Испании», о том, что «у нас никакого нет чувства к трагедиям Корнеля, Расина, к поэзии В. Гюго»¹⁶. «В этом направлении восхваления «серого», среднего, «умеренно-холодного» (по климату) действовали у нас все, решительно все, начиная от великих критиков и кончая безвестными анонимами в печати...»¹⁷.

По Розанову, во взглядах Толстого (на искусство и науку, в частности) сказывалась иногда «чрезмерная его насыщенность, сытость всяческим преизбытком, духовным более всего, но частью и материальным»¹⁸. «Одного он не знал земного, нашего, всеобщего счастья: счастья особенных постижений и особенной духовной красоты, приносимых страданием»¹⁹. Достоевскому же, из опыта всей его страдальческой жизни («страдальческой бедности, одиночества... болезни...») открывались такого рода «особенные постижения и особенная духовная красота», красота сложности высшего порядка.

Развивая эти мысли, Розанов ставит Достоевского выше Толстого: Достоевский, который «стал к культуре в *подчиненное любующееся и любящее* отношение <...> несравненно образовательнее и воспитательнее Толстого»²⁰. И дальше: вершины творчества Достоевского «достигают в *тоне своем* такого могущества, красоты, сияния, такого проникновения в мировую «суть вещей» и такого вдохновения, увлечения, веры, каких у Толстого вовсе не встречается»²¹. Это «такие» пики заоблачности, мечты, воображения, обширнейших мировых концепций, какие даже не брезжились Толстому»²².

В конечном итоге, это было связано как раз со стремлением и великой способностью Достоевского «вникать в усложнения» жизни и отказом от эстетики простоты. Последнюю Розанов считал отнюдь не универсальной эстетикой, но «местной». По поводу высказываний Толстого об искусстве критик писал: «Толстой своим отвер-

жением “искусства”, “искусственного” — насколько оно изукрашено и патетично — не сказал ничего нового в нашей литературе, а положил последний камень на это здание “родной русской эстетики”, ни мало не универсальной, глубоко местной»²³.

Влияние такого рода «родной русской эстетики» с культом «простоты», непатетичности стало определяющим и всеохватывающим позже, в советскую эпоху, когда в изображении героя превалировали не только черты «простоты» и неприметности персонажа, но форма его безусловной *обыкновенности*, нередко даже в применении к явлениям необычным и незаурядным. Известная формула «*обыкновенное чудо*» показательна в этом отношении: все сколько-нибудь необычное, редкое или исключительное — чудо! — нивелировалось, подкрашивалось под распространенное и массовое. Простота возводилась в знак некоей высшей ценности, вспомним задавшую тон советской литературе 30-х гг. формулу М. Горького — «прост, как правда», которая содержится в характеристике В. И. Ленина в пору уже полного признания его писателем.

Больше того, Горький в это время явился создателем некоей эстетики, *философии* простоты, когда *сложность* литературного героя, человеческой личности представлялась настораживающей и обманчивой. Еще в 1900-е и 1910-е гг. сложность человеческой души получала в повестях Горького весьма своеобразную трактовку. Созерцатель, философ провинциальной русской жизни Тиунов (повесть «Городок Окуров») с недоумением наблюдает «смешанность», сложность души окружающих его людей: «все в человеке есть, а все *смешано, переболтано...*»²⁴, заключая: «мещанин — *мещанин*». Это «все в человеке есть» — то, чем люди склонны любоваться, в рафинированном виде и называемое «сложностью» души человеческой, у Горького отнюдь не вызывает восхищения. В своем творчестве он чаще всего выводит такую сложность, которая возникает и функционирует как реакция *приспособления*, «пестрота» характера, способность окрашиваться в любой нужный цвет, подстать обстоятельствам. Потому она по своим корням и связывается Горьким с психологией «мещанина».

В утонченном своем выражении подобная «пестрота», сложность души представлена Горьким в «Жизни Клима Самгина», в его главном герое и оценена в конечном итоге именно так, как «социальная мимикрия», как маска. Несмотря на то что в этом романе автор широко использует художественный, образный инструментарий Достоевского (образы внутренних двойников Самгина, система пародирующих его фигур — «зеркал»), Горький — художник, как и в других случаях, проявляет себя сторонником ценностей «простоты» и той самой «местной» русской эстетики, противоположной Достоевскому, о которой писал Розанов.

Другому художнику XX в., А. М. Ремизову, принадлежит, на мой взгляд, одно очень глубокое суждение о Горьком, существенное для нашей темы сложности и простоты как критериев художественной ценности. По свидетельству Ремизова, Горький был склонен как-то сторониться, чуждаться *сложности* в искусстве и жизни, отсюда и проистекло его отталкивание от таких явлений, как Достоевский или Д. Джойс, М. Пруст²⁵.

Розанов, выдвигая в качестве критерия меру художественно освоенной писателем сложности явлений, как «меру души» автора, тем самым очерчивал, осмысливая и угадывая, разные линии в движении русской литературы не только в ее прошлом, но и в будущем.

Существенной критической мерой оценки Розанова была широко и своеобразно им понимаемая *органичность* творчества. Этот критерий вытекал из такой из-

вестной мировоззренческой посылки критика, как почвенность. В данном случае я хочу выделить лишь один аспект, с этим связанный. Это розановское понимание художнического гения. В своих статьях о литературе Розанов не раз обращается к общепринятому представлению о гении как личности с неким чрезвычайным внутренним «изломом»: «...гений есть перелом человека “куда-то”, есть «отклонение в сторону от нормальных и вечных путей человечества», — приводит Розанов привычные суждения на этот счет в статье «Загадки Гоголя»²⁶. Но его собственное понимание гениальности отличается от этого принципиально большей широтой. Особенно красноречивы в этом отношении его статьи о Пушкине, в частности, статья 1899 г. «А. С. Пушкин». Гениальность Пушкина для Розанова вне сомнений, он не раз, характеризуя поэта, оперирует категориями абсолютными («абсолютный ум» поэта, абсолютная «критическая способность», «тончайший вкус, и моральный, и эстетический», безошибочное «понимание человека и писателя»; универсальность его художественного сознания и «гениальное забвение»; «вечный гений — среди преходящих вещей»)²⁷. И вместе с тем одна из главных мыслей Розанова о Пушкине, «творце нашей оригинальности и самобытности», заключается в том, что «биография его удивительно цельна и едина: никаких чрезвычайных переломов в его развитии мы не наблюдаем». «В нем (Пушкине — Л. К.), в его судьбе, в его биографии совершилось почти явление природы: так оно естественно текло, так чуждо было преднамеренности»²⁸. Итак, Розанов указывает на гений без «чрезвычайных переломов», без резких *разрывов* в развитии: критик видит «непрерывное движение и восхождение» Пушкина²⁹.

В момент, когда эти розановские строки были написаны, на рубеже XX в., в русской литературе шумно заявляли о себе совсем иные взгляды на творческую личность, другие представления о гении. Д. Мережковский, В. Брюсов и другие поэты-символисты в своей эстетике, в поэзии, а то и в собственной жизни стремились утвердить понимание художественного гения (а подлинный поэт романтически мыслился только в этом качестве) как личности с «катастрофическими» изломами и «сверхчеловеческими» противоречиями в судьбе. И здесь не обходилось без той самой «преднамеренности» в искусстве, которой опасался Розанов.

Следуя критерию органичности в искусстве в качестве одного из высших его мерил, выдвигая нетривиальное толкование сущности гения — гения без «катастроф», чрезвычайных переломов, так сказать, «нормального», естественного, почти как «явления природы», Розанов ориентировался сам и ориентировал современную ему литературу на поиск и отстаивание в ней неких *позитивных* начал, ценностей жизни. Неслучайно, подчеркивая рискованную и звучащую как вызов поэтической современности мысль, что Пушкин — поэт «без “разочарований”», критик продолжал: «В самом деле, не уметь разочаровываться, а уметь только очаровывать — замечательная черта положительности»³⁰. В другой статье, «Загадки Гоголя», говоря о Пушкине, Розанов утверждал, что от него «расходятся лучи этой нормативности, этого спокойного и прекрасного в человечестве»³¹. Единственную аналогию этому в искусстве Европы критик находил в Рафаэле³². Полагаю, что именно в этом — в ожидании определенной «положительности» в душе, в мировосприятии художника, в искусстве — и состоит прежде всего смысл и пафос розановского критерия органичности, предъявляемого к творцам художественной литературы и не потерявшего своей актуальности до сегодняшнего дня.

В понимание органичности искусства включается у Розанова обозначенное метафорически такое качество художника, которое названо «*полно-природностью*».

Размышления о полно- и неполно-природности развиты Розановым в особенности в его статьях о В. Г. Белинском, отчасти о А. И. Герцене. Розанов очень высоко оценивал значение Белинского как «реформатора», «преобразователя» «всего общественного духа» в России³³, родоначальника поколений «идейного» русского интеллигента, наконец, как личность «великого сердца». И вместе с тем автор статей о Белинском видел в нем некий серьезный ущерб, который называл «неполноприродностью» или «без-натуральностью» («антинатуральный человек», «без-натуральный человек»)³⁴.

Что Розанов вкладывал в эти определения? Не только то, что Белинский, как и Герцен, был «великий книжник», и его связь с миром осуществлялась только через книги. В Белинском, в его личности и деятельности была, по Розанову, *неполнота бытия, неполнота причастности к его основам — дому, семье, быту, неполнота связи с национальной «почвой», «чувства русской истории»³⁵, России, —* коренным началам в понимании Розанова.

Белинский, по словам Розанова, породил особую семью русского интеллигента — «со-дружество и со-работничество двух <...> идейная связь, — и никакого решительно “дома” и “семьи”. Полуженаты <...> Какое-то полу-брачие, а не брак»³⁶ («Белинский и Достоевский», 1914). «Отсюда, — продолжает Розанов, — глубокое непонимание и всегдашнее непонимание Белинским — *быта, бытовой жизни, обыкновенной жизни, простой жизни, “нашей жизни”*»³⁷.

Из подобной неполноты, «неполно-природности», односторонности связей с бытием Белинского и брал свое начало, по мнению Розанова, исток русского нигилизма, опасность которого со временем возрастала, превращалась в традицию, требующую «упрощения»³⁸. «К концу времен (Розанов имеет здесь в виду не только 60-е гг., но и последующие десятилетия, когда распространились идеи социализма) сложилось дело так, что в “священной традиции Белинского” сделалось как-то *неприлично* быть очень умным, дальновидным, сообразительным и сложным. “Традиция” повелительно требовала упрощения»³⁹. Одностороннему Белинскому Розанов противопоставляет Достоевского: последний, в его оценке, «был фундаментальнейший человек», «необыкновенно “*полно-природный человек*”»⁴⁰, который «по положительности строительства не только стоит, но и выше Толстого <...> Никто русскому человеку не дал столько “положительных, добрых заповедей” жизни»⁴¹.

Такова логика раздумий Розанова об органичности и неорганичности, «полноприродности» и «неполно-природности», сложности и «простоте» художественного творчества. Ценность критических суждений Розанова питается прежде всего тем, что критик рассматривает каждое явление литературы в «большом времени», от его истока, «зерна» до его отдаленных последствий. Так, мы видим, как от гениальной простоты Пушкина вязь розановской мысли движется к «местной», узкой эстетике «простоты», чреватой глухотой к героическим, патетическим началам других культур, или как порожденная Белинским высоко значимая традиция «идейного человека» в русской литературе опускается до «традиции» нигилистической и требующей «упрощения», — след неполной «органичности» своего истока, некоей «неполноприродности» философии Белинского.

Подобная диалектика размышлений Розанова, думаю, и ведет нас к оправданию его подвижных оценочных критериев, нацеленных в конечном счете на ожидание от художника «строительного», ценностного отношения к искусству и миру, — того отношения, которого нам не хватает в литературе и сегодня.

- ¹ Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 43.
- ² Там же. С. 224.
- ³ Там же. С. 225–226.
- ⁴ Там же. С. 226.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 35.
- ⁷ Там же. С. 27–28.
- ⁸ Там же. С. 28.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 228.
- ¹¹ Там же. С. 228–229.
- ¹² Там же. С. 214.
- ¹³ Там же. С. 218.
- ¹⁴ Там же. С. 217–218.
- ¹⁵ Там же. С. 217.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 220.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. С. 221.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же.
- ²³ Там же. С. 218.
- ²⁴ Горький М. Собр. соч.: В 30 т. М., 1950. Т. 9. С. 35.
- ²⁵ См. Ремизов А. М. Алексей Максимович Горький. 1868–1936 // Ремизов А. М. Огонь вещей. М., 1989. С. 392–395.
- ²⁶ Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 33.
- ²⁷ Там же. С. 39, 41, 42, 44.
- ²⁸ Там же. С. 38.
- ²⁹ Там же. С. 43.
- ³⁰ Там же. С. 44.
- ³¹ Там же. С. 333.
- ³² Там же. С. 334.
- ³³ Там же. С. 513.
- ³⁴ Там же. С. 505.
- ³⁵ Там же. С. 597.
- ³⁶ Там же. С. 596.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же. С. 599.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. С. 595, 596.
- ⁴¹ Там же. С. 595.

А. Н. Кожин (Москва)

Экспрессивность прозы Розанова

В прозе Розанова проступает новый тип авторского повествования, обусловленный мастерством литературной личности.

Произведения Розанова «Уединенное», «Опавшие листья», «Последние листья», «Мимолетное» и другие стали восприниматься как особая разновидность художественного изображения и их трудно было «даже более или менее приблизительно определить и обозначить, к какому роду литературных сочинений относятся»¹ эти произведения.

В произведениях Розанова особенно зримо проступает «совершенно оригинальный тип организации образа автора, вырастающий из отрицания литературности и из борьбы с литературностью»². Но при этом В. В. Виноградов отмечает, что в прозе Розанова проступает «культ непритязательной домашне-бытовой речи», а также «острая образность».

Произведения Розанова ориентированы на достижение большей изобразительности, яркой экспрессивности, поэтому организация речевого материала направлена на достижение эмоционально-оценочной броскости, поэтому используются приемы художественного изображения, которые порывают связь с той литературностью, которая появилась в произведениях А. С. Пушкина и стала восприниматься впоследствии как норма повествования, не допускавшая нарушения равновесия между книжным, письменным, и устным, разговорным, языком, то есть как норма повествования, ориентированная на общелитературный речевой узус.

В произведениях Розанова обозначился отход от этой нормы повествования (от «литературности»), что проступает в ином подходе к изобразительной значимости единиц языка. Экспрессивность прозы Розанова предопределяется иной организацией слов, грамматических конструкций, которая содействует ослаблению предметной содержательности слова, и тем самым возрастает ассоциативная сцепляемость слова, поэтому единицей художественного текста становится не высказывание, а абзац, приближающийся в этой роли к положению стиха как единицы стихотворного текста.

Абзац обретает внутреннее единство, которое формируется однотипностью конструкций, синтаксико-параллельных построений:

«Пройдем, пройдем мы, пройдут дела наши.

Любовь?

Нет.

Хочется думать.

Зачем я так упираюсь тоже “пройти”?

И будет земляца, по которой будут проходить люди. Боже :
вся земля — великая могила»³.

В абзаце предложения сжимаются в образно-смысловое единство, конструкции приклеиваются ассоциативно, предикативность реализуется второстепенными членами предложения:

«И лавка небольшая. Все дерево. По-русски. И покупатель — серьезный и озабоченный — в благородном подьеме к труду и воздержанию»⁴.

Повторность слов и их форм повышает экспрессивную ореольность абзаца:

«Умей искать уединения, умеи искать уединения, умеи
искать уединения.

Уединение — лучший страж души. Я хочу сказать — ее Ангел Хранитель.

Из уединения — все. Из уединения — силы, из уединения — чистота.

Уединение — “собран дух”, это — я опять “целен”»⁵.

В прозе Розанова выступает лик автора, реализующего «поток» своего сознания как миг бытия:

«Болит душа, болит душа, болит душа... И что делать с этой болью — не знаю. Но только при боли я и согласен жить»⁶.

Экспрессивность прозаического текста предстает как отражение тех осмыслений, которые свойственны обиходно-бытовому общению, что предопределяется характером смысловой сегментации текста. Таким образом воссоздается кажимость устного, разговорного повествования, хотя повествование организуется средствами письменной речи:

«Без телесной приятности нет и духовной дружбы. Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть знак тела»⁷.

Экспрессивность текста создается повторяемостью слова как смысловой доминанты. Таким образом замыкается цепочка ассоциативных смыслов, реализующих дозы оценочной экспрессии:

«Иду. Иду. Иду. Иду... И где кончится мой путь — не знаю. И не интересуюсь. Что-то стихийное и нечеловеческое. Скорее, “несет”, а не иду. Ноги волочатся. И срывает меня с каждого места, где стоял»⁸.

Метафорическое осмысление придает эмоционально-оценочную содержательность диалогично выстраиваемому изображению:

«Больше всего приходит мыслей в конке. Конку трясет, меня трясет, мозг трясется, и из мозга вытрясаются мысли»⁹.

Экспрессивность создается разнотипностью компаративных и каламбурных словоупотреблений:

«Хорошее — и у чужого хорошо. Худое — и у своего ребенка худо»¹⁰.

Средства русской графики (тире, кавычки, знаки препинания, шрифтовые выделения) придают зрительную броскость экспрессивно организуемому тексту:

«В конце всех вещей — Бог.

И в начале вещей — Бог.

Он всё.

Корень всего»¹¹.

- ¹ Виноградов В. В. О теории художественной речи. М., 2005. С. 234.
- ² Там же.
- ³ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 275.
- ⁴ Там же. С. 180.
- ⁵ Там же. С. 275–276.
- ⁶ Там же. С. 117.
- ⁷ Там же. С. 300.
- ⁸ Там же. С. 173.
- ⁹ Там же. С. 559.
- ¹⁰ Там же. С. 389.
- ¹¹ Там же. С. 521.

Е. П. Карташова (Йошкар-Ола)

Языковая игра как стилистическая доминанта орнаментальной прозы Розанова

Вершиной, своеобразным пиком раскрытия творческого потенциала личности В. В. Розанова, в полной мере определившей его литературный гений, считаются знаменитые литературно-философские произведения «Уединенное» и «Опавшие листья», настолько оригинальные по жанру и языковой форме, что Розанова называют создателем нового литературно-философского жанра в русской литературе рубежа XIX–XX вв. Появление нового жанра, а значит, нового типа авторского повествования, отличного от классической повествовательной нормы XIX в., с одной стороны, разрушало понятие традиционной литературности, с другой стороны, открывало новые перспективные пути развития русской литературы, русского литературного языка.

Жанровая принадлежность новаторских произведений Розанова в исследовательской литературе определяется по-разному: жанр дневниковых записей; мемуарная литература; исповедальный жанр; жанр черновика как литературной формы; жанр «мыслей-импрессий»; поток сознания. Следует признать, что, на наш взгляд, именно термин *поток сознания* наиболее полно, системно характеризует жанровые особенности литературно-философской прозы Розанова. Такие важные составляющие этого типа повествования, как *яркий индивидуализм, «бесконечный» авторский субъективизм, интуитивизм, интимность, психологизм, спонтанность, амбивалентность* — образуют систему экстралингвистических факторов, обуславливающих стилевое новаторство Розанова в области языковой формы. Анализ оппозиции *автор-читатель* в новаторских произведениях В. В. Розанова дает возможность прийти к ряду основополагающих выводов. Главным из них является положение о том, что исследуемые сочинения, относящиеся к литературе *потока сознания*, репрезентируют новое качественное своеобразие и сложность категорий субъекта и объекта речи. В данных произведениях эксплицируется субъектное повествование в формах прямого авторского монологического слова и отчасти в автодиалогах, но при этом структура *авторского я* полифонична и представлена множеством авторских «ликов». Именно этот сложный качественный конгломерат структурных составляющих *авторского я* обусловил значительное стилевое усложнение языковой формы исследуемых новаторских произведений. Анализируемая автопсихологическая проза демонстрирует оригинальную авторскую «технику» использования языка, выражающуюся в экспликации суперобразности или орнаментальности, то есть образности значительно более высокого порядка, чем в обычной прозе: «*Орнаментальная проза — разновидность прозы с системой насыщенной образности, реализующей особый тип художественного мышления*»¹. Имен-

но поэтому для характеристики стилистических особенностей психологической прозы Розанова представляется необходимым введение таких теоретических понятий, как орнаментализм, орнаментальная проза и орнаментальное поле. Понятие орнаментального поля выводит понятие орнаментальности в собственно языковой план, так как орнаментальное поле — это «система реализаций изобразительных средств текста с насыщенной, повышенной образностью для отражения особого поэтического видения мира»².

Как показывают аналитические исследования автopsихологической прозы Розанова, репрезентация сложного полифонического *авторского я* диктует усложнение стилистической организации текстов до степени орнаментальности, *суперобразности*.

Самым важным на данном этапе исследования оказывается выделение *образно-смысловых доминант*, способных на языковом уровне с помощью системы изобразительно-выразительных средств, реализующих орнаментальную функцию и образующих относительно замкнутые орнаментальные поля, способные репрезентировать «хаокосмос» индивидуального, субъективного *авторского я* Розанова. Таких доминант может быть несколько, они, как правило, организованы в определенную систему и способны в языковом отношении эксплицироваться на разных уровнях языка.

Осмысление конституирующих черт образа автора и детальное изучение специфики языковой образности в прозе *потока сознания* В. В. Розанова позволило определить ряд образно-смысловых доминант, которые способны репрезентировать искомое усложнение стилистической системы до степени «суперобразности». Таких доминант было выделено четыре: 1) феномен языковой игры; 2) экспансия повтора как фактор реализации субъективного *авторского я*; 3) синтаксическая организация; 4) внешняя орнаментика как система интонационных, графических, пространственных, геометрических элементов, усложняющих восприятие текстов исследуемых произведений. Выделение перечисленных доминант, естественно, нельзя признать исчерпывающим и окончательным в силу содержательной многомерности и объема исследуемой автopsихологической прозы мастера. Но то, что искомые доминанты репрезентируют, объясняют оригинальную, индивидуальную «технику» орнаментализма Розанова, — это не подлежащая никакому сомнению реальность. Доказательством этого служат результаты проведенного системного лингвостилистического анализа текстов новаторской прозы Розанова³.

Рассмотрим феномен языковой игры как образно-смысловую доминанту орнаментальной прозы Розанова, адекватно эксплицирующей на языковом уровне амбивалентность авторского сознания, который в конечном итоге стал основой *индивидуально-авторской системы, репрезентировавшей «языковую технику эпатажа»* консервативных вкусов интеллигентной публики.

Понимание игры как основного глобального организующего центра всей человеческой культуры было сформулировано в ставшем классическим труде И. Хейзинги «*Homo ludens*» («Человек играющий»). Позже эта идея нашла многообразное развитие в искусстве модернизма и постмодернизма: «Подчеркнуто иронический, игровой модус самоопределения, характерный для постмодернистского мироощущения, отразился не только в художественной практике этого течения, но и в самой стилистике философствования на эту тему»⁴. Следует заметить, что прежде чем ярко репрезентировать сущность постмодернистских поисков в области формы, игровой принцип возник как принцип организации текста в недрах литературы *по-*

тока сознания эпохи модерна начала XX в.: это красноречиво доказывает установка на глобальную смысловую игру, понижающая все новаторское творчество Розанова.

Феномен языковой игры как способ организации текста в аспекте соотношения с языковой нормой имеет в своей основе любое нарушение правил употребления языковой или текстовой единицы. То есть *языковая игра* — это «особая разновидность намеренных авторских аномалий»⁵, обнаруживающая сознательную речетворческую способность автора к отступлению от нормативного, стереотипного употребления языковых единиц разных уровней.

В последнее десятилетие XX в. интерес к феномену языковой игры (ЯИ) значительно вырос, в отечественной филологической науке появились серьезные общетеоретические исследования, рассматривающие сущностные характеристики, принципы реализации, прагматические свойства данного языкового феномена: ассоциативно-интерпретационное начало⁶, эстетико-прагматическая направленность⁷, «особая разновидность намеренных авторских аномалий для достижения эстетического или интеллектуального эффекта»⁸.

Выделенные конститутивные характеристики ЯИ как эстетической категории художественного текста, то есть категории, обладающей потенциальными изобразительно-выразительными возможностями, способствуют в конечном итоге не только формированию ассоциативного плана восприятия текста произведения адресатом, но и отражению определяющих черт *авторского я*, то есть образа автора, субъекта творческой деятельности; созданию индивидуально-авторского стиля писателя.

В автопсихологической прозе Розанова прагматика ЯИ реализуется как эмоционально-оценочный эффект авторской иронии и трагизма в восприятии явлений окружающего мира. Эта главная эмоционально-экспрессивная направленность авторских интенций неадекватно воспринималась адресатом и расценивалась как авторский цинизм, грубость, неуважение к читателю. Данную особенность взаимодействия объекта и субъекта речи в произведениях новаторской формы Розанова можно квалифицировать как несовпадение *уровня интенций авторского я* и *уровня возможностей адресата* в декодировке обыгрываемого языкового материала. Чтобы ликвидировать внешнюю неадекватность уровней автора и читателя, Розанов культивирует оригинальный художественный прием видимого «отсутствия адресата», то есть «имплицитного читателя». «Имплицитный читатель должен в идеале понимать все коннотации автора, различные «стратегии» его текста, например, стилиевой прием иронии»⁹. Для Розанова имплицитный читатель функционирует как читатель абстрактный, как получатель авторской информации, способный дешифровать закодированное автором сообщение. Использование приема «имплицитного читателя» или внешнего «отсутствия адресата» приводит к тому, что адресат уравнивается в правах с адресантом, субъект и объект речи совпадают, тем самым повествование приобретает эффект интимности, особой доверительности, достоверности и убедительности: «Истинное отношение каждого только к самому себе... Лишь там, где субъект и объект одно, исчезает неправда. В этом отношении какой-то далекой, хотя и тусклой звездочкой, является эгоизм — «я» для «я»... мое «я» для «меня»»¹⁰.

Автопсихологическая проза Розанова явилась предтечей формальных поисков русского модернизма и постмодернизма, так как именно Розановым был создан новаторский тип повествования, важнейшим из организующих центров которо-

го является феномен языковой игры на различных языковых и текстовых уровнях. Учитывая все это, феномен языковой игры необходимо рассматривать в широком терминологическом понимании, так как именно «в широком смысле ЯИ включает в себя все способы актуализации языкового знака, а также игру ситуациями и текстами»¹¹.

Феномен ЯИ как образно-смысловой доминанты новаторских произведений Розанова эксплицирует орнаментальное поле — целостную систему реализаций изобразительных средств текста повышенной образности как отражение конститутивных черт авторского я. Орнаментальное поле, эксплицируемое доминантой ЯИ, включает в себя не только развернутую, динамическую систему изобразительно-выразительных средств разных уровней языка (фонетического, словообразовательного, лексического, синтаксического), но и игру ситуациями и текстами.

В данной статье рассмотрим основные способы создания эффекта ЯИ на лексико-семантическом уровне. Основным способом, реализующим эффект языковой игры на лексико-семантическом уровне в произведениях новаторской прозы Розанова, является: способ каламбурной игры, построенной на переосмыслении значений многозначного слова, омонимов в рамках узкого контекста. Понятие «каламбура», как показывает анализ исследовательской литературы, отграничивается от других способов создания словесной игры на лексико-семантическом уровне по следующим критериям: 1) выражение комического, юмористического, сатирического эффектов; 2) лаконизм и острый, неожиданный поворот мысли; 3) использование речевых средств, заложенных в самом языке (многозначность, омонимия, игра созвучий). Таким образом, каламбур представляет собой лишь частный случай языковой игры. Из определения каламбура следует, что данная дефиниция может основываться на многозначности, омонимии и звуковом сходстве слов. Другие же языковые способы, широко использующиеся для создания словесной игры (синонимия, антонимия, народная этимология, фразеологические конструкции), объединяются более широким термином — словесная игра.

В новаторских произведениях Розанова можно обнаружить как разнообразие собственно каламбуров, так и другие способы словесной игры, например, ЯИ, основывающаяся на антонимии и контаминации фразеологизмов.

Приведем примеры контекстов, где каламбур создается на основе полисемии. Каламбуры (в картотеке зафиксировано более 110 примеров) данного рода могут быть представлены двумя разновидностями: построенные на двукратном употреблении слова в контексте в разных значениях; и каламбуры, основанные на возможности переосмысления одного и того же слова: «Способный прожить три жизни и десять состояний»¹²; «Кто бы ни говорил так, мы отбросили бы его с презрением: «Бери звезды у начальства и не трогай небесных»¹³; «Человек о многом говорит интересно, но с аппетитом — только о себе»¹⁴; «Да: может быть, мы всю жизнь живем, чтобы заслужить могилу»¹⁵; «Работал как собака в конуре: беги к телефону, лай ответ»¹⁶.

Каламбуры, построенные на двукратном употреблении одного и того же слова в разных лексических значениях или полисемии однокоренных слов, в силу своего разнообразия эксплицируют более яркий и действенный эффект ЯИ, основанный на прагматике выражения авторского остроумия, иронии, юмора. Подчеркнем, что каламбурное переосмысление полисемантических слов во многих примерах семантически прозрачно и не требует специального лексикографического комментария,

хотя в некоторых анализируемых контекстах такой комментарий возможен или необходим.

Приведем примеры: «Какая **старость** ответа. Какая мудрая **старость**»¹⁷; «**Недостаток** слез у попа и есть его **недостаток**»¹⁸; «Но и **сидеть на месте** хорошо только с запасом большого движения в душе. Кант всю жизнь **сидел**: но у него было в душе столько движения, что от «**сидения**» его двинулись миры»¹⁹; «Куда я поеду?... Я умираю... “**Поеду**” в землю»²⁰; «То знание **ценно**, которое острой иглой прочертило по душе. Вялые знания — **без цены**»²¹; «Папироска после купанья, малина с молоком, малосольный огурец в конце июня, да чтоб с боку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое «**17 октября**». В этом смысле я «**октябрист**»²²; «**Не смиренные смиренны**, а те которые были **смирены**»²³; «**Затемнить** свободу и замузить свободу — лозунг **темных личностей**»²⁴; «Раз дело доходит до таких слов, вслух произносимых, то совершенно ясно, что или в чих-то головах очень **смутно**, или мы вошли уже в печальную политическую **смуту**»²⁵.

Примеры контекстов, где **ЯИ** построена на основе антонимии, общеязыковой и индивидуально-авторской в новаторских произведениях В. В. Розанова, достаточно многочисленны и разнообразны. Использование стилистических ресурсов антонимии писателем регулярно (картотека насчитывает около 150 единиц) в силу ее смысловой и стилистической прозрачности и выразительности, к тому же не требующей особых затрат мыслительной энергии адресатом для своей интерпретации: «Мотив биографии и истории как науки **разгадка загадок**»²⁶; «Старость, в постепенности своей, есть **развязывание привязанности**. И смерть — окончательный холод»²⁷; «Чем я более всего поражен в жизни? и за всю жизнь? **Неблагородством. И — благородством**»²⁸; «Иногда и на “**законном основании**” — а **трясутся ноги**; а другой раз “**против всех законов**” — а в душе **поют птички**»²⁹; «**В грусти** человек — естественный **христианин**. **В счастье** человек — естественный **язычник**»³⁰; «Я был **всешатаем и непоколебим**»³¹; «Христос действительно попытался **разомкнуть** эту **замкнутость**»³²; «Он **старый** циник, то есть **молодой** человек отъявленного поведения»³³.

Примеры контекстов, где **ЯИ** реализуется на основе разрушения общеязыковых фразеологизмов, образуют многочисленную группу (картотека насчитывает более 100 примеров). В индивидуально-авторской интерпретации контаминированные фразеологизмы приобретают дополнительную непринужденно-ироническую коннотацию, подчеркивая смысловую связь с искомым узуальным фразеологизмом, как правило, разговорно-просторечного характера. Проиллюстрируем это наблюдение наиболее яркими контекстами: «Конечно, не Пестель — Чацкий, а Кутузов — Фамусов **держит на плечах своих** Россию, “какая она ни есть”. Пестель решительно **ничего не держит на плечах, кроме эплет и самолюбия**»³⁴. «Не мы “**мысли меняем как перчатки**”, но увы, **мысли наши изнашиваются как перчатки**. Не облегает руку. Не облегает душу»³⁵; «Очевидно, гг. писатели идут “**поздравлять**” всюду, где поставлена семга на стол... “**Дорого, да сердито...**”. Тут **наоборот — “не дорого и не сердито**”»³⁶; «Все что-то где-то ловит: **в какой-то мутной водиче какую-то самолюбивую рыбку**. Но больше срывается, и насадка плохая, и крючок туп»³⁷.

Способы создания эффекта ЯИ на фонетическом, словообразовательном, лексико-семантическом, синтаксическом уровнях эксплицируют богатое орнаментальное поле словесной образности, организующим центром которого, позволившим адекватно отразить на языковом уровне амбивалентность авторского

сознания, явился принцип или феномен языковой игры. Феномен языковой игры в конечном итоге стал одной из структурно-смысловых доминант *индивидуально-авторской системы, репрезентировавшей «языковую технику эпатажа»* консервативных общественных вкусов.

-
- ¹ Новиков Л. А. Стилистика орнаментальной прозы Андрея Белого. М., 1990. С. 32.
 - ² Там же. С. 116.
 - ³ Карташова Е. П. Стилистика прозы В. В. Розанова. М., 2001.
 - ⁴ Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С. 94.
 - ⁵ Апресян Ю. Д. Языковые аномалии: типы и функции // *Res philologica*. Филологические исследования. М.; Л., 1990. С. 51.
 - ⁶ Гридина Т. А. Принципы языковой игры и ассоциативный контекст слова в художественном тексте // Семантика языковых единиц: Доклады VI Международной конференции. М., 1998. Т. 2. С. 240.
 - ⁷ Николина Н. А., Агеева Е. А. Языковая игра в современной русской прозе // Семантика языковых единиц: Доклады VI Международной конференции. М., 1998. Т. 2. С. 316.
 - ⁸ Апресян Ю. Д. Указ. соч. С. 51.
 - ⁹ Ильин И. П. Указ. соч. С. 100.
 - ¹⁰ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 220.
 - ¹¹ Николина Н. А., Агеева Е. А. Указ. соч. С. 316.
 - ¹² Розанов В. В. О писателях и писательстве. М., 1995. С. 434.
 - ¹³ Там же. С. 77.
 - ¹⁴ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 88.
 - ¹⁵ Там же. С. 126.
 - ¹⁶ Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 247.
 - ¹⁷ Розанов В. В. О писателях и писательстве. М., 1995. С. 58.
 - ¹⁸ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 271.
 - ¹⁹ Там же. С. 87.
 - ²⁰ Там же. С. 139.
 - ²¹ Там же. С. 332.
 - ²² Там же. С. 280.
 - ²³ Там же. С. 508.
 - ²⁴ Розанов В. В. Черный огонь. Paris, 1991. С. 133.
 - ²⁵ Там же. С. 146.
 - ²⁶ Розанов В. В. О писателях и писательстве. М., 1995. С. 70.
 - ²⁷ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 96.
 - ²⁸ Там же. С. 229.
 - ²⁹ Там же. С. 272.
 - ³⁰ Там же. С. 350.
 - ³¹ Там же. С. 542.
 - ³² Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 109.
 - ³³ Там же. С. 136.
 - ³⁴ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 60.
 - ³⁵ Там же. С. 476.
 - ³⁶ Там же. С. 180.
 - ³⁷ Там же. С. 464.

Н. Е. Мартишина (Сергиев Посад)

Розанов о языке

В рамках современного кризиса культурной идентичности большой интерес представляет вопрос о механизмах сохранения культурной традиции, в которых язык выступает одним из важнейших каналов консервации, фиксации и трансляции этнонационального культурно-исторического опыта. В этом плане интересно обратиться к опыту исследований культуuroобразующей и культуuroсохраняющей функции языка, которыми занимались некоторые представители русской общественно-политической мысли конца XIX — начала XX вв., такие как Н. С. Трубецкой, П. А. Флоренский, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов. Несомненно, их труды, их находки в этой области обладают особой значимостью и могут быть востребованы в рамках таких новых научных направлений, как культуuroлогия языка, когнитивная лингвистика, социолингвистика, этнопсихолингвистика, лингвокультуuroлогия.

В этом плане наиболее интересно для изучения наследие Розанова: у мыслителя нет, как известно, определенных трудов, посвященных проблеме языка, но мысли Розанова о языке проскальзывают во многих его работах — и художественных эссе, и критических статьях. Он как бы проговаривается о своих озарениях, лишь означает беглой, летучей зарисовкой свою мысль, не фокусируя на ней внимание читателя, не давая четких, выверенных определений и выводов. Мыслитель как бы предлагает нам соучаствовать в зарождении мыслеобразов, в создании формулировок. В этом — осознанный прием подачи научного и художественного материала, «изобретенный» Розановым. Не случайны названия произведений, говорящие нам об осознанном выборе приема: «Уединенное», «Мечта в шелку», «Опавшие листья»... Не случаен авторский выбор подачи материала, явленного нам в диалогах, обрывках диалогов, полужразах, переключках с читателем... Не случайно автор акцентирует внимание на том, где и как, за каким занятием родилась та или иная мысль: «За нумизматикой», «За подбором этих заметок», — отмечает Розанов. И важно для автора, на чем было записано его «мимолетное»: «На обороте транспаранта», «На подошве туфли», «На обороте полученного письма»... Розанов ведет нас за собой, предлагая быть соавторами его раздумий.

Если мы возьмем на себя труд выделить представления Розанова о языке и рассмотреть их как единое целое, то мы получим интересную и впечатляющую картину. Вопросы языка всерьез волновали мыслителя: он был убежден, что язык является не только и не столько отражением действительности, сколько способом организации как самой действительности, так и человеческого общества и культуры, а также эффективным средством управления поведением индивида. А следовательно, и поведением различных социокультурных групп, и поведением общества в целом. В данном контексте идеи Розанова о культуuroобразующей функции языка — про-

зрения Розанова о языке — представляют собой огромный интерес и выраженную познавательную и научную ценность. Вопросам закономерностей функционирования языка в обществе Розанов уделял большое внимание. Достаточно сказать, что он одним из первых в своих трудах поднимает такую проблему, как «кризис общения».

Розанова интересовала в первую очередь автокоммуникация, связанная с формами самополагания и самовыражения личности. Он относился к слову как ко всеобщему творческому принципу, а к языку как к стихии общения. В общении, считал Розанов, человек участвует всю жизнь духом, душой, телом, «полом». Слово, речь, общение определяют «перспективу» человека, его возможность сопрягаться с иными культурами, предшествующими и последующими поколениями. Они обуславливают (в числе других факторов) жизненный путь индивида в его повседневном опыте от рождения до смерти.

Основная функция языка связана, по Розанову, с тем, что он помогает человеку «вслушиваться» в самого себя: «Я» оформлено речью, творится ею. Выразить «Я» — значит «схватить» внутреннюю речь как процесс рождения смысла внутри человеческого сознания.

Розанов одним из первых осознал, что речь не только сообщает человеку о нем самом, но и творит его, точно так же, как она творит социокультурную реальность, означивая мир определенным образом.

Язык понимается Розановым как сложнейшая ценностная система, обуславливающая и тип культуры (их Розанов выделял три — «классический», «христианский», «американский»), и тип человека, и динамику культурных форм. Квинтэссенцией самоосознания и саморепрезентации культуры и человека является литература — пространство игр языка в синхронном и диахронном аспектах.

Розанов озабочен бытием языка в культуре на революционном рубеже столетий, полагая, что современной «смерти языка» должна быть противопоставлена его трактовка как «слепка мира», где язык еще не отделен от человека в качестве «объекта», а включает его как свою собственную живую часть. Имя в таком языке не репрезентирует вещь, не означает ее, а само является вещью, вплетаясь в паутину повседневной жизни. Имя не замещает мир, но несет его в себе, что выводит метафору и аллегорию на самую вершину смысловых иерархий Розанова. Данная установка обусловила обращение мыслителя к сравнительному анализу толкования языка в христианской и языческой культурных парадигмах, итогом чего стало обоснование розановской программы «оживления» языка и его «оживотворения». По Розанову, языку необходимо вернуть «молитвенность», «интимность», «подлинность»: только тогда возможна реанимация особого доверия к языку, с которой мыслителем связывалось возрождение европейской и отечественной культур на путях внедрения элементов восточного язычества с его «естественностью и космизмом», зафиксированными в «следах» языка.

Язык должен был восстановить свою способность «прикасаются к миру, обонять, осязать его», сохраняя присущую ему наглядность и конкретность.

Основная цель Розанова — вернуть язык в «телесность бытия», лишив его умозрительности. Только в этом случае он будет соответствовать своему культурному предназначению — выражать целостность человека, его боль и надежду как реального, живого, страдающего, саморефлексирующего существа. Розановская программа возрождения «подлинности» языка должна была снять отчуждение между означаемым и означающим и привести к формированию нового культурного се-

миозиса, построенного на стихии естественного, целостного чувства. Надо сказать, что «новый язык» Розанова существует, по сути, как чисто феноменологическое описание, осуществляемое с позиции предельного отстранения, игнорирования традиционных проблем и «болевых точек» «цивилизованного бытия». Мыслитель видит в языке не столько механизм выработки значений, сколько речевой поток, где происходит истолкование движения слов в истории, культуре, жизни отдельного человека.

В культурософии Розанова культуропорождающая функция языка рассматривается в первую очередь как функция риторическая, стилеобразующая: становление новых риторических фигур и речевых стилей трактуется мыслителем как средство формирования новой культурной реальности. Данная реальность воплощается, по Розанову, в нескольких доминантных формах: в «философской», «литературной», «научной» и «исторической». Эти формы сопряжены с новыми дискурсами, со становлением новых риторических стилей и способов аргументации.

Большое внимание Розанов уделял такой особенности языка, как его способность прорываться сквозь «трещины» человеческого рассудка и выражать интуитивно-явленное, подсознательное, запретное, невыразимое.

В данном случае корректно говорить не столько о языке, сколько о «духе языка», который наделяется мыслителем мистической жизненной силой и несет в себе иллюзию возможности достижения идеальных отношений в рамках возникающих новых опытов проживания и переживания жизни человеком.

Попытка «отелеснения» языка Розановым была направлена, с нашей точки зрения, на переакцентировку смыслов: он хотел видеть не результаты (понятия) и процедуры означивания (рациональное мышление и логические способы аргументации), а сам процесс порождения смыслов в момент речения. Розанова интересует иной уровень связей, отраженных языком и в языке: это ассоциативные, метонимические, «экзистенциальные», «феноменологические», «мифологические» и т. п. связи. Выраженное таким образом содержание задает только пространство для размышления и автокоммуникации, не навязывая ни миру, ни человеку означенное как некую самоочевидную данность. В новом культурном семиозисе Розанова связь означаемого и означающего подвижна и неочевидна: они то и дело меняются местами, не сливаясь и не растворяясь друг в друге. Данный процесс никогда не прекращается и длится столько, сколько длится сама человеческая жизнь.

Поэтому у Розанова любой текст (и вся культура в целом) принципиально открыт, незавершен. Предметом понимания выступает не означающее, но и не означаемое, а сам переход от одного к другому, который каждый раз зависит от того, кто воспринимает текст, кто коммуницирует, кто находится в пространстве автокоммуникации. Именно отсюда, с нашей точки зрения, проистекает знаменитый розановский полифонизм.

В культурософии Розанова язык как бы сам «вызывает» читателя на диалог, и в этом диалоге, влияя на мировоззрение читателя, язык «проговаривает» сам себя.

Свои главные произведения писатель обычно начинает с важных для себя, с самых важных слов. Откроем «Уединенное» и вслушаемся в его первые строки: «Шумит ветер в полночь и несет листы... Так и жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, почувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что «сошли» прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья — без всего постороннего... Просто, — “душа живет”...»¹.

Василий Васильевич Розанов нашел свои «ключи Марии», свое «кольцо царя Соломона», свои отгадки к вечной тайне — душе человека как части мировой души. И эти отгадки, не раскрывая, не объясняя и не расшифровывая, он нам завещал искать самим — и искать в том, что формирует культуру народа: завещал искать в языке.

¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 22.

Часть II



С. А. Небольсин (Москва)

Розановские догадки о Пушкине

Ум человеческий не пророк, а угадчик, как заметил Пушкин. Неужели тогда ум самого Пушкина — ум не человеческий?

Отставив сразу же этот опаснейший вопрос в сторону, согласимся, что пророчества сегодня несколько падают в цене не случайно. Если готов набор пророчеств, то обесцениваются наши попытки что-то уладить своими силами; налицо к тому же орды лжепророков; а если пророчествует, бия себя в грудь и раздирая на себе волосы и одежды, какая-нибудь Кассандра — то тогда даже и не ложное и не лишнее вроде бы прорицание попросту неприятно. От него тогда вроде бы и напрасно, однако с оправданной гадливостью хочешь отмахнуться.

Да и о чем пророчествовать? Рухнула уже — или рушится еще, но неудержимо — иллюзия бесконечности будущего. Не о чем прорицать. Одно неисчерпаемо, бездонно-неисчерпаемо: это прошлое. И пророчество о нем — вот это возможно. Но лучше о прошлом — догадки. Они возможны в неисчислимых количествах, они полезны, они обогатительны. И никому кроме художеств — и состоящих при художествах наук — не угадать чего-то в неисчерпаемом прошлом, не пополнить его догадкой удачнее, чем это сделает кто-то еще, художественным умом обделенный.

Догадки и о Пушкине уместны. Они как-то достойнее и приличнее исчислительных или канцелярских выкладок. (Парадигмы, векторы и аспекты; апофатика и катафатика; дискурсы, концепты и сегменты; бинарные оппозиции, «стратегии» и «практики»: как назойливо, как нахально и как глупо. Обо всем подобном Розанов любил высказываться и совсем кратко: междометием «Брр...»)

* * *

Пример розановской догадки о Пушкине: Пушкин есть лучшее лекарство от глупости, от смуты, от сомнений, от праздных шатаний в головах и душах. На фоне ложных догадок розановского же времени или чуть позже — например: «наилучшей женой Пушкину была бы я! Я!» — да и на фоне глупостей в целом ясно, что перед нами догадка-истина. И когда видишь глупца, смутьяна, академика в чепце или иное большое дитя двадцатого века — догадываешься сразу уже и сам: этот субъект с детства не знал Пушкина, не принимал Пушкина, не дышал им и никогда Пушкиным не лечился. А среди больных и недоучек есть и такие, кто склонен Пушкина же и поучать.

Однако и лечиться больному, даже почти безнадежному, никогда не поздно. Народная Пушкинская академия, о которой мечтал Розанов — эта всенародная пушкинская лечебница возможна. Что за такая народная академия, спросят иные; ведь академия есть наука; науки ведь не народны, они научны; науки даже и не национальны, а истина интернациональна. И есть ли, например, народная физика?

О, как тут спорить. Истина интернациональна (скажем, Евангелия); особенно интернациональна и ложь, разве не так? Однако если возможна антинародная физика (по «Атомной сказке» Юрия Кузнецова), то почему нельзя себе представить уже и физику народную? Тем более возможна и оздоровительно-народная Пушкинская академия: детские рисунки по Пушкину, стихи о Пушкине (разные «Венки Пушкину» и проч.), пушкинский удалой полет и размах в жизни и общем деле (Гагарин и Королев; Сухуми, Южная Осетия, несгибаемый Тирасполь и лихая Феодосия).

Это обнадеживает. Однако есть и тревожная догадка Розанова о Пушкине. Он читает кольцовский «Лес» — стихи на кончину поэта, полные задушевной тоски и муки, без лермонтовских кимвалов («наперсники разврата» и т. п.) — и вдруг задает вопрос: а что, умри вот кто такой же близкий и дорогой у самого Пушкина — написал ли бы и он что-то подобное, столь же мягко-нежное и безысходно грустное, простое и доброе, с совершенно непритязательным стенанием?

И Розанов подсказывает, только без слов: нет, не написал бы. Есть о чем задуматься.

Проходят годы; наука безмолвствует (а чем розановский вопрос не для проверки ее силами); неколебима всенародная любовь к Пушкину; не поддается дерзкому затаптыванию и захламлению, хотя и подвергается ему народная к Пушкину тропа. Однако розановский вопрос, как ни изворачивайся в словах, остается в полной силе. И он свербит русское сердце, если Розанов успел на это сердце капнуть своим ядом.

В умении так догадываться — чуть ли не весь Розанов, чуть ли не суть Розанова. В этом и его несколько дьявольская, не скажу иначе, ценность. Так некий мещанин у Достоевского взглянул на Раскольникову искоса и догадался: ты, ты убивец. Ничего не доказал, но догадался верно и раньше всех. Очень по-розановски, и Достоевский что-то розановское в любом русском сермяжнике, бьющем по всем статьям ученую гильдию, тоже угадал.

* * *

Догадка как оружие классиков и Розанова, догадка как инструмент литературоведения. Можно ли представить себе того же Кольцова — пишет Розанов по другому поводу — носящимся, подобно дураку с писаной торбой, с какой-нибудь «программой демократических реформ»? Возможны ли Пушкин и Гоголь с такими программами в руках? Ничтожества же, которым кроме как программой нечем прикрыть свою наготу — они и возможны, и в изобилии наличествуют. ТАК У НАС И РОЖДАЮТСЯ НАБОКОВЫ, заключает Розанов. Догадка, но опять стопроцентная правда.

Розанов имел в виду набокowych первого разлива — тех, кого в эмиграции, по одному телевизионному замечанию Виктора Ерофеева, уничтожали злобствующие русские фашисты. Но сколько прибавил к сонму дутых величин поздний двадцатый век!

В чем разница между Розановым и Виктором Ерофеевым? При всем уважении к последнему, он тоже без программы демократических реформ где-нибудь в бьюаре или в кейсе не представим. А с нею, хотя бы и в кейсе умного собеседника, он как-то понятней и простительней: и как прилежный толкователь, и как посильный следователь Набокова-беллетриста, то есть Набокова-сына.

Постигать существенное не через химию «анализов», не через паталогическо-анатомические иссечения (по «Атомной сказке», уже помянутой) — и без искажения существа «концептами», «скальпелями аналитика» и т. п., но путем осторожного, лелеющего предмет ощупывания. Воздадим дань памяти Розанову-латинисту словами из древнего правового кодекса об узупфрукте: *usus fructus est ius alienis rebus utendi fruendi salva rerum substantia*.

Пользоваться плодами, не повреждая живой сердцевины. Чем это не методология для любой «науки о культуре»? Мы говорили про розановский яд: о, такое было, да в малых дозах и яд полезен. Однако общую методологию гуманитарного знания как умной догадки это не колеблет.

* * *

Недаром еще Достоевский о Пушкине говорил как о пророчестве, а нам отводил чисто человеческое дело — угадывать и разгадывать. Возможно ли более учтливое отношение к неисчерпаемому и таинственному?

Кто-то всерьез считает, что возможно. Однако неглупые люди, наоборот, свидетельствуют в пользу и Достоевского, и Гоголя с Жуковским (они ведь первыми поставили вопрос именно так — один в 1834–1835, другой в 1837, в «Он лежал без движенья, как будто по тяжелой работе руки свои опустив...»), и в пользу Булгакова, у которого через Пушкина умнеют и Дубельт, и соглядатай Битков.

Таков же и Платонов в 1937 году. Его слова — по-моему, коммунизм без Пушкина невозможен — всего лишь догадка. Но догадка верна, дает сто очков вперед любому клевету бинарных оппозиций. Когда нечто у нас лишается чисто пушкинской струны, тут же и оказывается, что оно в меру этого и обречено.

* * *

А ведь многое было, было так возможно. Было возможно, пока сколько мог бился над пушкинским вопросом о чести и правде Гришка Мелехов; пока, как могли, взнудывали и удерживали в узде авангардистов; пока по-пушкински рожали детей; пока от финских скал до Тавриды в 1941–1945 годах сражались вместе донской казак и друг степей и гор джигит, или Андрей Соколов и интернационалист-гусар, разгонявший захватчиков с Лысой горы (ты, парень, может, и не трус, да глуп — а мы видали виды); пока по-пушкински и по-менделеевски неуклонно осваивали своими руками просторы до стен недвижного Китая; пока знал свое место подпольный либерал, что «нежно чуждые народы возлюбил, и мудро свой возненавидел»; пока по холмам задремавшей отчизны скакал отрок Николай Рубцов — предостерегая Родину от измелчания и от сумасшествия, и его слушали, пока над теми же строительными просторами, потеснив песню Арины Родионовны и Шалапина, не воцарились Пахмутова, Гребенников и Добронравов.

Да что говорить о каком-то отдельно взятом «социальном проекте» (Н. Нарочницкая; С. Кара-Мурза). Есть все основания догадываться, что без Пушкина совершенно ничего путного у нас не получится и не состоится.

А. А. Голубкова (Москва)

«Кронка нашей литературы» (М. Ю. Лермонтов)

Розанов известен своей парадоксальностью и неоднозначностью литературно-критической концепции. Достаточно вспомнить его полемику с Гоголем или постоянные колебания и изменения в восприятии творчества Пушкина. Однако М. Ю. Лермонтов — один из немногих поэтов и писателей, отношение к которому у Розанова почти не менялось. Как пишет он сам, увлечение Лермонтовым возникло во время учебы в университете как своего рода обратная реакция на сухую академичность и педантичность лекций по греческому языку¹. Тем не менее упоминания имени Лермонтова в ранних работах Розанова немногочисленны. В своей первой книге «О понимании» (1886) Розанов причислил Лермонтова к типу художников-психологов, утративших «цельность психической жизни, хотя не до той степени, где начинается помешательство и безумие»². В статье «Три момента в развитии русской критики» (1892) Лермонтов упоминается в связи с Байроном, от влияния поэзии которого он, по мнению Розанова, так и не смог освободиться³. В статье «О Достоевском» (1893) Розанов противопоставляет поэта Достоевскому по направлению творческого поиска: Достоевский, по его мнению, искал успокоения и стремился к гармонии, в отличие от Лермонтова и Гоголя, которые всю жизнь «искали новых тревог»⁴.

Относительно четкая концепция творчества Лермонтова начинает складываться у Розанова только в конце 1890-х гг. в период его сближения с кружком Мережковских. В статье «Вечно печальная дуэль» (1898) Розанов выдвигает Лермонтова на первый план русской литературы. По его мнению, разделять литературу на пушкинское и гоголевское направления неверно, правильнее было бы противопоставить Пушкину Лермонтова. Именно Лермонтов явился родоначальником «стихийного» начала, получившего дальнейшее развитие в творчестве Гоголя, Толстого и Достоевского. Подробно анализируя тематику произведений этих писателей, Розанов делает вывод, что все они «имеют родственное себе в Лермонтове, <...> они раскрыли собою лежавшие в нем эмбрионы»⁵. Это разделение напоминает книгу «О понимании», в которой Розанов отнес Пушкина, Тургенева, Островского и Гончарова к художникам-наблюдателям, а Лермонтова, Гоголя, Толстого и Достоевского — к художникам-психологам. Тем не менее в этой статье существовавшая ранее оппозиция переосмысливается. Если раньше речь шла о личных особенностях писателей и поэтов, то теперь акцент делается на существенных признаках их творчества.

В статье Розанов дает подробную характеристику поэзии Лермонтова. Самым важным для него является ее религиозное содержание. По мнению Розанова, Лермонтов не только «знал тайну выхода из природы — в Бога, из “стихий” к небу»⁶, но и сумел воплотить этот мистический опыт в своих стихотворениях. Еще одной немаловажной чертой является универсальность сюжетов и образного ряда, делаю-

щая поэта достойным продолжателем традиций мировой литературы. Розанов называет эту черту «прототипичностью», подразумевая под прототипом «вечные типы отношений» и «универсальные образы»⁷. Розанов даже находит поэзии Лермонтова некоторые аналогии в античной культуре — совершенная форма стихотворений напоминает ему скульптуры Фидия⁸. С формальной точки зрения творчество Лермонтова превосходит Пушкина, более того, «скульптурность, изобразительность его созданий не имеет равного себе, и, может быть, не в одной нашей литературе»⁹. Таким образом, Лермонтов в интерпретации Розанова оказывается в первую очередь религиозным поэтом, отразившим в своем творчестве самые важные из вопросов, волновавших человечество на всем протяжении мировой истории. Не случайно поэтому ранняя гибель Лермонтова становится трагедией не только для русской литературы, но и для культуры в целом, естественное развитие которой после его смерти пошло по искривленному пути: «... в Лермонтове срезана была самая кронка нашей литературы, общее — духовной жизни, а не был сломлен хотя бы и огромный, но только побочный сук»¹⁰.

Похожие идеи о сущности лермонтовского творчества высказываются также в статьях «50 лет влияния (Юбилей В. Г. Белинского)» (1898), «Из загадок человеческой природы» (1898), «Заметка о Пушкине» (1899). Однако здесь религиозная природа поэзии Лермонтова прямо увязывается Розановым с его теорией мистического значения пола, складывающейся как раз в это время. По мнению Розанова, «рождающие глубины человека действительно имеют трансцендентную, мистическую, религиозную природу»¹¹, поэтому писатели и поэты, творчество которых затрагивает эту тематику, неизбежно оказываются мистиками. Теперь Розанов объясняет совершенство поэзии Лермонтова не столько талантом, сколько врожденной способностью к непосредственному восприятию трансцендентного. Именно поэтому сравнительно молодому поэту удалось наполнить свои стихотворения таким глубоким смыслом и такой мудростью. Также продолжается поиск параллелей, связывающих «художников-психологов» с античностью и языческими культурами. В «Заметке о Пушкине» Розанов, называя Лермонтова, Гоголя и Достоевского «опьяненными», «оргиастами» в том «значении, и, кажется, с тем же родником, как и Пифия, когда она садилась на треножник»¹², подчеркивает тождество источника поэтического вдохновения с божественной энергией, овладевающей жрицей во время совершения обряда. В статье «Из восточных мотивов» (1901) произведения Лермонтова становятся иллюстрацией к халдейским культурам. Розанов, анализируя тексты, приходит к выводу, что «поэт любил звезды не как камни или песок, <...> а как отчасти живые существа, т. е. характерно по-халдейски»¹³. В этом же духе Розанов интерпретирует отдельные произведения Лермонтова. Например, в статье «Величайшая минута истории» (1900) он утверждает, что Бог, которого видит поэт в заключительных строках стихотворения «Когда волнуется желтеющая нива...», — ни в коем случае не Христос¹⁴. В другой заметке («К лекции г. Вл. Соловьёва об Антихристе», 1900), цитируя стихотворение «Выхожу один я на дорогу...», Розанов, желая подчеркнуть языческую природу этого произведения, намеренно пишет слово «бог» с маленькой буквы¹⁵. Все стихотворение Розанов называет «антихристовой песнью». Он убежден в том, что религиозный опыт поэта выходит за рамки христианства: «Лермонтов всю свою жизнь тревожился обонянием какого-то “еще бога”, бессильный и самый ранний абрис которого он назвал “демоном”, а позднее, любя то же самое, изображая все ту же самую тему, стал называть его “богом” и начал умиляться»¹⁶.

Эта мысль становится основной в статье «М. Ю. Лермонтов» (1901), подробно рассматривающей метафизические корни творчества Лермонтова и Гоголя. По мнению Розанова, оба писателя «были любимы небом», т. е. по своей природе это личности не просто исключительные, а богоизбранные¹⁷. У обоих в душе присутствовала изначальная двойственность — «параллелизм в себе жизни здешней и какой-то не здешней», причем «родной их мир — именно не здешний»¹⁸. Это свойство отразилось и в поэтике. Лермонтов, как и Гоголь, умеет уловить в действительности «скрупулезное, незаметное и характерное». И в то же время в его поэзии «здесь» и «там», земное и небесное, личность и космос соединяются в единое целое. Кроме того, Розанов отмечает у Лермонтова особое переживание связи с природой: «...он — раб природы, ее страстнейший любовник, совершенно покорный ее чарам, ее власти над собою; и как будто вместе — господин ее, то упрекающий ее, то негодующий на нее. Казалось бы, еще немного мощи — и он будет управлять природой. Он как будто знает главные и общие пружины ее»¹⁹. Конечно, в этих определениях очень много от языческого обожествления природы. И это не случайно — Розанов по-прежнему уверен в том, что божественные силы, с которыми чувствовали непосредственную связь и Лермонтов, и Гоголь, именно языческого происхождения. По его мнению, мистические переживания Лермонтова и Гоголя, являясь своего рода возрожденным язычеством, настолько «не отвечали привычным им с детства представлениям о религиозном, о святом», что неизбежно были восприняты ими как проявление нечистой силы²⁰. Например, в «Демоне», считает Розанов, поэт отразил реальный случай своего контакта с потусторонним миром. Таким образом, Лермонтов оказывается не просто талантливым поэтом и визионером-мистиком, но и человеком, некоторыми качествами своей личности приближающимся к языческому божеству: «... чувство сверхъестественного, напряженное, яркое в нем, яркое до последних границ возможного и переносимого, наконец, перешло и в маленькую личную сверхъестественность»²¹.

Идея поэмы «Демон» как начала новой мифологии и своеобразного «ключа» к мифологии древней Греции и древнего Востока, видимо, показалась Розанову настолько интересной, что для ее разработки им были написаны целых три статьи: ««Демон» Лермонтова в окружении древних мифов» (1901), «Концы и начала, "божественное" и "демоническое", боги и демоны (По поводу главного сюжета Лермонтова)» (1902), ««Демон» Лермонтова и его древние родичи» (1902). В этих статьях получает наиболее полное развитие противопоставление древних верований, неотъемлемой частью которых являлись мистические представления о поле, христианству. В древности эротическое начало пронизывало отношения человека и космоса, что нашло свое отражение в мифах и легендах. Точно так же и в стихотворениях Лермонтова «езде — тучка и утес, везде — тоска разлуки или ожидание свидания, везде — роман, везде — начало жизни, и небесной, и земной в слиянии»²². Однако христианство вступило в борьбу с языческими представлениями, и в результате ценности поменялись на прямо противоположные. Для современного человека, по мнению Розанова, грех и пол тождественны, «пол есть первый грех, источник греха»²³. Как раз этот момент замены одних ценностей другими и иллюстрирует «Демон» Лермонтова. Сознание поэта, прозревающего в природе «какое-то человекообразное существо»²⁴, мифологично, и отношение к полу, отраженное в поэме, вполне соответствует древним религиям, считавшим рождение божественным, а не демоническим. Но слово «демон», которым Лермонтов обозначает символ эротического влечения, соответствует уже христианской культуре. Благо-

даря христианству из мира, по мнению Розанова, исчезла тайна — «любовь стала физиологической, звезды — булжниками, животные и растения — бифштексом и дровами»²⁵. Но на самом деле, считает Розанов, ничего не умерло, переменялись только оценки. И творчество Лермонтова, в котором он находит «атавизм древности», является одним из фактов, подтверждающих эту теорию. В результате этих размышлений Лермонтов как поэт, воспевающий жизнь, оказывается противопоставленным той перевернутой с ног на голову системе ценностей, которую Розанов усматривает в христианстве.

В дальнейших работах контекст упоминаний имени Лермонтова не выходит за рамки разработанной ранее концепции. В статье «Ив. С. Тургенев» (1903) Розанов относит Лермонтова вместе с другими «художниками-психологами» к «динамическому» началу в русской культуре²⁶. Статья «О благодущии Некрасова» (1903) объединяет Пушкина и Лермонтова как поэтов «демонических» и даже «божественных»²⁷. В «Историческом переломе» (1905) Розанов подчеркивает наличие у Лермонтова не только поэтического гения, но и необыкновенного ума, личность поэта представляет собой «феномен нашей истории, что-то причудливое и загадочное, точно комета, сбившаяся со своих и забежавшая на чужие пути»²⁸. Статьи о Льве Толстом «На закате дней» (1907) и «Забывтое возле Толстого» (19010) отмечают у Лермонтова высочайшую степень словесного мастерства²⁹. Некоторый отход от первоначальной концепции наблюдается в статьях о Гоголе (1909), по сравнению с которым Лермонтов оказывается простым и ясным поэтом³⁰, а его произведения по своей форме даже уступают гоголевским³¹. В статье «Наш “Антоша Чехонте”» (1910) Лермонтов упоминается как «вечно героический, рвущийся в небеса» поэт³². В работах «Одна из замечательных идей Достоевского» и «В. Г. Белинский» (1911) снова заходит речь об изначальном знании и врожденной мудрости поэта, которые, вне всякого сомнения, прямо связаны с его религиозным опытом³³.

В этот период Розановым написаны всего две статьи, посвященные исключительно Лермонтову. Это «По поводу одного стихотворения Лермонтова» (1904) и «Домик Лермонтова в Пятигорске» (1908). В первой статье Розанов разбирает стихотворение «Морская царевна». Снова возникает сопоставление с античной культурой — это произведение напоминает Розанову миф о Диане. Образ умирающей на берегу морской царевны объясняет Розанову его неудачную попытку разгадать мистическую сущность пола. То, что было ясно и понятно ему самому, теряет смысл при попытке изложения. Сюжет стихотворения иллюстрирует собственные философские размышления автора. Розанов приходит к выводу, что, подобно морской царевне, которая может быть красавицей только в своей стихии, невозможно «при свете дня увидеть живую тайну нашего бытия, нашего рождения»³⁴. Вторая статья посвящена рассуждениям о предполагавшемся открытии музея Лермонтова. Розанов снова пишет об «универсальности» в тематике и о формальном совершенстве произведений Лермонтова, хотя теперь он склонен придать большее общественное значение Пушкину и Гоголю: «Значение их больше, неизмеримо больше, нежели историческое значение Лермонтова. Ну, как у Кутузова больше значения, чем у святого “юродивого” московского времени! Однако Кутузову церкви не построят, а “юродивеньким” — строят. Тут — особенное. Не это, но подобное “особенное” было и у Лермонтова»³⁵. Лермонтов по-прежнему значим для Розанова как религиозный поэт. В связи с этим Розанов обращает внимание на стихотворение «Сон», сюжетные параллели которому, по его мнению, можно найти в древних магических книгах. Также в этой статье Розанов впервые на материале творчества Лермонтова

затрагивает тему «маленького человека», противопоставляя Печорину как исключительной личности простого и скромного Максима Максимыча³⁶.

Как видим, в этих работах творчество Лермонтова в основном служит всего лишь поводом, отправной точкой розановских рассуждений. Вернуться к своей критической концепции Розанова заставил 100-летний юбилей поэта. В статье «Пушкин и Лермонтов» (1914) Розанов снова обращается к своему противопоставлению «статического» и «динамического» начал в русской литературе. Соотношение творческих методов этих поэтов представлено Розановым как история человеческого грехопадения. Пушкин олицетворяет «рай» и «лад», то есть состояние гармонического равновесия. Стремление человечества к переменам, «разлад» выражены Лермонтовым, творчеству которого присущи вечные неуспокоенность и неудовлетворенность: «Лермонтов никуда не приходит, а только уходит <...> Какую бы вы ему “гармонию” ни дали, какой бы вы ему “рай” ни насадили, — вы видите, что он берется “за скобку двери”... “Прощайте! ухожу!” — сущность всей поэзии Лермонтова. Ничего, кроме этого»³⁷. В этой статье Розанов ассоциирует Лермонтова не с утверждением жизни, как было раньше в рамках теории мистического значения пола, а с ее отрицанием. Поэтому оказывается, что влияние его творчества может быть преодолено: «... какое-то тайное великолепие превозмогает в мире все-таки отрицание, — и хотя есть “смерть” и “царит смерть”, но “побеждает, однако, жизнь и в конце концов остается последнею»³⁸. В заметке «О Лермонтове» (1916) Розанов по-прежнему отдает «необыкновенному» Лермонтову преимущество перед «обыкновенным» Пушкиным³⁹. Он называет произведения поэта «вещим томиком» и «золотым нашим Евангелищем». Лермонтов, считает Розанов, не удовлетворился бы исключительно литературной деятельностью, а стал бы духовным вождем народа. Религиозное содержание поэзии Лермонтова в этой статье Розанов приравнивает к Библии. По его мнению, поэт мог бы дать «в “русских тонах” что-то вроде “Песни Песней”, и мудрого “Экклезиаста”, ну и тронул бы “Книгу царств”, кончив свой творческий путь “дивным псалмом»⁴⁰. Таким образом, в этой заметке достигает своего наивысшего выражения идея о Лермонтове как исключительно религиозном поэте.

В эссеистике Розанова Лермонтов обычно упоминается вместе с Пушкиным и служит для установления некой нормы, с которой сравниваются другие писатели, или для обозначения идеала, который существовал в «золотом веке» русской литературы. Однако в одной из заметок, включенных в книгу «Сахарна» (1913), Розанов противопоставляет Лермонтова не только Пушкину, но и Гоголю, замечая, что если бы Лермонтов не погиб на дуэли, то в литературе было бы побеждено «гоголевское» обличительное направление, и «Россия получила бы такое величие благородных форм духа, около которых Гоголю со своим “Чичиковым” оставалось бы только спрятаться в крысиную нору»⁴¹. Если ранее в статье «Вечно печальная дуэль» Розанов жалеет Мартынова, то теперь выстрел Мартынова назван «проклятым», а сам он «злодеем». В «Последних листьях» (1916) Розанов единственный раз высказывается о Лермонтове критически. Как и все русские писатели (исключение сделано только для Пушкина), Лермонтов слишком мало интересовался Россией, например, ему так и не удалось изобразить настоящий Кавказ, поэт смог передать лишь то, «как «они пили воды в Пятигорске»⁴². Однако в итоговой работе «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы)» (1918) поэзия Лермонтова снова объявляется «звездой», чем-то «сказочным», «невероятным для его возраста, для его опыта»⁴³. В «Апокалипсисе нашего времени» (1918) Розанов

опять упоминает Лермонтова как «атависта», «со dna души которого поднялись чрезвычайно древние “сны”, <...> чрезвычайно древняя истина»⁴⁴.

На особое место, которое Лермонтов занимает в розановской литературной иерархии, обращали внимание многие исследователи. А. Н. Николукин отметил в концепции Розанова «импульсивность» Лермонтова и новую природу образности и художественного видения мира⁴⁵, разделив «связь со сверхчувственным» и «демонизм». Первое утверждение направлено против вульгаризаторских попыток интерпретации Лермонтова как «героя безвременья», а второе является повторением мифа или средневековой легенды⁴⁶. А. Д. Синявский заметил, что для критика «только Пушкин и отчасти Лермонтов <...> несут в себе что-то положительное»⁴⁷. А. А. Гудкова обратила внимание на мифологизацию Розановым образа поэта⁴⁸.

Подробный анализ критических статей и отдельных упоминаний о Лермонтове позволяет более или менее четко определить границы розановской концепции. Поэт начинает интересовать Розанова в конце 1890-х гг., когда на материале русской литературы им разрабатывается концепция борьбы и взаимодействия двух творческих начал. В статьях «Вечно печальная дуэль» и «М. Ю. Лермонтов» Розанов интерпретирует Лермонтова как глубокого мистика, человека, способного по своей природе на «уловление иных миров». В то же время критик ссылается на творчество Лермонтова в рассуждениях о мистической сущности пола. Эти окказиональные упоминания складываются в четкую концепцию в статьях «“Демон” Лермонтова в окружении древних мифов», «Концы и начала...» и «“Демон” Лермонтова и его древние родичи». То отношение к полу, которое Розанов усматривает в древних религиях, оказывается свойственным и Лермонтову. Поэтому его творчество, которое ранее было для Розанова «героическим» и «вечно рвущимся в небеса», теперь становится «романом», священным стремлением друг к другу противоположных полов. По мнению Розанова, естественная система ценностей, утверждающая культ жизни и воспринимающая пол как «божественное», была перевернута христианством. Поэтому Лермонтов, возвращающий прежние ценности, закономерно становится антихристианским поэтом.

В работах второй половины 1900-х — 1910-х гг. Розанов в основном интерпретирует Лермонтова как «стихийного» поэта. Противопоставление творчества поэта христианству отходит на задний план. Становится возможным сравнить Лермонтова с юродивым, назвать его произведения «золотым нашим Евангелищем», сопоставить его творчество с текстами Ветхого Завета. Несмотря на то, что Розанов противопоставляет Ветхий Завет Новому Завету, сближая его с древними религиями, при сравнении поэзии Лермонтова с ветхозаветными текстами его прежняя оппозиция христианству становится неактуальной. На всем протяжении своих размышлений Розанов воспринимает Лермонтова как поэта в высшей степени религиозного, хотя в различные периоды меняется смысл, который он вкладывает в понятие «религиозность». Все эти колебания у Розанова происходят в рамках одной концепции, что доказывают упоминания о Лермонтове в работах 1916–1918 гг., которые полностью соответствуют его прежним утверждениям. Таким образом, в единой интерпретации личности и творчества Лермонтова Розанов создает две версии, представляя поэта то «атавистом», то глубоким мистиком, и в зависимости от выбранной позиции каждый раз возникает иной культурный контекст.

- ¹ Розанов В. В. Домик Пушкина в Москве // Розанов В. В. Собр. соч. Среди художников. М., 1994. С. 343.
- ² Розанов В. В. О понимании. М., 1996. С. 462.
- ³ Розанов В. В. Три момента в развитии русской критики // Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 243.
- ⁴ Розанов В. В. О Достоевском // Розанов В. В. Легенда... С. 284.
- ⁵ Розанов В. В. Вечно печальная дуэль // Розанов В. В. Легенда... С. 291.
- ⁶ Там же. С. 294.
- ⁷ Там же. С. 297.
- ⁸ Там же. С. 297.
- ⁹ Там же. С. 296.
- ¹⁰ Розанов В. В. Вечно печальная дуэль // Розанов В. В. Легенда... С. 289.
- ¹¹ Розанов В. В. Из загадок человеческой природы // Розанов В. В. Собр. соч. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 37.
- ¹² Розанов В. В. Заметка о Пушкине // Розанов В. В. Легенда... С. 424.
- ¹³ Розанов В. В. Из восточных мотивов // Розанов В. В. Собр. соч. Во дворе язычников. М., 1999. С. 179.
- ¹⁴ Розанов В. В. Величайшая минута истории // Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. С. 342.
- ¹⁵ Розанов В. В. К лекции г. Вл. Соловьёва об Антихристе // Розанов В. В. Во дворе язычников. С. 101.
- ¹⁶ Там же. С. 102.
- ¹⁷ Розанов В. В. М. Ю. Лермонтов // Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 75.
- ¹⁸ Там же. С. 72.
- ¹⁹ Там же. С. 76.
- ²⁰ Там же. С. 75.
- ²¹ Там же. С. 77.
- ²² Розанов В. В. Концы и начала... // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 89.
- ²³ Там же. С. 84.
- ²⁴ Розанов В. В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 95.
- ²⁵ Там же. С. 102.
- ²⁶ Розанов В. В. Ив. С. Тургенев // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 138.
- ²⁷ Розанов В. В. О благодущии Некрасова // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 135.
- ²⁸ Розанов В. В. Исторический перелом // Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 50.
- ²⁹ Розанов В. В. На закате дней // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 224; Розанов В. В. Забытое возле Толстого // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 472.
- ³⁰ Розанов В. В. Загадки Гоголя // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 338.
- ³¹ Розанов В. В. Гений формы // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 347.
- ³² Розанов В. В. Наш «Антоша Чехонте» // Розанов В. В. Легенда... С. 552.
- ³³ Розанов В. В. Одна из замечательных идей Достоевского // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 471; Розанов В. В. В. Г. Белинский // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 505.
- ³⁴ Розанов В. В. По поводу одного стихотворения Лермонтова // Розанов В. В. Во дворе язычников. С. 317.
- ³⁵ Розанов В. В. Домик Лермонтова в Пятигорске // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 275.
- ³⁶ Там же. С. 278.
- ³⁷ Розанов В. В. Пушкин и Лермонтов // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 603.
- ³⁸ Там же. С. 604.
- ³⁹ Розанов В. В. О Лермонтове // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 642.
- ⁴⁰ Там же. С. 643.
- ⁴¹ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. М., 1998. С. 239.

⁴² Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 166.

⁴³ Розанов В. В. С вершины тысячелетней пирамиды // Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 672.

⁴⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 355.

⁴⁵ Николюкин А. Н. Розанов. М., 2001. С. 191.

⁴⁶ Там же. С. 193.

⁴⁷ Снявский А. Д. «Опавшие листья» Василия Васильевича Розанова. М., 1999. С. 292.

⁴⁸ Гудкова А. А. «Опавший листок» русской литературы: Интерпретация В. Розановым поэзии М. Лермонтова // Энтелехия. Кострома, 2001. № 1. С. 44.

О. А. Богданова (Москва)

Дискуссия Розанова и М. О. Меньшикова о «Крейцеровой сонате» Л. Н. Толстого

Повесть «Крейцера соната» писалась Толстым с 1887 по 1890 г., всего было девять редакций. Предпоследняя, восьмая, редакция разошлась в списках и сразу стала центральным событием русской жизни. Помимо чисто литературных откликов, появились статьи, интерпретирующие «Крейцерову сонату» с научной и богословской точки зрения. Православные круги увидели в этом произведении Толстого «богохульство» и «насмешку над церковью»¹. По общему мнению, ни одно художественное произведение не имело такого общественного резонанса.

Конечно, причиной тому можно назвать художественный гений Толстого, а также его громадный авторитет в России. Но думается, дело не только в этом, а прежде всего в актуальности проблемы, поставленной писателем в своем произведении. Тема «Крейцеровой сонаты» наложилась на общий интерес эпохи к «женскому вопросу» и связанной с ним проблеме взаимоотношения полов. Более того, в европейской культуре в целом происходил в конце XIX в. пересмотр роли женщины в обществе, что не могло оставить без внимания вопрос о ее роли в браке, не могло не затронуть самих основ брака, причем самых интимных — его чувственной сферы. Вспомним выступления Ю. Стриндберга, Б. Бьернсона, П. Бурже, с одной стороны, и Э. Золя и Г. де Мопассана, с другой.

Эмансипация, начавшаяся еще в 1840-е гг., постепенно привела к размыванию в обществе церковно-христианских основ брака, практике свободной любви. Реально на брак стали смотреть в первую очередь как на чувственный союз мужчины и женщины, который можно разорвать при утере чувственного интереса к мужу или жене. Можно сказать, что происходила своего рода сексуальная революция, к 1890-м гг. достигшая массовых масштабов в образованном (т. е. европеизированном) сословии России.

По сути дела, девальвировались семейные ценности — тысячелетняя основа христианской цивилизации. Это вызвало обеспокоенность у многих деятелей литературы. Хотя, надо заметить, сама литература играла немалую роль в распространении «полового либерализма». Собственно, «Крейцера соната» и есть симптом такой обеспокоенности. Может быть, наиболее ярко выраженный. Волна нравственного осуждения сексуальной свободы, культ чувственной любви начала подниматься все выше — поэтому отклики, пусть и косвенные, на «Крейцерову сонату» не утихали в течение всех 1890-х гг.

Толстовское отрицание чувственности как греха, как чего-то в принципе недостойного человека, заставило других, не столь радикальных, мыслителей искать нравственное оправдание половой любви. Вспомним, например, «Смысл любви»

Вл. С. Соловьёва (1892–1894), работу, посвященную религиозному осмыслению половой любви. В ней Соловьёв называет половую любовь «высшим проявлением индивидуальной жизни», единственным путем к индивидуальному бессмертию, при этом не отрицая возможности и даже необходимости физиологического соединения, пусть и при приоритете духовного. «Чистая духовная любовь», по Соловьёву, «сама по себе тоже аномалия»².

Меньшиков включился в полемику вокруг «Крейцеровой сонаты» еще в 1891 г., сразу после ее публикации в составе собрания сочинений Толстого. В неподписанной статье «Тринадцатый том сочинений гр. Л. Н. Толстого» (Книжки Недели, 1891, № 9) он назвал выход повести «настоящим землетрясением в читающем мире». По мнению критика, Толстой «ищет первоисточников жизни, центральных ключей ее, коренного закона счастья». «Ложь», что в «Крейцеровой сонате» он «проповедует вымирание человечества». Требование безусловного целомудрия здесь — идеал, высшая цель, обязательная лишь по мере сил каждого человека, по слову Христа. Не все вмещают слово сие, но кому дано. Идеал, по Меньшикову, недостижим, но необходим для вечного к нему стремления³.

С июня 1897 по январь 1898 г. Меньшиков печатает в «Книжках Недели» цикл статей под общим названием «Элементы романа», цель которого — дать правильные нравственные ориентиры современным писателям, во многом формирующим ту или иную нравственную атмосферу в обществе. Литература, по мысли критика, не должна пропагандировать культ половой любви, представлять ее как главный смысл и высшую цель человеческой жизни. Феномен половой любви Меньшиков подробно рассматривает с нравственно-христианской, как ему кажется, точки зрения. Главы этой большой работы носят следующие названия: «О половой любви», «О суевериях и правде любви», «О любви святой», «Роман хорошего человека», «О супружестве». Вскоре, в 1899 г., на основе этих глав Меньшиков издаст отдельную книгу — «О любви».

Интересно, что в названной работе критик нигде прямо не апеллирует к нашумевшей повести Толстого, но для современников было очевидно, что он развивает именно те взгляды на половую любовь, которые там были выражены. Главный постулат Меньшикова: художественная литература не должна обманывать читателя возвеличением половой любви/страсти, которая по сути своей есть душевная болезнь, искажающая нравственно-духовный облик человека, своего рода безумие, идолопоклонство. Меньшиков разделяет половую потребность (физиологическую) и половую любовь/страсть. Первая — следствие человеческого несовершенства; вторая — «психоз», болезнь безбожной культуры. Истинная любовь — чисто духовная, это дружба, она бесплотна и бесполо. Так возникает у Меньшикова дуализм духа и плоти; для него духовная и чувственная любовь имеют разные источники. «Строго говоря, половой любви не существует вовсе; раз она половая, то уже не любовь, если же любовь, то не половая»⁴. Истинная, «святая» любовь — это связь с Богом, она абсолютно свободна от чувственности. В качестве примера такой любви дается жизнеописание московского доктора середины XIX в. Ф. П. Гааза. У подобных ему аскетов, поднявшихся на высокую духовную ступень, по Меньшикову, просто отмирают «низшие» половые потребности. Духовное уничтожает унижающее человека животное, плотское начало. В своей обширной работе Меньшиков нередко дословно повторяет мысли Толстого из «Крейцеровой сонаты», правда, обычно без отсылки к первоисточнику, в частности: «В животной основе полового чувства... ничего нет священного»⁵.

Еще в мае 1891 г., по горячим следам «Крейцеровой сонаты», в «Книжках Недели», в разделе «Из иностранных журналов» «Литературной летописи», появляется информация о психологическом этюде французского ученого Шарля Рише, опубликованном в «Revue des Deux Mondes». Рише доказывает, что в человеческой любви присутствуют все элементы любви, характерной для животного мира (так, человеческая ревность — модификация борьбы самцов из-за самки). Он делает вывод, что любовь во всей природе — одна, из одного источника, только у человека она возвышеннее, потому что сознательна. Брак же, по Рише, учреждение общественное, не имеющее ничего общего с половой любовью.

Интересно, что в «Элементах романа» (т. е. уже в 1897 г.) Меньшиков возвращается к этюду Рише и прямо отрицает его утверждение о том, что суть половой любви у животных и человека одинакова: «Рише обожествляет половую любовь как верховный смысл жизни», потому что он, как почти все современные европейцы, «агностик, язычник, материалист, свободный от всякой религии», для него «тело — бог»⁶.

Итак, по Меньшикову, признание животного, плотского, телесного не то чтобы священным, но хотя бы не греховным, — язычество. Христианство для него исключительно спиритуалистично, в чем он весьма близок к Л. Толстому.

В июле 1898 г. в «Книжках Недели» в разделе «Литературной летописи» «Из русских изданий» появляется без подписи материал под названием «Антитеза “Крейцеровой сонате”». Если он и не принадлежал непосредственно перу Меньшикова, то наверняка был им прочтен и одобрен к публикации (Меньшиков в то время уже был фактическим руководителем журнала). Речь здесь идет о рассказе Л. Л. Толстого «Прелюдия Шопена»: «Рассказ Толстого-сына действительно является наиболее горячим и живым возражением “Крейцеровой сонате”»⁷. В центре рассказа — проблема «правильного» отношения к половому чувству. По мнению его героя, студента Комкова, «Крейцера соната» принесла больше вреда, чем пользы. Герой согласен с тем, что любовь между мужчиной и женщиной всего лишь половое влечение, но считает, что его нужно не отрицать, а удовлетворять посредством брака, ради обретения человеком психологического равновесия и способности к разумной деятельности. Проповедь же безбрачия ведет к болезням, сумасшедшему дому и кладбищу. Аскетический идеал «Крейцеровой сонаты» — «явная неправда»; выраженные там идеи те же, что в «секте скопцов»⁸. В конце заметки цитируются знаменательные слова Комкова: «Мы живые люди и потому будем поклоняться не смерти, а рождению. Не холодному мертвящему безбрачию, а браку, чистому, честному браку; брак — не мерзость, а высший божественный закон»⁹.

Розанов вступает в полемику с Меньшиковым в ноябре 1897 г., когда одна за другой выходят из печати «Книжки Недели» с «Элементами романа». «Крейцера соната» здесь только один из поводов к дискуссии, которая имеет гораздо более широкий фон — «странный спор, который, здесь и там завязываясь, как-то не хочет замолкнуть в нашей литературе. Мы говорим о плотской любви...»¹⁰. Розанов спорит с Меньшиковым как выразителем целой тенденции, к которой, по его мнению, относятся Л. Н. Толстой, Вл. С. Соловьёв и др. Хотя на деле с рядом положений Соловьёва он по сути дела солидаризируется. Полемике с «Элементами романа» Розанов посвящает три статьи: «Кроткий демонизм», «Семя и жизнь» и «Смысл аскетизма».

В первой из названных статей «Крейцера соната» определяется как «мучительное и мрачное и ... совершенно ложное явление», «кроткий демонизм», «ибо

сущность демонизма есть сущность отрицания». Чувственная любовь, по Розанову, «всеоживляющий, всераствечающий нерв» мира; вся же статья Меньшикова — «музыкальный речитатив на известные и первично в “Крейцеровой сонате” сказанные слова Позднышева»¹¹. Как и Меньшиков, Розанов для обоснования своих мнений обращается к Библии, но находит в ней основу для совершенно противоположного взгляда на половую любовь, например в ветхозаветной «Книге Товии, сына Товита». Половая любовь не «разрешенный грех», а радостный долг и ... счастье бытия, исполненное таинственного содержания и религиозной высоты». Здесь «ось мира». «Грехом и грязью» она становится только в нашем «грешном созерцании»¹².

В статье «Семья и жизнь» утверждается, что половое общение — касание к мирам иным, трансцендентный источник жизни¹³. «Чадорождение», по мысли Розанова, не менее свято, чем воздержание. Он указывает на религиозную тайну пола, протестуя против сведения его к животной «функции».

В статье «Смысл аскетизма» Розанов, по сути дела, формулирует понятия, теперь известные нам как «либидо» и «сублимация» (по З. Фрейдю). Так, он замечает, что Толстой в «Крейцеровой сонате» сделал верное наблюдение о том, что злоба возникает после паузы любви, а не перед. Перед — деятельная, помогающая, сочувствующая любовь. При воздержании она «подымается в берегах все выше, выше» — и вот «объяснение аскетических феноменов, как Амвросий Оптинский, Иоанна д'Арк...»¹⁴; «гений и молитва ... лучатся оттуда же, откуда нисходит на землю ... живое человеческое дитя, эта непосредственная и реально выраженная мысль Божия...»¹⁵. В докторе Гаазе, о котором пишет Меньшиков в «Элементах романа», происходит, по Розанову, не отрицание, а «преображение» плоти, из «греха и смрада» — в «чистоту» и «светоносность»¹⁶.

При этом Розанов, в целом высоко ценя Толстого¹⁷, не может не заметить по поводу «Крейцеровой сонаты»: «Толстой хотел бы энервировать человека, вынуть из него все страстные эмоции. Он именно хочет погасить в нас искру, которую зажег Спаситель»¹⁸. Этот упрек автоматически обращен и к Меньшикову.

Однако и сам Толстой, и, вслед за ним, Меньшиков, доказывая истинность своего отрицания ценности половой любви, также апеллируют к христианству. Таким образом, суть полемики между ними и Розановым — в различном понимании христианства. И в более поздней статье, написанной в ноябре 1898 г., «Семья как религия», Розанов уже окончательно формулирует свое представление о христианстве и тем самым обнажает онтологический корень своих разногласий с Толстым, а значит и с Меньшиковым. Розанов пишет, что христианство двойственно: есть в нем «религия Голгофы» (смерти, полового воздержания), преобладающая в «историческом христианстве», но может быть и «религия Вифлеема» (рождения, семьи, половой любви), на что есть указания в Евангелиях. Причем Ветхий Завет продолжает только вторая линия. Первая ему противостоит. Христианство, по Розанову, «не бесплодно, не бесполо, оно — поклонение ставшей божеской плоти»¹⁹.

Важно отметить, что все это высказано в связи с обсуждением рассказа Л. Л. Толстого «Прелюдия Шопена» и во многом повторяет и развивает процитированные выше слова его героя Комкова. Напомним, что меньшиковские «Книжки Недели» обратили внимание на то же самое произведение.

В этот период Розанов критикует толстовство в его отношении к полу с позиций православной церковности, чуждой как позднему Толстому, так и Меньшикову, находившемуся в 1890-е гг. под заметным влиянием толстовства. «Начала пола, — пишет Розанов, — не только не враждебны или не сторонни для [церкви], но и, напро-

тив, существенно входят в нее». «Телесность» христианства доказывается наличием не только «тайны воплощения, но и тайны евхаристии»²⁰ и, конечно же, таинством брака.

25 февраля 1898 г. в приложении к газете «Новое Время» появилась библиографическая заметка Розанова о переведенном уже к тому времени на русский язык и изданном в 1898 г. в Петербурге психологическом этюде Шарля Рише «Любовь». Симптоматично, что снова одна и та же работа заинтересовала как Меньшикова, так и Розанова. Однако прочитывают они свидетельства французского психиатра и физиолога по-разному. Розанов тоже критикует Рише, но с других позиций: половая любовь не есть «специфически животное чувство», а «специфически жизненное, живое явление, объемлющее ... всю живую природу, тогда как все другие явления в ней частичны и местны»²¹. В целом солидаризируясь с идеей Рише о единстве половой любви у всего живого на земле, включая человека, Розанов добавляет от себя: «Пол» есть не «животное» в человеке, как обыкновенно думают; наоборот — это есть «человеческое», по крайней мере начало чего-то человеческого, в «животном»²².

Таким образом, именно в прямой и опосредованной дискуссии с Меньшиковым вокруг «Крейцеровой сонаты» Толстого постепенно выкристаллизовывались важнейшие идеи Розанова: о религиозном значении пола и об «историческом христианстве» как «религии смерти».

¹ См. об этом: Бурдина И. Ю. Критика 1890-х годов о «Крейцеровой сонате» Л. Толстого (проблематика, жанр) // Проблемы интерпретации художественных произведений. Межвузовский сборник научных трудов. М., 1985. С. 122–130.

² Соловьёв Вл. С. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 529.

³ См. Меньшиков М. О. Критические очерки. Т. 2. СПб., 1902. С. 335, 339.

⁴ Меньшиков М. О. О любви. СПб., 1899. С. 132.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Там же. С. 100.

⁷ Книжки Недели. 1898. № 7. С. 195.

⁸ Там же. С. 200.

⁹ Там же. С. 200.

¹⁰ Розанов В. В. Собр. соч.: В 2 т. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 207.

¹¹ Там же. С. 200.

¹² Там же. С. 205.

¹³ Там же. С. 214.

¹⁴ Там же. С. 219.

¹⁵ Там же. С. 222.

¹⁶ Там же. С. 225.

¹⁷ См. Розанов В. В. Гр. Л. Н. Толстой // Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995.

¹⁸ Там же. С. 18.

¹⁹ Розанов В. В. Семья как религия // Санкт-Петербургские Ведомости. 1898. 23 ноября.

²⁰ Там же.

²¹ Розанов В. В. Собр. соч.: В 2 т. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 325.

²² Там же. С. 325.

Н. Н. Ерёмина (Москва)

Встреча Розанова с Л. Н. Толстым

По признанию Розанова, он долгое время не стремился свести с Львом Толстым личное знакомство, потому как вообще не любил сближаться с людьми значительными, а особенно со значительными писателями. Но годы уходили и, как пишет Розанов: «...не увидев Толстого скоро, я мог и вовсе не увидеть его», а это казалось ему «всегда также печальным, как быть европейцем и не увидеть Альп»¹.

Их единственная встреча произошла в Ясной Поляне 6 марта 1903 г., куда Розанов приехал со своей женой по приглашению Льва Николаевича. Сохранилось по крайней мере две статьи, освещающие это событие. Первая была опубликована в «Русском Слове» 11 октября 1908 г. под заголовком «Одно воспоминание о Л. Н. Толстом», и вторая — «Поездка в Ясную Поляну», была впервые напечатана в 1909 г. в книге «О Толстом. Международный толстовский альманах». Необходимо отметить неточность, допущенную в собрании сочинений Розанова в комментариях к тому «О писательстве и писателях», где две эти статьи приняты за одну, опубликованную в разное время под разными заголовками. На самом деле статьи представляют два самостоятельных текста, в которых комментируется одно и то же событие.

Главное отличие между двумя этими статьями лежит в том, что «Поездка в Ясную Поляну» — это своего рода словесный портрет, передача «почти только физического» впечатления от встречи. Первое, что удивило Розанова в Толстом, был его рост, который не соответствовал идее «Альп», но все же Толстой предстал перед ним «безусловно прекрасным», «Старик был чуден <...> И вообще мне показалось, что я вижу точно то, чего и ожидал, — феномен природы, — Альпы». Он виделся Розанову «арабским бегуном», бежавшим в пустыне, за спиной которого было 76 лет, однако сама личность великого писателя и мыслителя поражала одиночеством и обособленностью, что отражалось в его фигуре, которая явно «изо всего вышла, осталась одна и единственна, одинока и грустна, но велика и своеобразна». «Соизмеримым с ним, “идушим к нему” было поле, лес, природа», а не барская усадьба и вообще любой дом. Еще больше удивляла таинственная тишина, исходящая от Толстого, Розанов называет эту тишину «нравственной», «религиозной», той, «которая неодолима раздражения и ярости», подобной тишине (кротости) Иисуса, победившей мир. С этой тишиной в Толстом гармонировала только одна одежда, в которой «было тоже простое и тихое, что было во всем в нем» и «Это важнее, чем Ясная Поляна, от которой он давно отстал»². Таким предстал Розанову Толстой на 76-м году жизни.

В статье «Одно воспоминание о Л. Н. Толстом», опубликованной годом ранее, Розанов все внимание сосредоточил на беседе, в которой были затронуты интересовавшие его вопросы семейной и религиозной жизни. Именно в разговоре Розанов замечает, что у Толстого нет четкости и ясности суждений по двум этим вопросам.

В «Уединенном» есть запись, относящаяся ко времени поездки, где Розанов заключает, что в разговоре на темы семьи, брака и пола Толстой «путается, как перепи-сывающий с прописей гимназист между “и”, “i” и “й”; и, в сущности, ничего в этом не понимает, кроме того, что “надо удерживаться”. Он даже не умел эту ниточку — “удерживайся” — развернуть в прядочки льна, из которых она скручена. Ни — анализа, ни — способности комбинировать; ни даже — мысли, одни восклицания. С этим нельзя взаимодействовать, это что-то imbecile <слабоумное>»³.

И в вопросах религии, по мнению Розанова, Лев Николаевич «впал в величайшую муку разлада с собою», «чего-то в собственном учении не различал», противоречил самому себе. Будучи, по мнению Розанова, более учеником великого русского народа, чем «всех Шопенгауэров и Будд»⁴, на которых часто ссылался в печатных произведениях, Толстой не принимал и даже отрицал учение церкви, основу, которой русский народ и был обязан теми душевными качествами (терпение, выносливость, незлобивость), так восхищавшими его. «Русская вера», первыми требованиями которой являются мир и согласие, восхищала Толстого, но он, принимая «стихию народную», отталкивал «стихию церкви»⁵, воспитавшую этот особый дух народа. Главную причину этого разлада Розанов видел в том, что Толстой «восстал собственно не против духа церкви, а против некоторых форм ее и злоупотреблений около нее <...> Наконец, он восстал против некоторых догматов, которые народно-неизвестны и суть достояние библиотек, а не души...»⁶, однако сам этого недопонимал и, как следствие, отрицал. Рассуждая о природе особой религиозности русского народа, Розанов приходит к выводу, что «“так рождается”, “с этим рождается”. И как “таланта”, так и “этого” дается в рождении то мало, то много <...> В русском народе, очевидно, рождается много людей “с этим талантом”, и хотя научение у нас самое элементарное, а часто его и вовсе нет, но талантливое рождение все искупает, все покрывает»⁷.

¹ Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 319.

² Там же. С. 320–321.

³ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 72.

⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Около народной души. М., 2001. С. 381.

⁵ Там же. С. 381.

⁶ Там же. С. 381.

⁷ Там же. С. 379.

Т. М. Миллионщикова (Москва)

Бесы Розанова и бесы Достоевского

Должна родиться новая душа, новый внутренний человек, который будет расти, развиваться и укрепляться в новом жизненном подвиге. Речь идет не о перемене политических или партийных программ, <...> но о гораздо большем — о самой человеческой личности, не о деятельности, но о деятеле.

*С. Н. Булгаков «Героизм и подвижничество»,
1909 г.*

Творчество Достоевского и Розанова находится на грани литературы и философии. Оба писателя и мыслителя создали художественно-философские картины современного им общественного состояния России и показали его как кризисное, безнравственное и бездуховное — страдающее тяжелым недугом. Достоевский называл это состояние общественной жизни «ненормальностью», «бесовской одержимостью», которое ведет к «виновности и преступности»¹; Розанову оно представлялась «сплошным безумием»². Сами «одержимые» у Достоевского и Розанова названы «бесами».

В повести «Записки из подполья» (1864), на страницах эпических полотен — в романах «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871), «Подросток» (1875), «Братья Карамазовы» (1879–1880), в «Дневнике писателя» (1873–1881) Достоевский выстроил систему образов-антигероев, одержимых бесовскими идеями. Исследуя их двойничество и «подполье», писатель показал, как, отринув Бога и соблазнившись утилитарной моралью разумного эгоизма, они превратились в идеологов и исполнителей тяжких преступлений. Достоевский наказывает их страшными муками совести, каторгой, безумием, самоубийством, делает жертвами преступлений.

Розанов раскрывает тему бесов и бесовской одержимости на страницах своих эссе и заметок в «Уединенном» (1912), «Сахарне» (1913), «Опавших листьях» (1913, короб 2-й — 1915), «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918). В миниатюре «На объяснения социал-демократии и марксизма», состоящей всего из нескольких строк, писатель вывел художественный тип «русского беса», воспринявшего политическую марксистскую теорию: «Мы усё понимаем, — говорит Митюха. Значит, своя собственность есть кровопийственная собственность. И тогда, значит, отнятая собственность — она и есть самая твоя. И, раскрыв скобки социализма, начал грабить, а кто оказывал сопротивление — того убивал»³.

«История русского общества за XIX век» (В. Розанов) раскрывается Достоевским и Розановым в терминах болезни. Анализируя причины тяжелого недуга, поразившего русское общество, писатели находили корни бесовской болезни в нигилизме. Симптомы ее описаны Достоевским в повести «Записки из подполья», где, одержимый идеей своеволия, «подпольный человек» заявляет: «Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»⁴. В записных книжках за 1864 г. Достоевский отмечал, что нигилисты стали «отрицать всё». У Розанова «болит душа» за нигилизм; он отказывается его принимать, потому что из него ничего «не растет». Но «без нигилизма — нельзя, — иронизирует он в «Сахарне». — Без нигилизма и *нигилистов* нам все-таки не обойтись. Нигилисты принесли “волюшку”, разгул и “хочу”. Пьяное “хочу”, дерзкое “хочу”, разбойное “хочу”: но железное “**хочу**”»⁵.

Исследование «демонологии русского нигилизма» предпринято Достоевским в романе «Бесы». Авторская позиция выражена уже в самом названии романа и в двух эпиграфах, предпосланных повествованию.

В первом из них, взятом из стихотворения Пушкина «Бесы», —

*«Хоть убей, следа не видно,
Сбились мы, что делать нам?
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам <...>»*

— вторая строка ассоциирована с вопросом, заключенным в названии романа Чернышевского «Что делать?», — произведения, ставшего манифестом революционно-демократической части русского общества, оторвавшейся от «почвы». Романский мир «Бесов» «кипит и перекипает страстным богоборчеством, глубоким презрением к народу и злым духом фашистской государственности. Здесь речь идет об уничтожении Бога и боговерия»,⁶ — писал Ф. А. Степун в статье «“Бесы” и большевистская революция».

Розанов, задаваясь «проклятыми вопросами» современности, вопрошает: «Где, однако, погибло русское дело, русский дух? как все *это* (см. выше) могло стать? сделаться? произойти?» И дает на них ответ: «В официальности, торжественности и последующей “наградке”. В той самой “вони”, в которой сейчас погибает (?) нигилизм»⁷. Определяя эпоху «от половины прошлого до (приблизительно) конца первой четверти XX века» как «царство социал-демократической пошлости», Розанов приходит к выводу, что она «обняла общество»⁸. Россия представлялась Розанову «огромным буйволом, съевшим на лугу траву-зелье, съевшим какую-то “гадину-козулю” с травой: и, отравленный ею, он завертелся в безумном верченье»⁹.

Для характеристики «духов, давно уже владеющих русскими людьми»¹⁰, — представителей различных политических партий и групп: «нигилистов», «разночинцев», «марксистов», «большевиков», «радикалов», «социалистов» — Розанов прибегает к экспрессивно-выразительным средствам языка. Он использует уничижительно-презрительные суффиксы («социалистишки», «либеральчики», «социал-демократишки»); эпитеты, заключающие резко негативную оценку («отвратительный», «гнильный», «вонючий», «паршивый»); сниженную и грубую лексику («шушера», «свиньи», «гадина»). Он называет «русских бесов» «социал-проходимцами», «лакеями», «подлецами», «клеветниками», а главное бесовское деяние всей этой «черной рати» — «плоскодушной, скверномордной, коротенькой и пошленькой революцией»¹¹.

Глубокое презрение сквозит в словах Розанова в «Мимолетном. 1914 год», когда он обращается к «демократишке», обвиняя его в пренебрежении своим долгом по отношению к России: «Ты бы лучше, демократишко, не ходил в аскетическом пиджаке. Ходить ты можешь даже в очень хорошем пиджаке. Но ты ешь русский хлеб. И обязан служить России. А ты ее ненавидишь. И царя и веру. И твой пиджак то же, что веревка вместо пояса и толстое брюхо у францисканца. У того христианство при брюхе, а у тебя пиджак при революции. И оба вы глупы и никуда не годитесь»¹². В другом обращении к «демократу», проникнутом горькой иронией, Розанов обвиняет его в ханжестве, лицемерии и самомнении: «Ты бы, демократ, лучше не подслушивал у дверей, чем эффектно здороваться со швейцарами и кухарками за руку. От этого жизнь не украсится, а от того, решительно, жизнь воняет. Притом надо иметь слишком много самообольщения и высокомерия, чтобы думать, что она — будет осчастливлена твоим рукопожатием. У нее есть свое достоинство, и, как ни странно, в него входит получить гривенник за “пальто”, которого ты никогда не дашь»¹³.

Одну из целей разночинца-беса Розанов видел в уничтожении национальной духовности. Актуализируя мысль о его разрушительной деятельности, он с гневом писал: «Пришел вонючий “разночинец”. Пришел со своею ненавистью, пришел со своею завистью, пришел со своею грязью. И грязь, и зависть, и ненависть имели, однако, свою силу, и это окружило его ореолом “мрачного демона отрицания”; но под демоном скрывался просто лакей. Он был не черен, а грязен. И разрушил дворянскую культуру от Державина до Пушкина. Культуру и литературу...»¹⁴.

Достоевский показал, что именно лакейство оказалось наиболее удобной маской, под которой скрывается бес. В романе «Братья Карамазовы» он вывел обобщенный образ беса-лакея, совместив в нем черты демонизма Ивана Карамазова, шутовство Федора Павловича и лакейство Смердякова. Оба писателя намеренно приземляют демонизм «бесов», превращая их в самых обычных лакеев. Так, Ивану Карамазову, претерпевающему «бред больной совести», присущи «маска цинизма — и целомудренная холодность; холод в сердце, вызов к Богу, гордость непомерная, упоение своим разумом и волей»,¹⁵ но двойником его оказывается вполне «реальный черт» — обычный «русский джентльмен» в коричневом поношенном пиджаке.

Розанов в «Сахарне» запечатлел фарсовый портрет охваченных эпидемией «бесовства» представителей русской социал-демократии: «“Посидеть среди социал-демократов” то же, что посидеть в ложе первого яруса в Императорском театре. И социал-демократишко или называющийся так выпячивается из ложи, — следит тайным глазом, все ли его видят <...> Так они все пялятся, топорщатся, барахтаются ногами и руками и сваливаются в могилу с счастливой улыбкой, что совершили на земле все земное и отдали человечеству все должное»¹⁶.

Обобщенный карикатурный образ фанатически преданных своим «бесовским» идеям антигероев дан Достоевским в «Бесах». Они «кувыркаются и визжат от радости, как щенки на солнце, они счастливы, они победители»¹⁷. Несмотря на то, что Ставрогин и его бесовское окружение показаны писателем памфлетно, Н. А. Бердяев трактовал этот роман как «трагедию» — «одержания, беснования», где «раскрывает Достоевский метафизическую истерию русского духа»¹⁸.

С точки зрения Розанова, «фокус всех “Бесов” — как Петруша Верховенский, террорист-клеветник-циник, — кушает холодную курицу, “которая вам теперь уже не нужна”, говорит он идеалисту-Шатову, к которому пришел потребовать от партии застрелиться. Тот мечется. Мучится. Страдает. Говорит, что “все люди станут богами”, а этот кушает и кушает. — Я с утра не ел. Был в хлопотах по пар-

тии. И вот только теперь. Гениально. И собственно, где ни читают историю социал-революционной партии и “истории нашей культурной борьбы”, — эта курочка все мелькает и мелькает...»¹⁹. Чисто физиологическому процессу поглощения пищи уподоблял Розанов и революционный процесс, происходящий в обществе: «А голодные так голодны, и все-таки революция права. Но она права не идеологически, а как *натиск*, как *воля*, как *отчаяние*... “Я не святой и, может быть, хуже тебя: но я волк, голодный и ловкий, да и голод дал мне храбрость; а ты тысячу лет — вол, и если когда-то имел рога и копыта, чтобы убить меня, то теперь — стар, расслаблен, и вот я *съем тебя*”. <...> Все соц.-демократ. теории сводятся к тезису: “Хочется мне кушать”. <...> Но мечтатель отходит в сторону: потому что даже больше, чем пищу, — он любит мечту свою. А в революции — ничего для мечты»²⁰.

Розанов указывает на еще одну причину «бесовской одержимости» русского общества, возлагая наряду с нигилизмом вину на русских писателей, прежде всего, сатириков, за то, что они возненавидели «самый состав русского человека». Гоголь «дал право каждому русскому хохотать над Россией»²¹, он «отвинтил какой-то винт внутри русского корабля, после чего корабль стал весь разваливаться»²². У истоков революционной идеи в русской литературе, с точки зрения Розанова, стоял Тургенев, изобразивший в «Отцах и детях» нигилиста Базарова, отвергающего семейные устои и потому разрушившего «последнюю связь», «последнее милое на Руси». Розанов возлагает вину на русских писателей за то, что главным действующим лицом их произведений стала революция — «единственный барин в литературе»²³, — констатировал он в «Сахарне». Обвиняя поэта революционной демократии Некрасова в «диссоциальности» и даже в «антисоциальности»: «Все — себе, читателю — ничего», призывал читателя руководствоваться собственными убеждениями и помнить, прежде всего о том, что «жизнь есть *дом*. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог не оставит тебя на небесах. Он не забудет птички, которая вьет *гнездо*»²⁴.

Розанов противопоставлял этим писателям Достоевского, утверждавшего, что с помощью революционных преобразований невозможно искоренить зло. По его мнению, — «повалить Достоевского — это замысел революции. И это — не формально, не потому что Д. написал “Бесов”; нет, *все существо* Д-го, простое, доброе, сострадательное, “наше бытовое” (см. генерал Епанчин в “Идиоте”, студент Разумихин в “Прест. и наказ.”), нисколько не смеющееся над бытовою Русью, но *эту бытовую нашу Русь страшно уважающее*»²⁵. Однако в «Бесах» бытовая предметность, по наблюдению Ю. П. Иваска, «имеет второстепенное значение». У Достоевского в этом романе «больше бытия, граничащего с небытием, но не побеждаемого смертью. В его мире никто не работает; инженер Кириллов не строит мосты, студенты не учатся, генералы не воюют. Все гуляют-бродят, думают-говорят, убивают-убиваются. Для других занятий у них не остается времени. Они напрягаются-упиваются, словно предчувствуя, что время когда-нибудь погаснет в уме»²⁶.

Достоевский возлагал свои надежды на «всербратское единение» русского народа на основе православия. Мысли писателя об историческом развитии России, о всечеловеческом единении, братской любви выражены в его статьях 1860-х гг., в романах «Игрок», «Подросток», «Братья Карамазовы», в речи о Пушкине, в «Дневнике писателя»: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и народных начал. <...> Мы говорим о примирении цивилизации с народным началом. <...>

Соединение во что бы то ни стало, несмотря ни на какие пожертвования, и возможно, скорейшее, — вот наша передовая мысль, вот девиз наш»²⁷.

Синонимом соборности в религиозно-философской концепции Достоевского у Розанова становится семья — «эквивалент Эдема». Семейный очаг, уют, тепло — «малый храм бытия», «часовенка» — единственное пристанище, где можно спастись от бесов, кружащих в «бесцельном вихре» (Б. П. Вышеславцев) за пределами дома. И Розанов предостерегает: «Крепче затворяй двери дома, чтобы не надуло. Не отворяй ее часто. И не выходи на улицу. Не сходи с лестницы своего дома — там зло. Дальше дома зло уже потому, что дальше — равнодушие»²⁸.

Основу семьи Розанов находил в православии, которое ассоциировалось в его художественном сознании не столько с религиозной обрядностью, сколько с русским бытом: «Квартира теплая, дрова недороги, капуста и картофель “нынешний год” хорошо родились: зачем же “нынешний год” я стану менять православие?.. Православие в высшей степени <...> приспособлено к капусте и картофелю»²⁹. Для Розанова и в современной ему России «много есть прекрасного»: «17-ое октября, конституция, как спит Иван Павлыч. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочки, брусника — разложена на тарелках — (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадой. Полное православие»³⁰. Писатель признается, что «бытовая Русь» ему «более всего дорога, мила, интимно близка и сочувственна. Все бы любились. Все бы женились. Все бы растили деточек»³¹, противопоставляя ее лишенной нравственных корней общественной жизни.

У Достоевского в романе «Братья Карамазовы» внутрисемейные отношения замещены бесовскими связями «случайного семейства» (термин, появившийся в «Дневнике писателя» за июль–август 1877 г.). «Случайность современного русского семейства» состоит, по мнению писателя, «в утрате современными отцами всякой общей идеи, в отношении к своим семействам, общей для всех отцов, связующей их между собою, в которую бы они сами верили и научили бы так верить детей своих, передали бы эту веру в жизнь»³². Эта тема займет центральное место в романе Достоевского «Подросток».

Розанов в «Апокалипсисе нашего времени» (*Рукописная часть*) высказал мысль, что именно отсутствие у русских «сознания» «своих предков» и «своего потомства» привели Россию к нигилизму. В эссе «Почему так моментально произошла и кончилась революция» он вынужден сказать «самое ужасное»: «это исчезновение русского народа, русского человека, русского существа. <...> Если взять заколоченные магазины без всякого товара — то странным образом Россия осталась собственно без жильца. Это — до того страшно, это — такой пустой дом — что как-то ужасно: не находится места России, “ищем на карте и не находим” <...> И возглашает великим голосом: “Где же ты Россия, ведь она была тут”. Видишь какой-то пустой дом, дом с пустыми окнами и везде торчат покойники»³³.

Эпидемия безверия, вызывающая инстинкт толпы, приобретает масштабы катастрофы и ведет к разрушительным революциям. Розанов предрекает опасной болезни неблагоприятный исход: «Если “Да” (т. е. нигилизм) — тогда смерть, гроб. Тогда не нужно жизни, бытия. “Если Россия будет нигилистичной” — то России нужно *перестать быть* <...> “Если Россия *вправду* нигилистична — пусть не живет”. Вот где зажата душа, — Розанов считает, что болезнь, поразившая все общество, неизлечима: «Но как нигилизм пройдет, когда почти все нигилистично? даже

мальчишки? гимназисты?»³⁴. «Одержимость, бесноватость в русских революциях», с точки зрения Н. А. Бердяева, открыл «именно Достоевский». Он «почувал, что в революционной стихии активен не сам человек, что им владеют не человеческие души»³⁵.

Кагастрофа 1917 г. принудила Розанова изменить свои взгляды в соответствии с изменившимися историческими условиями: «Начало революции, Февраль, представлялись русской демократии зарницей... Нет, для Розанова революция была не ожидаемой зарницей, а Апокалипсисом, грандиозным обновлением мира в его гибели, недвижимыми костями, на которые идет снег»³⁶ — пишет А. Н. Николюкин в книге «В. В. Розанов». В своем глубоко трагическом эссе «Свеча» из книги «Апокалипсис нашего времени» писатель был вынужден с горечью констатировать: «Россию *подменили*... Вставив на место ее свечу с другим огнем, с другим пламенем, с нерусским светом, и от которого изба русская не согревается... Кто его принес, давно ли, декабристы или Герцен, Белинский ли? Может быть, Петр? — вопрошает Розанов. — Но с 60-х годов уже явно света русского не стало... Теперь остатки русского сала на шандале, расплывшиеся, неблагообразные... Но когда та чужая свеча догорит (а она тоже догорит по законам истории), мы соберем с шандала остатки прежнего русского сальца. Сделаем уже тоненькую новую свечку, в две копейки. Все-таки подержим ее в руках, дрожащую, старенькую. И пусть это будет нашей соборованной свечой, которую держит больной в руках. И подержим и умрем»³⁷.

И Розанов, и Достоевский страстно искали пути исцеления одержимого бесами русского общества. Достоевский в качестве спасительного средства в романе «Идиот» рисует образ христоподобного князя Мышкина, руководствующегося нравственными идеалами любви и всепрощения, а в своем итоговом произведении — в «Братьях Карамазовых» — обращается к нравственным идеалам соборности и «деятельной любви», проповедуемым мудрым старцем Зосимой. Розанов отказывается принять новозаветную веру в Христа, объявившую «сатанизмом» и «дьявольщиной» всю сферу отношений между полами, и отвергает иноческий путь спасения России как бесплодный, лишенный «зерна», а потому не способный возродить отечество.

Достоевский ищет ответ на «вечный вопрос» «что делать» в усовершенствовании человеческой личности на основе религии и в обращении к нравственной жизни народа. Он писал: «Социалисты хотят переделать человека, освободить его, представить его без Бога и без семейства. Они заключают, что, изменив насильно экономический быт его, цели достигнут. Но человек изменится не от внешних причин, а не иначе как от перемены нравственной»³⁸. Метафизическое преступление Родиона Раскольникова, наделенного «говорящей фамилией», состоит в том, что он «раскалывает» породившую его «мать-землю», «раскалывает родину». «А человечество — я. Субъект. Единое. Как Одно Небо и Один Бог»³⁹, — утверждал Розанов. В преступной по своей сущности революции писатель видел только «раскол, дробления», общества на «две части» — на «мы и вы»⁴⁰. «Во время революции, — пишет Розанов, — народ преобразуется из человека в свинью, и тогда “бьет посуду”, “гадит хлев”, “зажигает дом”»⁴¹.

Оба писателя верили, что большая Россия исцелится, потому что недуг, которым она поражена, связан лишь с ее ростом и развитием. Б. П. Вышеславцев видел прозрение «духовидца» Достоевского в том, что беснование русской стихии должно дойти до предела, до полного выявления из ее недр и полного выделения всего самого низкого — «бесы должны войти в стадо свиней и свергнуться в бездну»⁴².

Во втором эпиграфе, предпосланном «Бесам», — в строках из Евангелия от Луки о человеке, из которого вышли бесы, выражена надежда Достоевского на выздоровление русского общества. Слова эпиграфа повторяются в заключительной сцене романа, когда Степан Трофимович Верховенский в свои предсмертные минуты пришел к осознанию личной вины за нигилизм: «Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века! <...> Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше, как и того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней. <...> Но больной исцелится и “сядет у ног Иисусовых”...»⁴³.

Розанов страстно молился о выздоровлении России: «Боже, исцели Россию, Боже, исцели Россию, Боже, исцели Россию. Она больна, эта Россия. Ее привели сюда ее вожди слепые. Самонадеянные. Забывая о тебе, Господи, и только надеявшиеся на себя. Возомнившие о себе, нечестивые»⁴⁴.

Спасение от «бесовской одержимости» Достоевский и Розанов связывали с философско-мистической концепцией зародыша, которого уже в ближайшем будущем ждет скорое преображение. С точки зрения Достоевского, человеческая личность всего лишь «личинка», «существо только развивающееся, <...> не оконченное, а переходное»⁴⁵. Символическое выражение эта мысль нашла в евангельском эпиграфе, предворяющем роман «Братья Карамазовы» о зерне, которое возродится и возродит «расколотую» преступными бесами святую «мать-землю»: «если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»⁴⁶.

Розанов, разрабатывая пантеистический аспект мифологемы «эмбриона», утверждал: «все мертвое — без *зародыша*, все живое — с *зародышем*; зародыш-то развертываясь, и творит жизнь»⁴⁷.

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 173.

² Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 548.

³ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М. 2000. С. 284.

⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 173.

⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. М., 1998. С. 164.

⁶ Степун Ф. А. «Бесы» и большевистская революция // Ф. М. Достоевский. Бесы: Роман в двух частях: «Бесы»: Антология русской критики. М., 1996. С. 690.

⁷ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 440.

⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. С. 127.

⁹ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 435.

¹⁰ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Ф. М. Достоевский. Бесы: Роман в двух частях: «Бесы»: Антология русской критики. С. 513.

¹¹ Розанов В. В. Листва. М., 2001. С. 213.

¹² Там же. С. 128.

¹³ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 434.

¹⁴ Там же. С. 223.

¹⁵ Федотов Г. П. Лицо России. Сб. статей (1918–1931). Париж, 1967. С. 103.

¹⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. С. 127.

¹⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 171.

¹⁸ Бердяев Н. А. Ставрогин // «Наше наследие». 1991. VI. С. 77–78.

- ¹⁹ Розанов В. В. Листва. С. 185.
- ²⁰ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 73–74.
- ²¹ Розанов В. В. Листва. С. 132.
- ²² Там же. С. 74.
- ²³ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. С. 91.
- ²⁴ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 682.
- ²⁵ Розанов В. В. Листва. С. 213.
- ²⁶ Иваск Ю. П. «Упоение Достоевского» // Новый журнал. Нью-Йорк, 1972. № 107. С. 62–75.
- ²⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 36–37.
- ²⁸ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 433–434.
- ²⁹ Розанов В. В. Мимолетное. 1915 г. М., 1994. С. 65.
- ³⁰ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2008. С. 146.
- ³¹ Там же. С. 426.
- ³² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 178.
- ³³ Розанов В. В. Листва. С. 318.
- ³⁴ Там же. С. 206.
- ³⁵ Бердяев Н. А. Духи русской революции. С. 521.
- ³⁶ Николюкин А. Н. В. В. Розанов. М., 2001. С. 478.
- ³⁷ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 330.
- ³⁸ Литературное наследство. М., 1999. Т. 83. С. 180.
- ³⁹ Розанов В. В. Листва. С. 210.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Розанов В. В. Миниатюры. С. 298.
- ⁴² Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // Достоевский Ф. М. Бесы.: Антология русской критики. С. 602.
- ⁴³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 499.
- ⁴⁴ Розанов В. В. Листва. С. 19.
- ⁴⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 173.
- ⁴⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 5.
- ⁴⁷ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913. С. 71.

В. В. Полонский (Москва)

Розанов глазами Д. С. Мережковского

Тема данной работы — один из вариантов сквозного и уже едва ли не ставшего классическим в литературоведческих штудиях о «серебряном веке» сюжета, который в равной мере можно обозначить и как «Мережковский и Розанов», и как «Мережковский versus Розанов». По этой причине, думается, можно воздержаться от необходимости развернутого, детального изложения историко-литературной канвы взаимоотношений этих «друзей-врагов», тесно связанных друг с другом протагонистов русской культуры порубежья. Однако имеет смысл остановиться на тех аспектах темы, которые дают возможность оценить потенциал «сохранения энергии» и в то же время трансформации мысли и слова при их столкновении с художественно-философской системой не просто иной, но существующей в культуре как фотографический негатив. Системой, которая воспринимается литератором и как порождение alter ego, и как коренная провокация по отношению к собственной эстетической, этической и мировоззренческой модели. Именно такова предпосылка рецепции образа Розанова Мережковским, пожалуй, наиболее напряженного и многомерного сюжета в той части интеллектуальной биографии романиста, которая относится к его взаимоотношениям со своими современниками.

1897 год, когда состоялось знакомство Мережковских с Розановым, относится к тому периоду в биографии романиста, когда уже для себя была внутренне сформулирована программа модернистского культуртрегерства на основе религиозно-мифологических начал, пропущенных через фильтр ницшеанской критики духовной традиции. Перед Мережковским встали задачи, во-первых, формирования круга близких себе «новых людей», а во-вторых, выработки основополагающих мифологем, которые должны лечь в основу новой эстетико-философской схемы. В этом отношении ставки на Розанова в петербургском доме Мурузи делались поначалу довольно серьезные. «Это один-единственный человек в Петербурге, с которым мы с Вами можем отводить душу», — пишет Мережковский о Розанове в июле 1897 г. Перцову¹. И хотя ему начавшееся как раз тогда увлечение Розанова Востоком и проблематикой пола кажется достаточно причудливым, в этих новых интересах собрата по литературному цеху он прозревает потенциал особо ценных и глубоких мистико-религиозных прозрений, несущих заряд спасительной провокации, достойной наиболее пронзительных выразителей кризиса в европейской духовной культуре. В 1900 г. в своем трактате «Л. Толстой и Достоевский» он впервые в истории русской критики называет Розанова «гением» и ставит его в один ряд с Ницше и Толстым: «Ницше со своими откровениями нового оргиазма, “святой плоти и крови” воскресшего Диониса — на Западе; а у нас в России, почти с теми же откровениями — В. В. Розанов, русский Ницше. — Я знаю, что такое сопоставление многих удивит; но когда этот мыслитель, при всех своих слабостях, в иных

прозрениях столь же гениальный, как Ницше, и, может быть, даже более, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности, будет понят, то он окажется явлением, едва ли не более грозным, требующим большего внимания со стороны церкви, чем Л. Толстой, несмотря на всю теперешнюю разницу в общественном влиянии обоих писателей»².

Мережковский самого конца 1890-х в очень большой степени занят попытками религиозной транскрипции ницшеанских идей, поиском плодотворных символов, способных предложить оппозицию Диониса и Аполлона в новый набор мифологем, которые смогут обслуживать мессианско-профетические претензии писателя. Материал для формирования этих мифологем ему дают работы Розанова о Востоке и вопросах пола. Он заимствует у Розанова семантическую связь «антики» и Ветхого завета с понятием плоти/пола, а Нового завета, исторического христианства — с категорией аскетичности, бесполого духа. Мережковский лишь концептуализирует эти понятия, лишает их розановской протеистичности интуитивно-пульсирующего смысла и загоняет в стальную логику схемы — пресловутую оппозицию Христа и антихриста, плоти и духа, неба и земли, созерцания и действия и т. п. Розанов имел все права сказать в «Уединенном»: «Мережковский схватил душой — не сердцем и не умом, а всей душой — эту мысль, уродил ее себе; сопоставил с миром христианства, с зерном этого мира — аскетизмом, и постиг целые миры <...> Я дал компас, и, положим, сказал, что на “западе есть страны”. А он открыл Америку»³.

Розановское противопоставление древневосточного вкуса к плоти христианской аскезе по сути сыграло основную роль в структурировании изначально схематичного мышления Мережковского именно по принципу антитез и предопределило основные линии всей его многотомной историософии. При этом, воспринимая основные идеологические построения своего собрата, писатель невольно меняет их статус внутри мировоззренческой системы. Главным для него оказывается, так сказать, диалектический способ обработки материала, способность единого явления разлагаться на антитезы, а самих антитез — к синтезу. Мышление же Розанова в сущности антидиалектично и антисинтетично, его двоящиеся миры, противоречивые оценки, смены антихристианских эскапад крестопоклонным умилением, а юдофильских дифирамбов антисемитскими статьями суть порождения не только особой модели поведения, которую уже современники связывали с комплексом юродства, но и принципиально новой догматичной экзистенциальной гносеологии. А та, в свою очередь, предполагает дискредитацию логико-рациональных риторических стратегий, пресловутое «разложение литературы». «Утробное» розановское слово как следствие абсолютной интроверсии автора может существовать только в столкновении разных, зачастую прямо противоположных суждений и концепций, которые живут по принципу закрытых монад. Розановская мысль легитимизируется самой породившей ее корневой интуицией, первичным впечатлением, и не в каком логическом движении, взаимодействии с другой мыслью, приведении с ней в гармонию не нуждается по самой своей природе. Мир Розанова — мир антиномий, но никак не антитез.

В статье 1910 г. «Литературные и политические афоризмы (ответ К. И. Чуковскому и П. Б. Струве)» он выразительно манифестирует этот принцип: «Я сам себя не знаю. И ни об одном предмете не имею одного мнения. Но сумма моих мнений, однако, есть более полная истина, чем порознь «имеемое» (кем-либо мнение) <...> В каждом издании я виден не весь: но в каждом издании видна моя истина, истинно существующее во мне <...> Но в одном я никогда не менялся:

в верном служении своему глазу... В сохранении свежей, позволю сказать, юной впечатлительности»⁴.

Не будем сейчас останавливаться на истории постепенно расхождения Мережковских с Розановым после закрытия Религиозно-философских собраний, которое усугубилось в парижский период жизни знаменитой четы, в 1906–1908 гг., когда супруги начали пестовать идеологию «религиозной общественности», и перешло в открытую вражду в первой половине 1910-х, в годы «поправения» Розанова, шумихи вокруг «дела Бейлиса» и попыток добиться исключения писателя из Религиозно-философского общества. Скажем только, что даже в периоды самых острых столкновений с Розановым Мережковский, по-видимому, остро чувствовал свою глубинную идейную и религиозно-философскую зависимость от бывшего собрата по Собраниям, ощущал розановское присутствие как абсолютный вызов себе и своей деятельности именно потому, что воспринимал мир Розанова, законы его мысли как «анти-свой» мир, интимно близкий, понятный, но ни в коем случае не подлежащий приятию. Его нужно изжить, «выболеть», растоптать — и освободиться. Именно это обуславливало особую пристрастность Мережковского в любой ситуации, так или иначе связанной с Розановым, едва ли не хамский тон его статей 1913–1914 гг., разоблачающих «кровопийство» Розанова периода его выступлений по поводу убийства Ющинского⁵. При этом показательно, что Мережковские неизменно осознают «подполье» розановской мысли, ее глубинную, скрытую мотивацию: в суждениях писателя они улавливают течения, прямо противоположные внешней логике, заряд ее отрицания. В годы розановского юдофильства Мережковский связывает уход коллеги-литератора в «семитизм» с тем, что тот по сути своей — «чистый ариец», для которого еврейский опыт притягателен именно как опыт абсолютно Иного, природно чуждого. Уже в эмиграции по этому поводу Гиппиус скажет: «Евреи, в религии которых так ощутительна была связь Бога с полом, не могли не влечь его к себе. Это притяжение — да поймут меня те, кто могут, — еще усугублялось острым и таинственным ощущением их чуждости. И в отношении его к евреям входил элемент полярности, то есть опять элемент “пола”, притяжения и инаковости»⁶. Точно по той же логике Мережковские восприняли «антисемитские» выступления Розанова, конечно, с резким протестом, но пропитанным совсем иной логикой, чем плоские либеральные обвинения в общественной реакционности, — логикой проникновения в духовную подоплеку скрытого юдофильства Розанова. Не случайно З. Гиппиус в книге о муже впоследствии отмечала, что в своих статьях о деле Бейлиса, опубликованных в «Земщине», Розанов «по существу, пишет за евреев, а вовсе не против них, защищает Бейлиса — с еврейской точки зрения. Положим, такая защита, такое “за” было тогда, в реальности, хуже всяких “против”; недаром даже “Новое Время” этих статей не хотело печатать»⁷.

Для иллюстрации вышесказанного показательна статья Мережковского «Розанов» 1913 года, в которой гневные отповеди писателю даются в основном с опорой на «Уединенное». Мережковский отказывается принимать сам жанр этой книги, именуя ее «заживо заgrabной». А жесты разноликого самообнажения автора книги называет «бесстыдством мертвого». Критик отвергает изначальную авторскую интенцию — показать, по собственному признанию Розанова, свое «бесконечное субъективное развитие», обличает своего героя в уродстве как отсутствии меры, обвиняет его в «поклонении всякой силе торжествующей, всякой торжествующей подлости»⁸. Наконец, корень всех уничижительных тирад Мережковского здесь — принципиальное неприятие интроверсии как духовного модуса существования пи-

сателя: «Розанов углубляет свое одиночество до сознания религиозного»⁹. Для Мережковского это опыт подлинный, но опыт совершенно неприемлемый, хотя и пронзительно глубокий — до страха, до «чуждоности».

Сквозной просмотр контекстов упоминаний Розанова у Мережковского позволяет сделать вывод о том, что самый частотный эпитет, который к нему применяется, — эпитет «гениальный» и его синонимические варианты. В том числе и в статьях Мережковского периода вражды с Розановым. Эта статья — не исключение. Здесь также Розанов предстает истинным и ни с кем не сопоставимым, «гениальным» «тайнозрителем» древних культур и религий, Египта, Иудеи, Греции: «<...> наши исторические знания — только *воспоминания*. У Розанова они так живы, как ни у кого. Все, что мы уже забыли, он еще помнит, знает не из книг, не из чужой, а из своей собственной памяти, из своей “ночной”, “утробной” души <...> И все эти воспоминания сводятся к одному главному, религиозному»¹⁰. Тем, кто знает, какие коннотации вкладывает Мережковский в понятие «Главное», очевидно, что такое признание дорогого стоит. Розанов для критика здесь — абсолютный враг именно потому, что опускается в ту же духовную магму, но извлекает из этого погружения прямо обратный, зеркально-отображенный опыт. Религия Розанова — это религия пола, заявляет Мережковский и выводит из этого тезиса умаленность у автора «Уединенного» категории личности, которая растворяется в космологии пола, как целое в своей части.

Мережковскому очевидно, что погружение Розанова в утробу собственной субъективности — проявление отнюдь не пошлого буржуазного индивидуализма, а акт религиозный. Но для символистского мэтра — религиозно враждебный, едва ли не сатанинский. Мережковский разворачивает антитезу религии пола, рождения, смены поколений как следствия безысходности смерти и Абсолютной Личности Христа, Воскресением попирающего смерть и по сути отменяющего необходимость в продолжении рода, в натально-креативной функции пола.

Первым о полярности Розанова и Мережковского сказал Н. Бердяев в статье «О новом религиозном сознании», опубликованной в «Вопросах Жизни» в № 9 за 1905 год. Он же определил и критерий отталкивания друг от друга этих полюсов, сущность которого — в основной религиозно-историософской интенции писателей — утопико-эсхатологической у Мережковского и эдемско-пассеистской у Бердяева: «Несмотря на свою кажущуюся близость с Розановым, Мережковский, в сущности, стоит на диаметрально противоположном конце: Розанов открывает святость пола («плоти») как бы до начала мира, хочет вернуть нас к райскому состоянию до грехопадения; Мережковский открывает то же самое после конца мира, зовет нас к святому пиршеству плоти в мире преображенном»¹¹.

Осознание именно такого водораздела между своей мыслью и творчеством Розанова — ось восприятия Мережковским сочинений своего «друга-врага». Не случайно писатель цитирует именно этот отрывок из статьи Бердяева в открытом письме философу, озаглавленном «О новом религиозном действии»¹²: «Я считаю Розанова гениальным писателем; за то, что он всем нам дал, нельзя заплатить никакой благодарностью; критика исторического христианства у него глубже, чем критика самого “антихриста” Ницше. Но, несмотря на всю мою благодарность и личное неизменно-дружеское отношение к Розанову, — в области религиозных идей, если бы он только мог или захотел понять то, что я говорю, — он оказался бы моим злейшим врагом. По всей вероятности, тот поединок, для которого мы как будто сходимся, никогда не состоится, не потому, что Розанов не захочет принять

мой вызов, а потому, что он его просто не услышит. Мы сошлись на мгновение, сопали в одной точке, как две пересекающиеся линии, и навсегда расходимся. Чтобы вернуться к Розанову, я должен вернуться назад, а я не хочу назад. И ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а *всеми нами*, ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-русской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас. Во всяком случае, вы оказали нам большую услугу, разорвав этот ложный, не нами заключенный союз: мы хотим быть лучше явными врагами, тайными друзьями Розанова, чем наоборот»¹³.

Эти рассуждения заставляют развить категорию полярности в отношении двух писателей. Оба литератора могут быть противопоставлены, к примеру, по линии интроверсии/экстраверсии духовного поиска. Не даром в статье «Розанов» Мережковский с удивлением констатирует религиозный характер «субъективизма», «индивидуализма» своего героя. Образ религиозного действия самого Мережковского всегда, а в период между двух революций, период «религиозной общественности» — особенно, подразумевал неизбежный выход вовне, выплеск духовной активности в мир социальных феноменов. «Сознаем мы это или не сознаем, но для нас единственно возможный смысл религии, смысл христианства, смысл Христа — соединение любви к Богу с любовью к людям», — пишет критик в той же статье «Розанов»¹⁴, подразумевая под «любовью к людям» «революционно-религиозную» борьбу с самодержавием, которому Розанов в этот период демонстрирует сугубую лояльность.

• Логика полярного противопоставления писателей заставляет обратиться к характерному явлению в истории русской мысли: постепенному формированию во второй половине XIX в. двух противостоящих друг другу культурно-идеологических моделей: прокреативной, ориентированной на ценности семьи, рода, преемственности, и антикреативной, эсхатологической, которая христианскую категорию Воскресения и Преображения всей твари переосмысляла в перспективе революционно-утопического жизнестроительства. «На протяжении XIX века семейный идеал подтачивают идеи Чернышевского, Достоевского, Ницше, Федорова и Соловьёва; для них всех эрос был силой возрождающей или воскрешающей, но не прокреативной: “новый человек” рождает сам себя, “новый мир” или “новое Евангелие”, которое должно преобразить жизнь», — пишет О. Матич¹⁵.

Думается, что идейное противостояние Мережковского и Розанова предреволюционных лет может быть осмыслено как выход наружу, прорыв вовне в сфере религиозной философии и литературы потенциалов взаимной борьбы этих двух антагонистических культурных моделей.

В связи с этим, думается, не случаен тот факт, что сразу после публикации в 1917–1918 гг. «Апокалипсиса нашего времени» восприятие фигуры Розанова Мережковским принципиально меняется. Конечно, здесь сказываются биографические и исторические обстоятельства: общая катастрофа высветила новым светом салонно-редакционные бури предреволюционных лет, расставила многое по своим местам и заставила брать в расчет простое человеческое измерение тяжких будней. Потому, невзирая ни на какую былую брань, Мережковские с редкими для себя нотками жалостливой теплоты воспринимают вести о жизни голодающего и замерзающего в Сергиевом Посаде Розанова, а тот пишет им в декабре 1918 г. пронзительно нежное письмо благодарности, ставшее письмом прощания.

Но очевидно и то, что многое в перемене взгляда на Розанова у Мережковского послереволюционной и эмигрантской поры обусловлено фактом появления и самим характером книги «Апокалипсис нашего времени». Во-первых, Мережковский оценил как спасительный — несмотря на весь христорборческий пафос «Апокалипсиса» (а во многом, по антитетичной логике писателя, и благодаря этому пафосу бунтующего Иова, не знающего о своем грядущем обращении «из Савла в Павла») — отход в этой книге Розанова от юродствующих опосредующих масок образца «Уединенного» и последнюю искренность отчаяния авторского голоса. В этом смысле Мережковский разделял господствующие в критике оценки выпусков «Апокалипсиса». Так, Е. Лундберг отмечал: «Вряд ли ожидал писатель, что придется жить в такой отброшенности и одиночестве, что исторические катастрофы так чудовищно реальны и так тяжело ложатся на личное, довершая дело времени и смерти... Теперь Розанов уже не кощунствует нарочно, и то, что в «Апокалипсисе» может показаться кощунством, — очень серьезно и лишено всякой выдумки <...> это — кощунство факта, бытия, дыхания, голоса»¹⁶.

Во-вторых же, последнюю книгу Розанова Мережковский воспринял как обращение гениального религиозного мыслителя в эсхатологическую веру конца, перенастрой духовных струн на апокалиптическую тональность, неизбежно чреватую эмиграции.

Бытование образа Розанова в сочинениях Мережковского парижского периода уже принципиально иное. В своей хилиастской историософской концепции Мережковский отводит ему роль завершителя череды пророков грядущих откровений духа: Данте, Достоевский, Вл. Соловьёв, Розанов... Розанов канонизируется как «глубочайший религиозный мыслитель нашего времени, тот, кто написал «Апокалипсис наших дней»». Эсхатологическая историософия «Тайны Трех» во многом питается розановской топиной, розановскими идеями. Во всегда сверхнагруженных чужим словом трактатах Мережковского 1920–1930-х гг. цитаты из Розанова — из числа самых частотных. Причем они играют роль авторизирующего инструмента, уже в силу самого своего источника доказывающего безусловность подтверждаемого ими тезиса. Наиболее насыщена розановским словом первая книга историософской трилогии «Тайна Трех», посвященная излюбленному Розановым Востоку — Египту и Вавилону. Здесь Мережковский не только реаранжирует по законам своей историософской концепции основные положения ориенталистики Розанова, но даже, очевидно, опирается сознательно на те же источники по истории Египта, что и предшественник — прежде всего на Бонапартовскую энциклопедию, работы Шамполлиона и атлас Лепсиуса.

В эмигрантский период, канонизировав в рамках собственной хилиастской концепции образ и наследие Розанова, Мережковский переосмысляет и берет на вооружение некоторые из основных идей его, которые раньше вызывали его категорическое неприятие. Так, розановский концепт пола, осмысленный в религиозно-космологической перспективе, становится лейтмотивом историософии Мережковского, тайна пола, «вскрытая Розановым», претворяется у парижского писателя в «Тайну Двух», мистически подготавливающую явление «Тайны Трех», наступление эры святого духа. Переосмысляя категорию пола, Мережковский при этом лишает ее неизбежной у Розанова физиологической заземленности и по законам своего «антинатального» мышления превращает в холодный концепт, за которым стоит не пульсация крови и трепет плоти, а игра интерпретациями различных памятников и текстов древности.

Порой Мережковский и вовсе меняет свои былые оценки по одному и тому же поводу на прямо противоположные. Так, если в 1913 г. в статье «Розанов» писатель доказывал, что у его героя отсутствует полнокровное понимание личности, поскольку ее «съедает» стихия пола, то теперь, в «Тайне Трех», он превращает цитату из «Людей лунного света» «Пол — равнодействующая личности» в символический лейтмотив своих писаний, вскрывающих суть хилиастской антропологии. Сам жанр фрагментированных трактатов («Египет и Вавилон», «Атлантида—Европа», отчасти «Иисус Неизвестный» и беллетризованные биографии), сопровождаемых интимно-личным обращением к читателю у позднего Мережковского, очевидно, во многом восходит именно к розановскому «разорванному» письму образца «Уединенного» и «Опавших листьев», хотя и совершенно лишен его полифонической многомерности проявлений разлагающего литературную риторичность авторского «я».

Как видим, опыт избавления Мережковского от розановских соблазнов не удался. После смерти «рыжего» «слабого» человека, «любящего деньги и вкусный пирог», его мысль и слово вырвались на свободу и захватили даже того, кто считал своим первоочередным нравственным долгом противостоять их хозяину, пока тот был жив.

¹ Письма Д. С. Мережковского к П. П. Перцову // Русская литература. 1991. № 2. С. 168.

² Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 150.

³ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 56.

⁴ Новое Время. 1910. 23 декабря.

⁵ Например, в статье «Как В. Розанов пил кровь» (Речь. 1913. 20 ноября) по поводу газетного выступления писателя «Напоминания по телефону» (Новое Время. 1913. 18 ноября): «Метафорическое кровопийство Розанова давно уже всем ведомо. Но вот оказывается, что он мечтает и о кровопийстве физическом». Далее следуют призывы «обуздать Розанова».

⁶ Гиппиус З. Задумчивый странник (О Розанове) // Окно. Париж, 1924. № 3. С. 294.

⁷ Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Мережковский Д. С., Гиппиус З. Н. 14 декабря. Дмитрий Мережковский. М., 1991. С. 448.

⁸ Мережковский Д. Акрополь: Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 273.

⁹ Там же. С. 274.

¹⁰ Там же. С. 275.

¹¹ Вопросы Жизни. 1905. № 9. С. 135.

¹² Вопросы Жизни. 1905. № 10, 11.

¹³ Цит. по публ. в сб.: Мережковский Д. Собр. соч. Грядущий Хам. М., 2004. С. 109.

¹⁴ Мережковский Д. Акрополь... С. 275.

¹⁵ Матич О. Христианство Третьего Завета и традиция русского утопизма // Д. С. Мережковский: Мысль и Слово. С. 107.

¹⁶ Знамя труда. 1918. № 1.

Н. В. Королёва (Москва)

Розанов глазами Зинаиды Гиппиус и литераторов ее круга

Зинаида Николаевна Гиппиус, знакомая с сотнями, если не с тысячами писателей, только немногим из них посвятила отдельные очерки в цикле «Живые лица» — Блоку, Брюсову, Сологубу, общий очерк «о многих» «Благоухание седин» — дорожим ей «старикам» — А. Н. Плещееву, Я. П. Полонскому, П. И. Вейнбергу, где кратко упомянула А. П. Чехова и Л. Н. Толстого. И самый большой — двухчастный очерк «Задумчивый странник» — посвятила Василию Васильевичу Розанову. Он был написан и напечатан в журнале «Окно» (1923. № 3).

Свою задачу Гиппиус определяет так: «Я не пишу дифирамба Розанову. Не говоря о том, что — «Никакой человек не достоин похвалы; всякий человек достоин только жалости» — есть ли смысл хвалить (или порицать) Розанова? Есть ли хоть интерес? Ни малейшего. Важно одно: понять, проследить, определить Розанова как редчайшее явление, собственным законам подвластное и живущее в среде людской. Понять ценность этого говорящего явления, т. е. понять, что оно, такое как есть, может дать нам, или что можем мы от него взять. Но непременно такое, как есть»¹. В очерке «Задумчивый странник» З. Гиппиус необыкновенно тонко определяет особенность Розанова-писателя, ни в чем не похожего ни на кого другого, — его «выговаривание» было абсолютно точной передачей в слове ощущения и мысли, возникающих у него, — всего того, «что в себе видел, а глядел он в себя постоянно, пристально»². Эта углубленность в себя, «задумчивость» давала писателю право «выговаривать» все, что было в душе, нравственное и безнравственное, потому что сила его писательского таланта — в «волшебном даре “точности” воплощения в слова»³.

Гиппиус рассказывает о Розанове-человеке, — «каким он был, как он жил, об условиях, в каких мы встречались». Часто прибегает к цитатам из самого Розанова — «ведь равных по точности слов не найдешь»⁴. Не судит его, потому что он «редкая личность». Но с любопытством наблюдает, «кладет под микроскоп», как она делает это со всеми интересными ей людьми, а Розанов ей, безусловно, интересен. Внимательно вслушивается в его интимнейший шепоток на самые рискованные темы, связанные с вопросами пола, брака, деторождения, Бога и пола, или Пола и Бога. Отметив для себя, что в любом обществе Розанов всегда был «немножко один, или с кем-нибудь “наедине”, то с тем — то с другим, и не удаляясь притом с ним никуда: но такая уж у него была манера», — Гиппиус с удовольствием бывала в его обществе тем предметом откровенности писателя, той, с кем он общался «наедине», — хотя сама по себе розановская интимность представлялась ей то прелестной, то противной⁵. (Последнее — неизбежно, если представить себе закрытую душу Гиппиус, принципиальную ее неоткровенность, подчиненность ее писательского дара прежде всего — контролю и разуму). В девятой главке очерка читаем: «Мне частенько Ро-

занов, если мы сидели рядом, шептал свои наблюдения: “заметьте, заметьте...” Он видел всякую мелочь»⁶.

Впервые Мережковские встретились с Розановым 28 октября 1897 г. Позже они ввели его в круг «Мира искусства», возглавляемый А. Н. Бенуа и С. П. Дягилевым, — многие помнили, как на редакционном вечере присутствующие «мирискусники» забавлялись смущением консервативно настроенного новичка, впервые попавшего в круг «декадентов»⁷.

Он был рядом с Мережковскими при организации Религиозно-философских собраний, и много способствовал сближению церковников и интеллигенции. Гиппиус, отмечая его «еретичество», глубоко уважала его веру, нежную любовь к Богу, приверженность традиционной православной церковности и молитве.

С глубинной особенностью независимой личности Розанова связывает Гиппиус его позицию журналиста. Когда состоялся журнал «Новый Путь», которому он был «несказанно рад», Розанов «прежде всего — упросил, чтобы ему дали постоянное место «на что захочет» и чтоб названо оно было “В своем углу”»⁸.

На страницах журнала «Новый Путь», 1904, № 3, о книге Розанова «В мире неясного и нерешенного» писали Д. Мережковский (статья «Новый Вавилон») и Гиппиус (статья «Влюбленность»). Эти статьи, как и книга Розанова, были посвящены вопросам пола и брака в историческом христианстве. «Аскетизм Христа есть *преображение пола*, а не его отрицание», — споря с Розановым, утверждал Мережковский. — «Будущность пола — в стремлении к новой христианской влюбленности, а отнюдь не в идеале скопческого изуверства, как на то указывает Розанов»⁹. Гиппиус разделяет два понятия: влюбленности и плотского вожделения, говорит о браке как о наиболее чистой форме реализации желаний, после которой, однако, все равно сохраняется стремление влюбленных ввысь, к чему-то еще более прекрасному и совершенному.

Розанова же она называет «великим плотовидцем», то есть знатоком и исследователем плоти, как бывают «духовидцы». «И он показал нам плоть мира, раскрыл все ее сокровища, ее соблазны так широко и ярко, что если мы и после него не соблазнились, не удовлетворились надеждой на обожествление уже существующих форм пола и не соглашаемся на утверждение прошлого и настоящего как — навечно, если тем более остро (ибо сознательно) стремимся к будущему, куда-то дальше, к какому-то “преображению пола”, к полету, — если это так (а это так) — то можно ли не считаться с нашим стремлением? Не оно ли — показатель вечной правды?»¹⁰. Сама влюбленность вошла в сознание и жизнь человека только после Христа, полагает Гиппиус. До Христа — «исполнялась еще тайна одной плоти, тайна рождения, и она была для тех времен последней правдой. Недаром Розанов, пророк плоти и рождения, обращает лицо назад, идет в века до-Христовы, говорит о Вавилоне, о Библии»¹¹. Гиппиус пытается дополнить представления Розанова о плоти и плотской любви тем новым, что она почерпнула из Нового Завета. Она не видит там «злобного гонения плоти аскетом», которое увидел Розанов. Напротив, в учении Христа она видит «лучи неразгаданной, всепроникающей любви», которые коснулись и пронизали все человеческое существо. «После Христа есть то, чего до Него не было. Взглянем назад, в древность: Афродита, Церера... Развернем «Песнь песней»: солнце, чувство Бога-творящего, шум деревьев и потока, теплота крови и тела только желающего и рождающего, земля — *одна земля!*»¹². Только после этой христианской любви могли родиться Данте, Микель-Анджело. Только теперь частью новой, святой влюбленности смог стать поцелуй, — раньше поцелуй считали лишь частью желанья и страсти.

Гиппиус не хочет, чтобы Розанов «уходил назад, в землю, в глубину ее черных темных недр», в то время как волна человечества покатится вперед. «И люди будут загораться влюбленностью, порываться лететь, падать временно от усталости на землю, подниматься выше — снова, может быть, падать в одно из готовых, временно и мало утоляющих решений, в брак, — и будут передавать детям и внукам, новым людям, еще более обостренное желание крыльев...»¹³

В этом ответе-возражении Розанову — Гиппиус-поэт и Гиппиус-женщина, не видящая удовлетворения и счастья в плотской любви-страсти.

В конце 1920-х — в 1930-е гг. Гиппиус неоднократно вспоминала о Розанове на заседаниях «Зеленой лампы». Чаще всего тогда, когда на заседаниях касались темы Христа, Евангелия или религии и пола. 18 и 27 февраля 1928 г. выступления были посвящены теме «Толстой и большевизм». Там говорилось о понимании Толстым Евангелия. Вступительное слово произнес Г. В. Адамович, Гиппиус выступила в прениях с речью «О Евангелии-книге»¹⁴. Она указала на близость мнений Адамовича и Розанова «известного периода» — «Занимался он Евангелием неотрывно, с мукой, со страстью. Пытался прочесть не только то, что там прямо написано, но и сказанное косвенно», восхищался необозримостью содержания Евангелия, — «Душа парализуется такой красотой». А любовь в Евангелии-книге — разрушительная сила, от которой «горы повалились и сравнялись с долами». В этом выводе Розанов и Адамович сходятся, но, — говорит Гиппиус, — Розанов на этом не останавливается. Увидев разрушительную силу Евангелия, он идет дальше, не желая верить своему открытию, и вчитывается в эту книгу, исполненную чудес, в меру своей силы, в меру своего роста.

Заседание «Зеленой лампы» 10 апреля 1928 г. было посвящено книге В. Розанова «Апокалипсис нашего времени». З. Гиппиус делала сообщение об этой книге — о Ветхом Завете и христианстве, публикация ее сообщения на страницах «Возрождения»¹⁵ называлась «Два Завета». Гиппиус определяет здесь значение Розанова в истории русской мысли — наравне с Вл. Соловьёвым и Л. Толстым. Розанов — великий мыслитель, «пытатель», исследователь, одержимый, гениальный догадчик, ставящий важнейшие для человечества вопросы, которыми держится мир — это Бог, Любовь, Смерть. Этих вопросов касались Ницше и Ибсен, Вейнинггер и Вл. Соловьёв. Ставил их и решил, и поэтому стал учителем — Лев Толстой. Розанов не стал учителем и не делал вид, что решил эти вопросы. Он был «раздираем» ими. «Великой любовью любит Розанов теплую землю с ее злаками и травами, с племенами людскими, с Богом ее, Творцом всякого дыхания, давшим людям вечный завет плодиться и множиться». Но кто же принес Завет новый, после которого завяли травы, иссохло чрево материнское, поникли головы и возрыдало сердце человеческое? Розанов колеблется в ответе: Денница ли, падший ангел, демон, — или Христос? Об этом Розанов писал незадолго до своей смерти в «Последних листьях». Гиппиус называет любовь Розанова ко Христу «ненавистнической любовью». В нерешенности — или нерешаемости — вопроса «Который же из вас?...» видит корень интереса Розанова к еврейству, Богу Ветхого Завета, иудаизму — и вопросам пола. «Бегство» Розанова от христианства к еврейству было его бегством «к праведной земле». Именно в утверждении земного начала, по Розанову, великая правда еврейства. Заветы Новый и Ветхий, по Розанову, разделены, как небо и земля. Но в человеке эти два начала — соединены, и без любого из них человек погибает.

Изложив все это, Гиппиус относит эту розановскую проблему в историческое прошлое философской мысли, — иначе она не была бы современным политическим

мыслителем, журналистом и поэтом. Сегодня, то есть в Европе конца 1920-х гг., «в нормальной культурной среде, между французом, поляком, русским и евреем по происхождению — отличий нет. Можем ли мы представить себе серьезный, горячий спор о Ветхом и Новом Завете между... ну, хотя бы между М. Слонимом и Керенским, между Авксентьевым и Вишняком, между Пуанкаре и Леоном Блюмом, Талиным и Буниным? Конечно, нет; современный еврей так же мало заботится о защите Авраама, как современный русский о Нагорной проповеди»¹⁶. Но Розанов слишком много жизни и сил отдал анализу этих важнейших для человечества вопросов — Бог, Любовь, Смерть в иудаизме и в христианстве, — что и сегодня нельзя отмахнуться от его рассуждений и выводов, даже несправедливых, но окрашенных болью сердца. Розанов, по мнению Гиппиус — «существо гениальное, с умом и душой прозорливым до крылатости, и — человек из слабых слабый, тоже почти гениально. Какой-то сноп противоречий. Его почти нельзя и судить человеческим судом. Осудишь — и чувствуешь: нет, не прав. Восхвалишь — опять не то. Пусть уж его судят не здесь, не на земле... если он и там не попросится, чтобы “без суда пропустили”...»¹⁷

Беззаконность, точнее вне-законность Розанова, вне-моральность — привлекали Гиппиус и полностью ею оправдывались. Для формулирования этого качества писателя и человека Розанова она приводила большие цитаты из его сочинений — «Уединенного», «Опавших листьев», «Апокалипсиса»:

«Даже и представить себе не могу такого “беззаконника”, как я сам. Идея “законна” как “долга” никогда даже на ум мне не приходила. <...> так меня устроил Бог»¹⁸.

Было ли что-то существенное в миросозерцании Розанова, что Гиппиус не принимала? Да.

Прежде всего его принципиальное равнодушие к вопросам общественным. О революционных событиях 1905 года: «Кто-то говорил, что самые острые дни он просидел у себя на Шпалерной. Не из трусости, конечно, — что ему? А просто было “неинтересно” или даже “отвращало” Может быть, занимался нумизматикой...»¹⁹. Критическое отношение, возникавшее в те годы по отношению к Розанову в ее среде, в 1920-е гг. Гиппиус считала ошибкой. Но во время общественных и революционных потрясений — отрицательно относиться к Розанову и его антиобщественности, как она полагала, может быть, и следовало.

То же самое касалось мнений писателя по еврейскому вопросу. Читателям было интересно следить за розановским изучением иудаизма, еврейского понимания Бога и пола, пряными описаниями Розановым обряда «миква», связанного с омовением половых органов. Но в момент трагических разборок дела Бейлиса (1913–1914) утверждение Розанова, что в религии иудеев есть моменты принесения жертвы, в том числе человеческой, и потому Бейлис вполне мог убить мальчика Ющинского, — звучали кощунственно. Именно за это был поставлен вопрос об исключении Розанова из Религиозно-философского общества.

Розанов позволял себе печатать одинаково искренне написанные, но противоположные по направлению статьи в «Новом Времени» и «Русском Слове». Гиппиус в 1920-е гг. сочтет, что он имел на это право в силу неповторимой индивидуальности своей талантливой натуры. Но — прав был и П. Б. Струве, гневно обвинявший его в двурушничестве²⁰. Гиппиус в 1923 г. пишет: «Всякое человеческое общество — монастырь. Для Розанова — чужой монастырь (всякое!) Он в него пришел ... со своим уставом. Может ли монастырь позволить одному — единственному монаху жить по его собственному уставу? «Оставьте меня в покое». «Да, но и ты оставь нас в покое, уходи». В 1910-е гг. Гиппиус не могла простить Розанову «погромные» статьи

в «Земщине» — Розанов не писал их как «погромные», но объективно, в данный момент, во время «дела Бейлиса», они таковыми оказывались.

«Повторяю: какая “совместность” человеческая может терпеть человека-беззаконника, живущего среди людей и знать не желающего их неписанных, но твердых уставов? Нельзя “двурушничать”, т. е. печатать одновременно разное в двух разных местах. Нельзя говорить, что плюешь на всякую мораль и не признаешь никакого долга. Нельзя делать “свинства” (по выражению самого Розанова), например — напечатать, в минуту полемической злости, письмо противника, адресованное к третьему лицу, чужое, случайно попавшее в руки. И нельзя, невозможно так выворачивать наизнанку себя, своих близких и далеких, так раздеваться всенародно и раздевать других, как Розанов это делает в последних книгах.

— Нельзя? — говорит Розанов. — Мне — можно. <...>

Он прав, что ему — можно...»²¹

Гиппиус ясно определила — и оправдала — сущность вне-общественной позиции Розанова, этого, по ее словам, «меньше всего гражданина». И это тем более ценно в ее устах, что сама она была абсолютной общественницей, абсолютно ангажированной идеями своего круга антимонархической интеллигенции, готовящей революцию. Ценно то, как она смогла понять и принять вышедшие из печати «Уединенное» и два короба «Опавших листьев», — с их интимностью «до полного душевного раздевания»²² Гиппиус увидела самое главное: что Розанов «был в них весь: с Богом и полом, с Россией, которую чувствовал изнутри, как самого себя, и любя, и ругая; с евреями, его притягивающими и отталкивающими, и даже с трагично выплывшим поверх других «ощущений» — ощущением смерти, холода»²³. Так же щедро приняла она розановский «Апокалипсис», в котором он «выговорил» глубину своих предсмертных страданий. Но — приняла в 1920-е гг., а в момент «погромных» статей в «Земщине» она столь же твердо стояла за необходимость защиты общества — от Розанова, голосовала за исключение его из членов Религиозно-философского общества. В очерке 1923 г. она напишет: «Хочу сознаться, увы, что на мой тогдашний взгляд Розанов был еще слишком “человек”; и предельная безответственность его, как человека, мне была нестерпима. Сколько несправедливых слов было сказано, несправедливых и бесцельных, — и как я о них теперь жалею!»²⁴ В последние годы жизни, в 1939 и позже — Гиппиус читала нападки на Розанова с возмущением, готова была писать опровержения на любые обвинения в его адрес, особенно на обвинения в антисемитизме...

Гиппиус и Розанов по-разному осмыслили Первую мировую войну, по-разному встретили Февральскую революцию. Но уже о послереволюционных событиях она находит нужным сказать словами Розанова. В очерке 1923 года:

«Как вспыхнувшая зарница — радость революции. И сейчас же тьма, грохот, кровь, и — последнее молчание.

Тогда время остановилось. И мы стали “мертвыми костями, на которые идет снег”.

Наступил восемнадцатый год»²⁵.

В петроградском дневнике «Черная тетрадь» 1919 г. — более подробная и точная розановская цитата. На последних страницах «Черной тетради» она обращается к памяти и к образу Розанова — дорогого друга и единомышленника. Споры и разногласия забыты. Просить о помощи умирающему Розанову она ходила даже к Горькому, — преодолев свою гордость и укрепившуюся нелюбовь в Горькому, — и тот помог чем мог в данный отрезок времени — небольшой суммой денег. Но Розанов умер.

Умер его сын Вася, призванный в армию. Покончила с собой вскоре после смерти отца его дочь... Аресты, голод, расстрелы, невозможность работать иначе, чем продаваться — таковы новые условия жизни в России.

«Собственно, гораздо *благороднее* теперь не писать. Потому что общая мука жизни такова, что в писание о ней может войти... тщеславие. Непонятно? Да, а вот мы понимаем. И Розанов понял бы. (Несчастный, удивительный Розанов, умерший в такой нищете. О нем вспомнят когда-нибудь. Одна его история — целая историческая книга)»²⁶. Так пишет Гиппиус и завершает свою «Черную тетрадь» пространной выпиской из «Опавших листьев»:

«Хочу завершить мою эту запись изумительным отрывком из “*Опавших листьев*” В. В. Розанова. Неизвестно, о чем писал он это — в 1912 году. Но это мы, мы — в конце 1919-го!

“И увидел я вдали смертное ложе. И что умирают победители, как побежденные, а побежденные как победители.

И что идет снег, и земля пуста.

Тогда я сказал: Боже, отведи это, Боже, удержи.

И победа побледнела в душе моей. Потому что побледнела душа. Потому что умирают, там не сражаются. Не побеждают, не бегут.

Но остаются недвижимыми костями, и на них идет снег”.

(Короб 11, стр. 251)

На нас идет снег. И мы — недвижимые кости. Не задержал, не отвел. Значит, так надо»²⁷.

¹ Гиппиус З. Собр. соч. М., 2002. Т. 6. С. 135.

² Там же. С. 103.

³ Там же. С. 104.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ Там же. С. 105.

⁶ Там же. С. 119.

⁷ Перцов П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 1933. С. 299–300.

⁸ Отдел «В своем углу» Розанов вел в журнале «Новый Путь» с № 2 1903 г. Среди наиболее значительных его публикаций — серия статей «Юдаизм» (1903, № 7–12).

⁹ Гиппиус З. Литературный дневник (1899–1907) // Зинаида Гиппиус. Дневники. Т. 1. М., 1999. С. 255.

¹⁰ Там же. С. 258.

¹¹ Там же. С. 260.

¹² Там же. С. 261.

¹³ Там же. С. 267.

¹⁴ Гиппиус З. Н. Неизвестная проза: В 3 т. Т. 2. Чего не было и что было. Неизвестная проза 1926–1930 гг. СПб., 2002. С. 373–376.

¹⁵ Возрождение. 1928. 11 апреля. С. 2.

¹⁶ Гиппиус З. Н. Неизвестная проза. С. 397.

¹⁷ Там же. С. 391.

¹⁸ Гиппиус З. Собр. соч. М., 2002. С. 130.

¹⁹ Там же. С. 133.

²⁰ В журнале «Русская Мысль» Струве напечатал статью «В. В. Розанов — большой писатель с органическим пороком» (1919. № 11. Отд. 2. С. 138–146), в которой привел противоположные высказывания Розанова на страницах «Нового Времени» и «Русского Слова», где он печатался под прозрачным псевдонимом В. Варварин. Любопытно, однако, что когда встал вопрос об ис-

ключении Розанова из членов Религиозно-философского общества, Струве был категорически против этого. И поскольку Розанова все же исключили, Струве добровольно вышел из Совета общества.

²¹ Гиппиус З. Собр. соч. М., 2002. Т. 6. С. 140.

²² Там же. С. 139.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 141.

²⁵ Там же. С. 142.

²⁶ Гиппиус З. Черная тетрадь // Гиппиус З. Дневники. М., 1999. Т. 2. С. 253.

²⁷ Там же. С. 254.

Е. В. Глухова (Москва)

«А Вы — мечтатель без почвы и истории»: переписка Розанова и Д. В. Filosoфова (1898–1918 гг.)

«А Вы — мечтатель без почвы и истории» — так назвал Розанова Д. В. Filosoфов в письме от 13 июля 1901 г. Дмитрий Владимирович Filosoфов, один из многочисленных корреспондентов Розанова, был человеком весьма обширной сферы интересов: журналист, художественный критик, историк искусства, публицист, сотрудник различных общественно-политических организаций (в частности, вместе с Мережковскими он стоял у истоков Религиозно-философских собраний), принимал активное участие в деятельности во всех модернистских изданиях начала XX в.: в журналах «Мир Искусства», «Весы», «Перевал», «Золотое Руно». Современники недоумевали: как могло случиться, что этот «чрезвычайно одаренный и в высшей степени образованный человек <...>, которому прочили блестящее будущее <...>, лучшие годы отдал, в сущности, очень скромной роли помощника Дягилева в ведении «Мира Искусства». По каким-то причинам он оказался неудачником, и его «Новый Путь», который он основал вместе с Мережковскими, и его Религиозно-Философские собрания, <...> — все это было по-своему значительным, но не на высоте тех возможностей, которые, казалось, перед ним открывались»¹. И даже Александр Бенуа — добрый друг Filosoфова еще с юности, с той поры, когда они вместе обучались в частной гимназии Мая, — считал, что его приятель являл из себя «тип интеллигента-неудачника»².

Filosoфов вместе с С. П. Дягилевым был редактором литературного отдела и руководителем отдела художественной критики журнала «Мир Искусства»³, в сущности, именно он формировал литературно-эстетическую концепцию нового модернистского издания; и как раз именно Filosoфов пригласил к сотрудничеству Розанова, который становится частым посетителем редакционных заседаний журнала⁴. Вполне вероятно, что идея пригласить к сотрудничеству Розанова исходила от Мережковских, с которыми Filosoфов познакомился⁵ в середине 1890-х гг. и даже некоторое время сотрудничал в «Северном Вестнике»⁶. Сами Мережковские познакомились с Розановым, судя по воспоминаниям З. Н. Гиппиус, весной 1897 или 1898 г.⁷, тогда как первое из сохранившихся писем Filosoфова к Розанову позволяет судить о более точной дате предварительного знакомства — письмо датировано 15 ноября 1898 г.:

«Многоуважаемый Василий Васильевич.

Давно стремлюсь лично с Вами познакомиться и привлечь Вас в качестве сотрудника в журнал «Мир искусства», а также в новый, задуманный мною совместно с Дм. Серг. Мережковским и П. П. Перцовым литературный журнал. Сегодня направился было к вам, но оказалось, что оба моста разведены, и мне пришлось от-

ложить мой визит до следующего раза. Если Вы завтра вечером свободны, то не придете ли в редакцию «Мира иск<усства>»? Мне думается, что атмосфера его Вас не будет оскорблять, и Вы найдете у нас верных друзей»⁸.

Благодаря особому отношению Розанова к эпистолярному наследию сохранились практически все письма Философова — общим числом 57, тогда как писем самого Розанова — достаточно немного, они по большей части не датированы, написаны по случаю и представляет собой по большей части записки, заметки и краткие отклики⁹. Письма Философова гораздо более полемичны, и явственно были ориентированы на взаимную беседу, от которой Розанов явственно уклонялся, по крайней мере, в эпистолярной форме. Часть писем 1899–1900 гг. посвящена текущей журнальной рутине; письма за 1900 г. отсутствуют, что, вероятно, объясняется достаточно тесным общением корреспондентов *de visu*, тем более, что именно в этом же году организовывались Религиозно-философские собрания, в деятельности которых принимали самое непосредственное участие как Розанов, так и Философов.

Розановский интерес к собственным корреспондентам отразился как в письмах, так и в тех кратких набросках «для памяти», часть из которых впоследствии была переработана им в «Уединенное» и «Опавшие листья». Значительная часть такого рода заметок, которые не вошли в означенные тексты, встречается в сопроводительных записках Розанова к письмам Мережковского и сестер Гиппиус, в записках относительно круга «Мира Искусства» — С. П. Дягилева, В. Ф. Нурока, Философова (РО РГБ)¹⁰.

Немалый интерес представляют собой своеобразные рукописные «книги» в собрании Розанова — в 1910-е гг. он объединил письма своих корреспондентов в переплетенную тетрадь с золотым тиснением: «Письма Д. С. Мережковского и сестер Гиппиус к В. В. Розанову» (РО РГБ). Из круга розановских современников, пожалуй, больше никто не объединял письма корреспондентов в подобие рукописной книги; вместе с тем, этот случай свидетельствует о тех процессах, которые проявляются в русской литературе Серебряного века, речь идет о глобальной деформации канонической жанровой системы. Эпистолярный воспринимается современниками, наряду с дневниками и краткими заметками, не только как важный документ эпохи, но и как художественный текст.

Воспоминания о том, как Розанов писал письма, весьма противоречивы. Его дочь, Т. В. Розанова сообщала, что «отец писал письма мало, только по необходимости»¹¹ (скорее всего, данное утверждение верно по отношению к периоду после 1911 г). П. П. Перцов в своих «Воспоминаниях» сообщал о «гигантских пачках писем прежних годов... <...> он, по-видимому, до конца оставался все таким же неутомимым “переписчиком” — любителем переписки, готовым каждую минуту к длинному одушевленному ответу. Правда, что подпись в его письмах часто фигурировала посередине письма и, вслед за предполагавшимся окончанием, бесконечный “постскрипtum” удваивал и утраивал не только длину письма, но часто и его интерес»¹².

Именно Философов, будучи редактором литературного отдела журнала «Мир Искусства», решал, какие статьи Розанова подойдут журналу. Например, в письме от 24 февраля 1899 г. он сообщал, что присланная статья «В мире неясного...»¹³ не отвечает основному направлению журнала — чисто «художественным» устремлениям, поэтому поместить ее в журнале невозможно; статьи же Мережковского, Гиппиус и др., хотя и не касаются собственно искусства, но относятся к «широкой области искусства вообще»; таким же образом им был отклонен фельетон Розанова «Культура и деревня». В 1899 г. на страницах журнала появились работы Розано-

ва «О Египетской красоте», «Два стихотворения на одну тему», а также «Заметки о Пушкине» — в составе юбилейного пушкинского выпуска. Последняя статья эта вызвала, как известно, резкий отклик Вл. Соловьёва («Особое чествование Пушкина»), в результате на страницах журнала возникает серьезная полемика о наследии Ницше. Соловьёв резко высмеял нелепость мнений «господ оргиастов», имея в виду в основном статью Розанова. На страницах журнала Соловьёву отвечал Filosofov статьёй «Серьезный разговор с ницшеанцами. Ответ г. Вл. Соловьёву», — защищая розановское: «Что пишу, что “написал”? Даже и не разберешь: какой-то набор слов, точно бормотанье пьяного человека. Да все они, т. е. эти трое (Лермонтов, Гоголь, Достоевский — *Е. Г.*) — были пьяны, т. е. опьянены, когда Пушкин был существенно трезв. Три новых писателя, существенно новых — суть оргиасты»¹⁴. Filosofov утверждал, что Розанов бессознательно опирался на ту аналогию между «сном» и «опьянением», которая встречается у Ницше: «Между опьянением и сновидением (*Rauh und Traum*), по его мнению, тот же контраст, как между двумя греческими богами, в которых Ницше видел живых и наглядных представителей двух основных, но вместе с тем противоположных принципов всего искусства»¹⁵. По мнению Filosofova, понятие «оргазма», которое использовал в своей статье Розанов, восходит к представлению Ницше о второй природе человеческого «Я» — разобщенной и хаотической, страдающей и находящейся в вечном стремлении к «уничтожению индивидуации» — и только искусство способно его осуществить. Некоторая анекдотичность ситуации заключалась в том, что, защищая автора статьи с ницшеанских позиций, Filosofov далеко не был уверен в том, что Розанов интересуется собственно ницшевским наследием, поэтому вместе с одним из недатированных писем он отправлял Розанову книгу Л. Шестова «Добро в учениях гр. Толстого и Ницше»; тут же — культуртрегерские наставления Filosofova: «Но Вам, писателю Розанову, необходимо считаться не только с Достоевским, (я говорю о соврем<енных> писат<елях>), но и с Нитче. Откровенно. Откровенно вам скажу, что Ваше заявление, что Вы начали было читать Нитче, но он Вам показался скучным, меня очень обидело, не за Нитче, конечно, а за Вас. Писатель Розанов не смеет так говорить, не умаляйте себя!*) <...> Если Вы возьмете русский пер<евод> (в котором кстати сказать, пропущены все наиболее сильные места) и будете читать его параллельно с французским, то Вам удастся хоть немного вникнуть в Нитче. Не удивляйтесь, уважаемый Вас. Вас., что я пишу Вам такие детали. Мне очень хочется, чтобы вы познакомились с Нитче. В нем столько гениальных зародышей, столько глубин, часто непонятных, что именно такие люди, как Вы, должны его читать!

*) К слову: одного из глубочайших западных писателей Метерлинка Вы в первый раз узнали на днях, и то по отрывку. А с ним ведь тоже необходимо Вам считаться».

Особенно интенсивно переписка велась в 1903 г. и касалась, как правило, редакционно-издательских дел и сложного отношения с цензурой, которое часто препятствует публикации тех или иных статей Розанова на страницах журнала; действительно, в связи с активной деятельностью Религиозно-философских собраний к их участникам стали предъявляться жесткие цензурные требования: в частности, одной из причин цензурных гонений на «Мир Искусства» было содержание журнала «Новый Путь», к которому цензура была не столь уж лояльна — на этот факт пенял Filosofov в письме от 4 марта 1903 г.:

«За последнее время нас стали гнать. Наш цензор получил выговор, что он “распустил” Мир Иск. В последнем номере хроники перекалечили “письма в редакцию”.

Странно сказать, но “Новый Путь” сделал ничего в нас не понимающую цензуру — недрежлющим оком. Теперь она поняла, что это не “игрушки”, и начала сильно тестить. Письма Толстого нам запрещены совсем».

В письмах к Розанову от 1903 г. можно проследить весьма неоднозначное отношение Философова с Мережковскими; Философов неоднократно подчеркивает то, что он выше ценит гений Розанова, нежели Мережковского:

«Жду с нетерпением выхода вашего сборника. Странное я заметил на себе явление. Когда я читаю Минского — я читаю его мысли, слежу за силлогизмами, решаю задачку, очень интересную, но после решения которой, во мне ничего не прибавилось и от меня ничего не убавилось».

Когда я читаю Мережковского, я с первой строки вижу что он хочет сказать, задачки нет, нет постройки силлогизмов, но есть бесконечные вариации на одну и ту же тему. Вариации по музыкальности своей достигают иногда гениальности. Но можно некоторые вариации вычеркнуть, другие просто не различить.

Когда я читаю вас, то при первом прочтении мне все равно что вы пишете. Я ем вкусное фрикасе. Наслаждаюсь его вкусом и затем уже только начинаю соображать из чего оно сделано. Но думаю на этом основано то, что у Вас мало читателей любящих вас, но чуждых Вам. Вы так художественны, что к Вам можно подойти и с чисто художественной точки зрения, даже будучи не согласен с вами. С Мережковским этого не проделаешь. Кому его идеи претят, тот ни за что его не одолеет, как Вы не доказывайте, и не распинаятесь за него».

В письме от 23 ноября 1903 г. Философов вступает в полемику «о святости брака и пола»: «Как верно заметил один Ваш поклонник и ценитель, у Вас есть одна крупная недомолвка (по-моему, сознательная), а именно, по-Вашему должно выходить, что брак свят, потому что пол свят, а выходит, что пол свят потому что брак свят. <...> Вопрос запутывается еще потому, что благодаря социальной неправде сущность пола извращается. <...> Заметьте, в первом столбце, Вы так любовно описываете общение с животными, что — по совести Вы должны допустить скотоложество. В третьем столбце Вы прямо доказываете, что надо “давать просящему” (хотя бы и не смешивая семени). И все это логично, все это последовательно. Но потом вдруг Вы спохватываетесь: а брак-то как же, если жена (живущая по X тому согласно Розанову и Боровиковскому) должна “давать просящему”? И вот Вы придумываете чудовищный институт “дуо-гамии”, чуть ли не “combination a trios”. <...> Но Вы под русскими законами ходите — и вот вместо откровенной полигамии приходите к какому-то жалкому компромиссу, позволяющему любовника, но не больше одного. Оно приличнее и гигиеничнее. Вследствие этих соображений — советую выкинуть “дуо-гамию” (всего 6 строк). Вы столько вынесли вражеских упреков, что право не стоит останавливаться перед намеком на полное отрицание моногамии».

Размышления Философова о проблемах пола и брака во многом были связаны с тем странным положением, которое ему пришлось занимать в «тройственном союзе» Мережковских; кроме того, презрительное отношение Гиппиус к «эстетам» «Мира Искусства» отталкивало его: в «эстетстве» Философова Гиппиус усматривала основные причины его отхода от идеи «Главного»: «Философов сознанием был с Дмитрием Сергеевичем, а бессознательно как будто нет, но может это “нет” шло у него от эстетики и от брезгливости»¹⁶.

В связи с закрытием Религиозно-философских собраний, окончательно разочаровавшись в идее «новой церкви» Мережковских, Философов ищет собственные пути построения новой «религиозной культуры»; он разрывает с Мережковскими и

в 1904 г. уезжает с Дягилевым во Францию. Вместе с тем, по возвращении Философов, после мучительных раздумий принимает решение стать спутником Мережковских. В июле 1905 г. Бенуа в письме к Нувелю сетовал на «уход» Философова из их дружеского кружка: «Но я не могу спокойно переварить факт нашего разрыва, сознание, что он уйдет от нас в дебри мистического фиглярства, коим желают себя тешить Мережковские. Я сознаю, что он слишком умен для них, и сознаю, что он ушел от нас только потому, что не мог быть всецело принят нами, что ему недоступна была сфера мистической красоты, то, что *они* так пошло называют “эстетизмом”»¹⁷.

Сложные взаимоотношения Философова с мирискусниками, по всей видимости, отразились и на взаимоотношении Розанова с кругом журнала, и в 1904 г. на страницах «Мира Искусства» уже не публикуются и розановские статьи. В недатированном письме¹⁸ Розанов с большой теплотой вспоминает о своих прежде близких знакомых:

«Спасибо, дорогой и милый Дмитрий Владимирович, за присылку № 6 “М<ира> Иск<усства>”. Получил, вспомнил всегдашнюю Вашу доброту ко мне, внимательную и прощающую. <?.> — и так мне стало грустно, что... потерялась или расклеилась? наша многолетняя дружба. Конечно, мы разные люди и разная у нас судьба, но ведь понимать-то мы всегда могли друг друга? Все вы, весь “М<ир> иск<усства>” стали отходить от меня, <?.> — не ссорясь, не крича. И мне грустно, что Ваша долгая вереница уходит за горизонт, когда я еще хотел бы любоваться на Вас и быть с вами.

И <?.> мои, Нувеля, Бенуа, конечно Бакста, даже малознакомого Нурока. Вы все были талантливы, все <?.>, понимали многие (все), и <?.> с вами всегда было легко. Ну, как бы вы обо мне не думали (верно: “мещанин”, “ремесленник” etc), а я искренно благодарю судьбу, что вас всех узнал и все же буду с гордостью всегда говорить: “мир искусства” считал меня своим, дураком я и им не казался, а напротив даже умным человеком».

NB В ред<акцию> “М<ира> иск<усства>” я послал (с служителем “Н<ового> Вр<емени>») статью о Таврической (?) выставке. Верно, она не <состоится>. <Редакция> “М<ира> иск<усства>” закрыта. <?.> Не вернете ли.

Целую и обнимаю, а Вы на это не сердитесь. В. Розанов.

С<ергею> Пав<ловичу>* низкий поклон. Маме тоже»¹⁹.

В ответ на это письмо Философов писал:

«Дорогой друг Василий Васильевич. Письмо Ваше тронуло меня до самой моей глубины. <...> Мне кажется Ваша главная ошибка в том, что Вы забываете, кто Вы, забываете пропорции и перспективу. Очень может быть, что мы все и талантливы, и понимающие и т. д., но все это не то, все это несоизмеримо с Вами, как с одной из крупнейших фигур всемирной культуры. Мы были ядро, были движение, или как говорят — “современное течение”. Нам удалось предугадать ближайшее будущее, и увидеть то, чего еще не замечали. Но постепенно мы стали растворяться в массе, нас поняли, оценили и в конце концов оказались как-то ненужными.

Вы же фигура исключительная, как-то вне времени и пространства, и как всякий “царь” Вы иногда бываете тираном, т. е. не Вы, а Ваш багаж, который не всегда под силу <поклонникам?>, к числу коих принадлежу и я. И вот, ни минуты не забывая, что вы царь, и настоящей Божьей милостью, подлинной, а не романовской, я все-таки мучительно почувствовал, что Вы стали поперек дороги, может быть и

* Сергей Павлович Дягилев.

скромным, но сознайтесь, законным желаниям <?.>. Вообще у Вас ошибка, что Вы представляете себе “Мир иск.” чем-то единым и цельным. Он оттого и исчез отчасти с Вашего горизонта, потому что он распался, или вернее растворился в жизни <...>

“Мир. Иск.” (кроме меня) действительно отошел от Вас и это понятно. У него точка зрения эстетическая. Он Вами наслаждался, понял Вас, и пошел дальше искать новых ощущений. Нельзя же каждый день перечитывать “Войну и мир” или “Евг. Онегина”? Для того, чтобы их перечесть, надо их забыть. И вот когда они Вас забудут, они к Вам вернуться. А пока, они Вас любят, уважают, ценят, но Вы им больше неинтересны. Они Вас переплели в роскошный переплет и поставили на полку. А известно, что роскошный переплет есть своего рода надгробный памятник».

В 1906 г. Философов, проживая вместе с Мережковскими в Париже, пригласил Розанова к сотрудничеству в сб. «Le Tsar et la revolution»: «Желательнее всего тема “Православие и самодержавие” (Вроде “Ослабнувшего фетиша”). Так как статья должна быть написана специально для сборника, и не может быть напечатана в России ранее появления сборника в свет, то мы ее оплачиваем гонораром в 100 руб. за печатный лист. Гонорар Вам будет выслан немедленно по получении рукописи, по приблизительному расчету. Мы надеемся, что Вы заинтересуетесь сборником, вспомните старину — эпоху религиозно-философск<их> Собраний и пришлете нам статью “душевную”, т. е. такую, которая Вам самим будет дорога, а не написанную по заказу. Очень бы только просил не касаться евреев!»

В апреле 1907 г. Философов послал Розанову книгу о хлыстах, приглашает принять участие в анкете Mergure de France по вопросу «переживаем ли мы сейчас исчезновение религии, или ее эволюцию»: «Между прочим, ответили Горький, Плеханов, Минский, Мережковский. Мы очень советовали редакции обратиться к Вам. Не знаю получили ли Вы? Ответ должен был быть не больше чем в 1000 слов: время еще есть (они будут печатать ответы месяца 2). Что если бы Вы прислали на мое имя Ваше мнение? Постарайтесь написать поразборчивее, и попроще, чтобы легче было перевести».

Завершающая часть переписки Розанова и Философова — два небольших письма от 1911 г., в которых Д. Философов благодарил Розанова за юбилейную заметку о своей матери — Анне Павловне Философовой²⁰. В ответ Розанов прислал статью с корректурной правкой редактора: «Мне хотелось бы вам послать часть без редакторских сокращений, весьма чувствительных. М<ихаил> Ал<лексеевич> сказал: “Что-то Вы ее огорчаете, говоря уже о недалекой смерти”. Но мне казалось, что ей 75 л. Нельзя не думать о “†”, а между тем именно мысль о разлуке высказывает ей мою верность чувств, и так и писал, что “скоро мы нашу А<нну> П<авловну> не увидим”».

В изъятых поправках, например, были размышления о вероятной скорой кончине Анны Павловны, «которая по роковому закону судьбы и природы уже, естественно, недолго пробудет с нами». «Когда я смотрю на Анну Павловну, я просто ее люблю; это странно в отношении 70-летней женщины: но я ее люблю как молодую, как женщину, как существо, которое просто не умеет стареть, и от того именно что рождена до аршина и до таблицы умножения».

В фонде Розанова, между прочим, сохранилось письмо, написанное возмущенным Д. Философовым по поводу более ранней статьи Розанова²¹ о его матери, помещенной в газете «Русское Слово» в феврале 1909 г. за подписью Варварина: «М. г. г. Редактор. В № 38 (от 17 февр.) Вашей уважаемой газеты был помещен фельетон г-на Варварина под заглавием “Анна Павловна Философова”.

Я вполне уверен, что автор фельетона имел искреннее желание выразить чувство уважения и любви к А. П. Filosofoвой, и тем не менее я вынужден протестовать против этого фельетона. Есть пределы вторжения в частную жизнь, которые печать переходить не может. Г. Варварин эти пределы, как мне кажется, нарушил. Его я винить не могу. Этот талантливейший русский писатель зачастую позволяет себе некоторые бестактности, отнюдь не по злой воле, а по безмерной наивности. Но меня очень огорчает, что редакция не пришла в данном случае на помощь г-ну Варварину и не предоохранила его от некоторых шагов. Многочисленные неточности, допущенные г. Варвариним — я оставляю без исправления.

К сему считаю нужным добавить, что г-на Варварина я не знаю, а знаю лишь лицо, скрывающееся под этим псевдонимом. Хотя я имею самые веские основания раскрыть его псевдоним, я этого не делаю, по соображениям литературной этики.

Примите и проч. Д. Filosofov».

Последнее из сохранившихся писем к Filosofoву и Мережковским было написано рукой дочери Розанова Надежды Васильевны незадолго до смерти Розанова, который тяжело болел и не мог писать самостоятельно. Об этих письмах вспоминает Гиппиус в 1923 г. («Задумчивый странник») (сохранилось, судя по всему, только одно из них — возможно, другие письма находятся в Парижском архиве Мережковских). Мережковские поддержали Розанова материально, Гиппиус написала письмо Горькому о бедственном положении писателя. Розанов был чрезвычайно благодарен старым друзьям за помощь и просил дочь поблагодарить их за поддержку:

«Дорогие, дорогие, милые Митя, Зина и Дима!

В последней степени склероза мозга, ткань рвется, душа жива, цела, сильна. Безумное желание кончить “Апокалипсис”, “Из восточных мотивов” и издать “Опавшие листья”, и все уже готово, сделано, только распределить рисунки “Из восточных мотивов”, но это никто не может сделать. И рисунки все выбраны.

Лихоимка Судьба свалила Розанова у порога.

Спасибо дорогие, милые, за любовь, привет, состраданье. Были бы вечными друзьями, — но уже кажется поздно...

Обнимаю вас всех и крепко целую вместе с Россией дорогой, милой. Мы все стоим у порога и вот бы лететь и крылья есть, но воздуха под крыльями не оказывается.

Спасибо милому Сереже Каблукову за письма очень содержательные. Что же он не пишет большого письма, которое обещал.

Теперь дела мои все устраиваются. Спасибо Максимушке²², Саше Бенуа, спасибо Макаренко.

Господи, какие воспоминанья с “Миром искусства” и “Новым путем”. Восходит золотая ось (?).

Верю, верю в тебя, как верю в Иерусалим.

Ах, все эти святяни древние они оправдались и в каких безумных оправданиях!

Целую и обнимаю вместе с Россией несчастной и горькой.

Творожка хочется, пирожка хочется! А ведь когда мы жили так безумно вкусно, как в этот голодный, страшный год.

Господи, неужели мы никогда не разговеемся больше душевной (?) русской Пасхой; хотя теперь я хотел бы праздновать вместе с евреями и с их маслянистой, вкусной, фаршированной яйцами щукой (?) сразу маслянисто и легко.

В. Розанов».

Переписка Розанова с Философовым и Мережковскими, без сомнения, требует дальнейшего изучения и возможно более полной публикации с развернутым комментарием, поскольку представляет собой безусловный интерес в плане реконструкции канвы биографии и творчества Розанова.

- ¹ Добужинский М. В. Воспоминания. М., 1987. С. 201.
- ² Бенуа А. Н. Мои воспоминания. В 5 кн. М., 1990. Кн. 4–5. С. 360.
- ³ Об истории журнала и художественного объединения см.: Соколова Н. Мир искусства. М.; Л., 1934; Стернин Г. Ю. Художественная жизнь России на рубеже XIX — XX веков. М., 1970; Лапшина Н. Мир искусства: очерки истории и творческой практики. М., 1977; Корецкая Н. В. Мир искусства // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904: буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1982.
- ⁴ О Розанове-участнике заседаний журнала «Мир Искусства» см. в воспоминаниях современников: Добужинский М. В. Воспоминания; Бенуа А. Н. Мои воспоминания.
- ⁵ В жизнетворческий контекст символистской эпохи Философов вошел в несколько странном и двусмысленном качестве третьего участника «союза троєбратства» Мережковских. Однако его непосредственные отношения с четой Мережковских складывались достаточно неровно вплоть до 1903–1904 гг., когда с фактическим прекращением издания журнала «Мир Искусства» не прервались дружеские отношения с его кругом. Об истории тесной дружбы и сотрудничества Философова с четой Мережковских см. в работах: Pachmuss Temira. Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München: W. Fink, 1972; Соболев А. Л. Мережковские в Париже (1906–1908) // Лица: биографический альманах. Вып. 1. М.; СПб., 1992. С. 319–371; История «новой» христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: Из «дневников» З. Н. Гиппиус 1906–1908 годов // Эротизм без берегов [Назв. обл.: Эротизм без границ]. М., 2004. С. 391–455.
- ⁶ В «Северном Вестнике» (далее СВ) за 1897 г. Философов опубликовал несколько рецензий под псевдонимом «Ф.»: Н. Гнедич. История искусств // СВ. № 5. Отд. 2. С. 16–20; Н. Дружинин. Юридическое положение крестьян // СВ. № 5. Отд. 2. С. 20–23; Т. Ф. Шершеневич. О порядке приобретения ученых степеней // СВ. № 6. С. 325–326; П. И. Мессорош. Финляндия — государство или русская окраина? // СВ. № 11. С. 335–336.
- ⁷ В воспоминаниях «Задумчивый странник» Гиппиус писала: «не помню, кто нас с ним познакомил. Может быть, молодой философ Шперк» (Гиппиус З. Н. Живые лица. [Сочинения]: В 2 т. Тбилиси, 1991. Т. 2. С. 89–90).
- ⁸ Двухсторонняя переписка Д. В. Философова и В. В. Розанова находится в различных архивных хранениях: в фонде В. В. Розанова — РО РГБ и в фонде Д. В. Философова в РО РНБ, а также в объединенном фонде Мережковских и Философова в РО РНБ. Здесь и далее ссылка на письма Д. В. Философова, дается на архивное хранение: ОР РГБ. Ф. 249. М3871, без указания архивной пагинации, т. к. в ближайшем будущем весь эпистолярный комплекс готовится к отдельному изданию.
- ⁹ Исключение, пожалуй, составляют те письма, которые были им адресованы позднее всем троим: З. Гиппиус, Д. Мережковскому и Д. Философову (дело в том, что примерно с 1904 г. корпус переписки Д. В. Философова с Розановым, безусловно, должен рассматриваться в целостном соотношении с письмами Мережковского и Гиппиус, поскольку вольно или невольно Философов воспринимался современниками как часть этой семьи), — эти письма подробны и внешне имеют вид вполне традиционного эпистолярного жанра.
- ¹⁰ Эти записи были опублик.: Ломоносов А. В. Корреспонденты В. В. Розанова (Биобиблиографические комментарии к записям В. В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ) // Записки отдела рукописей. Вып. 52. М., 2004. С. 436–576.
- ¹¹ Розанова Т. В. Будьте светлы духом (Воспоминания о В. В. Розанове).
- ¹² Перцов П. П. Литературные воспоминания 1900–1902 гг. М., 2002. С. 270.
- ¹³ Статья В. В. Розанова «В мире неясного и нерешенного» все же была опубликована в «Мире Искусства» в № 5 за 1901 г.

- ¹⁴ Розанов В. Заметка о Пушкине // Мир Искусства. 1899. № 13–14. С. 12.
- ¹⁵ Filosofov Д. Серьезный разговор с нищешанцами // Мир Искусства. 1899. № 16–17. С. 27.
- ¹⁶ Гиппиус З. Н. О Бывшем // Гиппиус З. Н. Дневники: В 2 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 92.
- ¹⁷ РО ЦГАЛИ. Ф. 938, Бенуа А. Н. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 55–56.
- ¹⁸ Письмо хранится: РО РНБ. Ф. 814. Ед. хр. 80.
- ¹⁹ Позднее к письмам Filosofova Розанов сделал приписку: «Все это общество *Мира иск.* было прелестно, талантливо, аристократично по воспитанию, декадентно по вкусам, демократично по убеждениям. Непонятно, зачем оно распалось». Ломоносов А. В. Корреспонденты В. В. Розанова (Биобиблиографические комментарии к записям В. В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ) // Записки отдела рукописей. Вып. 52. М., 2004. С. 454.
- ²⁰ Анна Павловна Filosofova (К 50-летию ее общественной деятельности) // Новое Время. 1911. № 12606 (18 апреля). Розанов написал еще несколько статей Об А. П. Filosofoвой, которую он хорошо знал и ценил и с которой также вел переписку (Ср.: Памяти Анны Павловны Filosofoвой // Новое Время. 1912. № 12943 (24 марта); Сборник памяти А. П. Filosofoвой // Новое Время. 1915. № 14192 (13 сент.))
- ²¹ Варварин <Розанов В. В.> Анна Павловна Filosofova // Русское Слово. 1909. № 38 (17 февр.)
- ²² А. М. Горький.

Л. Л. Черниченко (Москва)

Вечер у Минских

В семье литераторов Минских Василий Васильевич Розанов был частым и желанным гостем. В 1904–1905 гг. Розанов увлекался женой Минского, поэтессой Людмилой Вилькиной (1873–1920), написал предисловие к ее книге стихов «Мой сад». Николай Максимович Минский (1855–1937) — поэт, публицист, переводчик, философ. В молодости он был известен как автор работ, в которых провозглашал себя сторонником чистого искусства, не зависимо от политики и журналистики (фельетон «Старинный спор», поэма «Холодные слова»). В книге «При свете совести» (1890) он обосновал «религию небытия» — философское учение о «меонизме» (от греч. слова «меон» — несуществующее). Его трактат «Религия будущего: философские разговоры» (СПб., 1905) пронизан идеями Ф. Ницше, народничества и восточной мистики. Розанов признавал философскую эстетику в метафизических изысканиях Минского, но в то же время скептически относился к его концепции, называя ее одним из красивых шахматных ходов. Некоторое время между Розановым и Минским шла полемика по поводу разного понимания религии и идеалов Церкви. Розанов, чутко подметив перемену в понимании Минским религии как суеверия и несчастья, дал резкую критику тезиса Минского. Несмотря на различие философских взглядов, Розанов и Минский вместе с Д. С. Мережковским были инициаторами создания Религиозно-философских собраний (1901–1903) в Петербурге. На собраниях Минский выступал с докладами, в которых высказал негативную оценку отношения Розанова к семье и браку. Уже будучи в эмиграции (с 1914 г.), Минский с гордостью говорил о том, что его книги были направлены против учения Л. Н. Толстого. После выступлений Минского на Религиозно-философских собраниях Розанов порвал с ним. В годы эмиграции Минский выпустил книгу «Кого ищешь?: Мистерия» (Берлин, 1922), в которой продолжил свои былые декадентско-символические искания и «меонистические» идеи. Свой жанр он определял как «мистерию», как борьбу двух основ — плоти и духа: дух торжествует, утверждал он, временно пребывая в человеческой плоти. До конца дней он гордился тем, что С. Венгеров назвал его отцом русского декаданта, и потому считал себя первым провозвестником культа абсолютной личности как единственного смысла жизни.

Другим участником вечера у Минских был князь Владимир Владимирович Бярятинский (1874–1941). Он был известен в широких кругах петербургской и московской интеллигенции как крупный драматург и редактор либеральной газеты «Северный Курьер» (1899–1900) — «Большая ежедневная, политическая и литературная газета без предварительной цензуры». Им были созданы драматургические произведения, которые имели большой успех в Петербурге, Москве, русской провинции и за рубежом, в известных европейских театрах Парижа, Лондона и

других городов («Карьера Наблюдателя», «Перекаты», «Пляска жизни», «Комедия смерти» и др.) Его пьесы написаны в жанре комедии с элементами сатиры в духе М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. Н. Островского. Главная тема их — критика чиновничье-бюрократического аппарата, показ карьерного альфонсизма в среде обанкротившегося дворянства, подавляемого чиновничеством. Эта тема широко обсуждалась в те годы в печати. Сюжеты черпались из жизни великосветских кругов, к которым Барятинский принадлежал, и которые он хорошо знал. Унаследовав щедринские мотивы и заветы, Барятинский продолжил традиции русской сатиры. В предреволюционные годы его сатирический дар, проявившийся еще в ранние годы, помог ему создать запоминающиеся «картинки» прошлого дворянства, которое к концу XIX в. теряло свое былое величие и власть (сб. рассказов-памфлетов «Потомки» — СПб., 1897; сб. рассказов-памфлетов «Лоло и Лала» — СПб., 1897). В революционные годы 1905–1907 он — участник сатирических петербургских журналов «Стрекоза», «Жупел», «Маски» и других. Особой популярностью пользовался «Сигнал» Корнея Чуковского, в котором принимали участие видные литераторы — Н. А. Тэффи, А. И. Куприн, О. Н. Чюмина (Оптимист), Саша Черный и др.; в этом журнале были опубликованы стихи Барятинского «Из Апухтина» (Сигналы. 1906. № 1–4, Вып. 3); в журнале «Маски» — сатирический стих о еврейских погромах «Из мемуаров громовержца» (1906. 22 февраля, № 4. С. 7); «Стрекоза» — «Мундиры» (1905. 13 ноября. № 45. С. 5); «Маски» — стих-памфлет «За сто лет (исторический очерк нашего счастья)» (1906. № 14. С. 4) и другие. На сцене его театра и других столичных театров (Малый театр А. С. Суворина, Александринский, Драматический театр А. Ф. Корша и др.) выступали известные актеры Петербурга (И. Н. Перистияни, В. П. Далматов, Ю. М. Юрьев, Н. М. Радин, Б. А. Горин-Горяинов и др.). Его «Новый театр» пользовался большой популярностью наряду с новыми театрами В. Ф. Комиссаржевской, В. Э. Мейерхольда, М. Н. Ермоловой. Знаменателен обед в честь М. Н. Ермоловой 13 марта 1907 г., который показал единение новых театров: на обеде присутствовали видные ученые, актеры, издатели, общественные деятели (П. Б. Струве, В. О. Ключевский, В. А. Гиляровский, В. Э. Мейерхольд, В. Ф. Комиссаржевская и др.). В числе приглашенных был и Барятинский.

С юности он занимался переводами французских и английских авторов («Буря» У. Шекспира, «Гризельда» А. Сильвестра); перевел стихи А. С. Пушкина на французский язык («Узник», «Ангел» и др.), которые вошли в «Пушкинский сборник» (СПб., 1899) в память столетия со дня рождения поэта; написал замечательную историческую пьесу «Во дни Петра» для театра А. С. Суворина (1898), в основу пьесы были положены подлинные исторические сведения о Петре I и его сподвижниках, его пребывании в Париже в 1717 г. и о событиях в Европе и России в период 1717–1722 гг.

Газета «Северный Курьер» появилась осенью 1899 г., когда Барятинский, разойдясь с Сувориным по «делу Дрейфуса», вышел из числа сотрудников «Нового Времени». От Суворина дистанцировались многие его друзья и бывшие почитатели.

Розанов остался в «Новом Времени». Совместное пребывание в консервативной газете «Новое Время» не способствовало сближению Барятинского и Розанова. В «Северном Курьере» Барятинский выразил не только свое личное неприятие к Розанову, но и негативное отношение определенных кругов общественности к нестандартному подходу Розанова к вопросам пола, семьи, брака, любви. Ссылаясь на мнение редакции, Барятинский писал: «Господин Розанов, издавна упражняющийся в “философии” на страницах “Нового Времени”, на сей раз объектом своей

философии избрал “Возрасты любви” (23 августа 1900 г.), считая “физиологическое воззрение на пол совершенно неверным”; момент слияния двух любящих сердец он называет “пунктом”, где он “переходит в таинство биологии». Обыгрывая слово «пункт», Владимир Владимирович, ревнитель классического русского языка и страстный поклонник «солнца русской поэзии» Пушкина, иронизировал: «А нам кажется, что здесь “пункт”, где кончается здравый рассудок и начинается бред больного человека. Только зачем же это печатать? Незачем переиначивать слова Пушкина из “Евгения Онегина” — “любви все возрасты доступны”, вместо — “любви все возрасты покорны”»¹.

В 1890-е гг. Барятинский интересовался творчеством Минского и не только им, но и другими декадентами-символистами; символизм был на слуху, шли бурные дебаты, выступали защитники и хулители нового течения в литературе и искусстве. Он написал пространную статью «Символизм и символисты» (1896), в которой изложил историю возникновения и становления символизма, характеризовал творчество маститых декадентов — Стефана Малларме, Поля Верлена, Валерия Брюсова. И хотя он был приверженцем классической русской литературы, тем не менее в своей статье он дал объективную картину символизма как серьезного явления, существование которого является фактом, и отмахнуться от него просто невозможно. Он писал, что это люди, «видящие красоту в таких тонких очертаниях, которые не всем доступны», что «пора примириться с новым направлением» и что «не следует смеяться над людьми, видящими и чувствующими иначе, чем другие»².

Барятинский был одним из первых очевидцев возникновения символизма, когда, столкнувшись, два поколения вынуждены были сосуществовать: молодое — Д. С. Мережковский, Н. М. Минский, З. А. Венгерова и старшее — Л. Н. Толстой, Н. С. Лесков, и в то время, когда консервативная печать ограничивалась только бестактным обругиванием «новопришельцев» в литературу. Врожденная лояльность по отношению к людям разного социального положения и к их взглядам снискала ему популярность в разных кругах общества. Поэтому, когда появился «Северный Курьер», многие охотно приняли участие в нем; пришли люди с именами в области науки, журналистики, театра, общественной деятельности, провинциальные писатели, историки, известные столичные литераторы — В. В. Вересаев, А. М. Горький, Д. В. Григорович, А. А. Луговой, Д. Л. Мордовцев, Н. М. Минский, Т. Л. Щепкина-Куперник, Н. Г. Гарин (Михайловский) и др.

Для многих «Северный Курьер» был «свежим глотком воздуха» в затхлой атмосфере сипягинских рескриптов полновластной цензуры. А. П. Чехов бывал в особняке Барятинского на Лиговке, 65, рядом с Николаевским (Московским) вокзалом; симпатизировал ему и его газете, собирался тоже принять участие, но не успел: «Северный Курьер» был закрыт 24 декабря 1900 г. ввиду «заведомо вредного направления» постановлением четырех министров — внутренних дел, юстиции, народного просвещения и обер-прокурора Синода — несмотря на «отсутствие третьего, последнего предупреждения»³. Это сообщение Барятинский получил, когда был в гостях у Л. Н. Толстого в Хамовниках, и описал в своих воспоминаниях «Встречи с Львом Николаевичем Толстым». В письме к Суворину (8 января, 1900) А. Чехов писал: «“Сев<ерный> Курьер”, правда, очень читается в провинции. Если судить о кн. Барятинском по его газете, то признаюсь, я виноват перед ним, так как рисовал его себе далеко не таким, каков он есть. Газету его, конечно, прикроют, но репутация хорошего журналиста за ним останется надолго. Вы спрашиваете: почему “Северный Курьер” имеет успех? Потому что наше общество утомлено, от ненавистниче-

ства, оно ржавеет и киснет, как трава в болоте, и ему хочется чего-нибудь свежего, свободного, легкого, хочется до смерти!»⁴.

Интерес к Барятинскому, его сборнику и «Северному Курьеру» проявляли И. А. Бунин, Н. Д. Телешов. Бунин в письме просил друга Телешова (14 июня, 1900): «Сообщи также поскорее, что это за сборник Барятинского? Кто участвует, когда выйдет и т. д. — поподробнее. Хочу туда послать. Только куда посылать и в каком стиле?». Телешов отвечал (21 июня 1900, Малаховка): «Сам Барятинский мне понравился. Он просил меня писать и в «Северный Курьер» и начал высылать мне газету, которую получаю до сего дня... Мне кажется, ты сделаешь неглупо, если пошлешь ему в сборник или в газету хотя бы стишок»⁵. В апреле 1900 г. Барятинский задумал выпустить литературно-художественный сборник в пользу голодающих на юге России и обратился к ряду писателей с просьбой дать свои произведения для него. Телешов послал свой рассказ «Хлеб-соль», но рассказ не был опубликован ввиду внезапного закрытия газеты; по той же причине не была опубликована статья Л. Н. Толстого об условиях жизни железнодорожных рабочих.

В жаркие дни 1905 года Минский пригласил на вечер к себе в дом Розанова и Барятинского, который пришел с женой, драматической актрисой, известной под именем «Яворская» (1869–1921). Розанов вспоминал: «Сейчас я помню, как в дни уличных митингов я сидел вечером за чаем у Н. М. Минского. Это было до первой Думы, чуть ли даже не до 17 Октября. Все шумело, все умы были подняты, и как-то счастливо подняты <...> В маленькую столовую вошли муж и жена, “он”, писатель, “она” — его жена <...> в шелковом платье с “треном” (шлейф) аршина в два. “Представились”, и я услышал лучшую из русских фамилий, до того историческую и громкую, что... “ничего лучшего представить нельзя”. Сели. Чай дымился. И “она” передала живо, как сейчас слушала речь уличного оратора перед огромной толпой, “на известную тему”. — Ну, хорошо, хорошо, — сказал я, видя ее одушевление. — Но нельзя же все вдруг. Хорошо, если будет и конституция. Лица ее и всех присутствующих выразили отвращение. Я сконфузился и поправился:

— Ну, республика, но...

— Что “но”...

— Не рабочая же республика, не социальная республика, с полным уравнением имуществ.

— Ну, конечно, социальная республика! — воскликнула она и чуть-чуть открыла локти. Руки были красные, худые и некрасивые. “Черт знает что,” — подумал я и замолчал. Но чувствовал, что спорить не имею права: какой же спор, когда “народ хочет”. “Муж” мешал сахар в стакане и тянул сладкую влагу с чайной ложечки. Дело в том, что мы “с чаем” и в уютной маленькой столовой были так далеки от “рабочего строя”, что бытие “буржуазной цивилизации”, к каковой они, конечно, принадлежали с мужем, представлялось ей “ $2 \times 2 = 4$ ”, т. е. вечной и совершенно неразрушимой аксиомой. И аксиома эта до такой степени вечна, железна, неопровержима, что именно от ее вечности-то и можно, а, наконец, даже и хочется повторять: Вверх дном! Кувыркком!..»⁶

Образное мышление Розанова-художника интуитивно подсказало ему картину происходящего в России, когда в разных слоях общества — дворянство и разночинство — по-разному воспринимались одни и те же события, хотя внешне, казалось бы, все шло к одной цели — свержению самодержавия и построению Новой России. Барятинский принадлежал к высшей аристократии; Розанов — разночинец, с детства познавший нищету, жил гонорарами. Его израненная душа была потрясена

тысячерублевым платьем «с аршинным шелковым треном» жены Барятинского в гостях у Минских «за чаем», и он бурно разразился своим «ужасом неимущества» и «некуда пойти». Страх «неимущего» будущего преследовал Розанов всю жизнь.

Этот эпизод у Минских Розанов вспомнил в письме к А. М. Горькому (июнь, 1911): «Уверен, будь с<оциал->д<емокра>тия “унижена, оплевана и отвергнута” — она говорила бы могучие слова могучим языком: но когда (слыхал я) “княгиня Барятинская (она же Яворская) с аршинным шелковым хвостом, придя к Минским, заявила, садясь на стул к кофее, что иначе как на экспроприации всех имуществ и на соц.-дем. республике — она *не помирится*”, то я вдруг почувствовал желание обратиться в мышь и убежать под пол ... Ну да все это известное»⁷.

Розанов усматривает нравственный смысл, хороший, благородный смысл имущества. Он приводит пример Достоевского, который «знал» «хорошее» имущества, «открыл» в свои последние годы, уже будучи больным, старым и бедным «верную и добрую сторону имущества как стержня жизни, как фундамента, без которого все валится...»⁸.

«Зерно имущества есть именно труд, — так понимал Розанов, утверждая, что «стержень и узел собственности лежит не в Облонском, Нехлюдове и Толстом; он лежит в Мармеладове и его Екатерине Ивановне, в Соне Мармеладовой и ее судьбе, в Федоре Достоевском. Они “знают”, что такое собственность, — “знают”, потому что ее “работали”, без нее гибли. А те, ведь, ничего не “работали” и никогда не “гибли”. Кто же авторитет: они ли, которые “отказывались” (от имущества), или он, который “удерживал” (его)? Конечно, он! Конечно, зерно богатства есть именно бедность, зерно имущества есть именно труд, зерно владения, и “прав наследства”, и “неотчуждаемости собственности”, — всего, всего этого родник и источник есть сам же пролетариат или, точнее выразиться, “пролетарность”, бытие такой штуки в мире и мироздании, чудовищной, пугающей, перед чем леденеет кровь. Ужас неимущества! — Давай имущества! Вот их утверждение в истории. Святое и вечное»⁹.

¹ «Северный Курьер». 1900. 24 августа. С. 3.

² Черниченко Л. Л. Князь В. В. Барятинский. Писатель в России и в эмиграции. М., 2006. С. 79.

³ Сегодня. Рига, 1929. 6 октября. С. 5.

⁴ Чехов А. П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Письма: В 12 т. М., 1980. Т. 9. С. 10.

⁵ Литературное наследство. Иван Бунин. Книга первая. М., 1973. С. 511–513.

⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 584–585.

⁷ Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 518–519.

⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. С. 584–585.

⁹ Там же. С. 586.

С. С. Лесневский (Москва)

«Письмо очень драгоценно» (А. Блок после смерти Розанова)

Александр Блок советовал молодому поэту: «... прочтите замечательную книгу Розанова “Опавшие листья”. Сколько там глубокого о печати, о литературе, о писательстве, а главное — о жизни»¹. Блок высоко ценил творческий дар Розанова. Однако известна и полемика между Блоком и Розановым, когда между ними состоялась краткая переписка.

Подлинный смысл отношений Александра Блока и Василия Розанова, как это нередко бывает между крупными художниками, не в «словах», не в «публицистике», а глубже, он потаенный. И судить об этих отношениях на основе докладов и статей Блока о народе и интеллигенции, фельетонов Розанова в «Новом Времени» было бы поверхностно. Читая тогдашнюю полемику Блока и Розанова, можно подумать, что это едва ли не смертельные враги. Между тем они испытывали друг к другу чувство глубокой симпатии.

Об этом свидетельствует и то, что единственное письмо, которое Блок получил от Розанова (датированное 19 февраля 1909 г.), поэт прочитал дважды в своей жизни. И, надо полагать, прочитал по-разному. На уровне полемики 1900-х гг. письма Блока и Розанова друг другу — это резкое разногласие. На более глубоком уровне внутренней общности Блок перечитывает письмо Розанова через десять лет. И тогда оказывается, что Блок и Розанов думали об одном и сходно.

Письма Блока Розанову были впервые опубликованы Вл. Орловым в середине 1940-х гг. и вошли в 8-й том собрания сочинений А. Блока, вышедшего в 1963 г. Письмо Розанова Блоку опубликовали С. А. Беляев и Л. С. Флейшман во втором «Блоковском сборнике», изданном в 1972 г. в Тарту. Комментарий публикаторов обращен, в основном, к проблемам и ситуациям 1900-х гг. Но мы вправе утверждать, что Блок внимательно перечитал письмо Розанова вновь в 1919 г., после смерти автора, в совершенно иную эпоху.

Весной и летом 1919 г. дочь писателя Надежда Васильевна Розанова обратилась к ряду друзей и знакомых отца с просьбой написать воспоминания о нем и передать находящиеся у них розановские материалы для готовящегося сборника. Откликаясь на эту просьбу, Блок переписал под копирку письмо Розанова, оригинал и одну копию оставил у себя, а другую послал дочери писателя. В сопроводительном письме от 9 июня 1919 г. Блок говорит о письме Розанова: «Письмо очень драгоценно; я очень хотел бы написать вокруг него несколько воспоминаний, но сейчас не могу сделать этого»².

В заключение Блок пишет: «У меня к Вам тоже есть просьба: мне не удалось достать здесь не одного выпуска, кроме 5-ого, — “Апокалипсиса нашего времени”. Нельзя ли получить его у Вас, если еще осталось? Конечно, я, при первой возможности, перешлю деньги и за брошюры и за пересылку их. Очень бы надо мне было эту книгу».

30 июля 1919 г. Блок отмечает в Записной книжке: «Письмо и “Апокалипсис” от Н. В. Розановой»³. Экземпляр «Апокалипсиса нашего времени» сохранился в библиотеке Блока. На титульном листе выпуска 1-го — дарственная надпись: «Глубокоуважаемому Александру Александровичу Блоку с искренним уважением и благодарностью Н. Розанова. Сергиев Посад. 9.VII.{19}19 г».

Надо сказать, что в исследовательской блоковедческой литературе сам этот факт встречи Блока с великой книгой Розанова, — с завещанием писателя, с его «Апокалипсисом нашего времени», — никак не отмечен и не осмыслен. Но мы видим, что Блок проявил большую заинтересованность в получении розановского «Апокалипсиса». Книга Розанова словно бы утверждала эволюцию Блока и встретила поэта в момент перелома его взглядов. Рассматривая в целом эволюцию взглядов Блока, который в итоге пришел к глубочайшему разочарованию в революции, мы понимаем, что в 1919 г. Блок по-новому перечитал письмо Розанова 1909 г.

Как сказал Блок в 1919 г., письмо Розанова «очень драгоценно». Драгоценность этого письма для Блока и для культуры — в прозорливости, мудрости и правоте Розанова. В 1919 г. Блок мучительно размышлял об уроках пережитой катастрофы и, вероятно, готов был согласиться с мыслями Розанова об интеллигентности кровной и интеллигентности народной. Розанов писал Блоку в 1909 г., а Блок вчитывался в письмо Розанова в 1919 году: «Плачущий старик ну хоть у гроба Иоанна Кронштадского, — пусть весь он полон “суеверия и непонимания” — есть столь же прекрасное, благородное вековечное явление, как Ваш дед Бекетов. Почему бы им не обняться? Да почему, что мешает? Загадка всей русской истории. А если бы она разрешилась, не было бы более ни революции, ни реакции».

Перечитывая эти слова Розанова в 1919 г., Блок, как мы теперь знаем, думал о том, что в революции победила третья сила — ни народ и ни интеллигенция. Не случайно Горький в письме к М. Пришвину 15 мая 1927 г. писал, что Розанов «у нас был первым предвестником кризиса гуманизма, и Блок, в этом вопросе, шел от него...»⁴.

В полемике Блока и Розанова в 1909 г. поднимался вопрос о насилии и крови — о насилии революционном, о так называемом революционном терроре, о насилии карательном, о смертной казни. Блок в 1909 г. оправдывал революционный террор и осуждал смертную казнь.

В 1919 г. революция представляла уже не как «юность с нимбом вокруг лица», а как массовое убийство. И доводы Розанова звучали гораздо убедительней. В 1909 г. Розанов писал Блоку: «Соглашаюсь с Вами о смертной казни, но, мой милый, неужели Вы не видите софизма в душе вашей, что бомба — решительно вам не отвратительна». В этом письме Розанов говорит, что в революции — «древний Каин, это древнее — “дай полизать крови”»⁵. Слова Розанова перекликаются с мотивом крови в поэме «Двенадцать», где «выплю кровушку», «мировой пожар в крови» и «красавый флаг». В 1920 г. Блок скажет о своей эпохе как об эпохе, «жадной до крови». В конце жизни, в 1921 г., Блок также безоговорочно осуждает насилие и убийство, как и Розанов.

В этом плане характерно письмо А. Блока к Н. А. Коган от 8 января 1921 г. («Литературное наследство», Т. 92. Кн. 2). По ее просьбе Блок выражает пожелание будущему ребенку Надежды Александровны: «Это пожелание такое: пусть, если только это будет возможно, он будет человеком *мира*, а не войны, пусть он будет спокойно и медленно созидать истребленное семьёю годами ужаса»⁶. Это пожелание родственно призыву Розанова «вить гнездо». Теперь Блок противопостав-

ляет разрушительным порывам крови — человеческую совесть. И это розановская позиция тех лет.

В письме Розанова Блоку в 1909 г. речь идет также об отношениях с Мережковскими в связи с деятельностью Религиозно-философского общества. Перечитывая письмо в 1919 г., Блок не входит в существо темы, но делает краткое замечание: «По-моему, второй половины письма, касающейся Мережковских, сейчас печатать не надо бы»⁷. Пожелание Блока, понятное в свете тогдашних событий, невольно откликается и на слова Розанова из того же письма: «Не выдам товарища» — это столб цивилизации»⁸.

Так Александр Блок дважды в своей жизни получил одно и то же письмо Василия Розанова: в 1909 году и в 1919. Между этими датами пролегла историческая пропасть.

¹ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 417.

² Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 576.

³ Там же. С. 577.

⁴ Литературное наследство. М., 1963. Т. 70. С. 346.

⁵ Розанов В. В. Мысли о литературе. С. 516.

⁶ Блок А. Собр. соч. Т. 8. С. 532.

⁷ Розанов В. В. Мысли о литературе. С. 577.

⁸ Там же. С. 517.

О. В. Шалыгина (Владимир)

Египет Розанова и Египет А. Белого

Египтом Розанов начал заниматься, по его признанию, с 1897 г. Этот интерес пронес через всю свою жизнь, собирая монеты и вглядываясь, врисовываясь, вживаясь в контуры ушедшего мира, чтобы прозреть будущее, будущее России и мира.

... мерцания, мерцания, мерцания...

... не вижу и вижу, не вижу и вижу...

Так звучат первые строки текста “Египет”, записанные ночью 6 августа 1918 г.¹. “Возрождающийся Египет” — это заглавие последней розановской книги символично не только для уяснения глобального значения египетской темы для жизни, смерти² и творчества самого Розанова, но и для осознания глубочайшего влияния разрабатываемой им темы на судьбы культуры и русской литературы. Поразительно символично, что на глаза умершему Розанову были положены две медные монеты из его египетской коллекции за неимением в доме других денег.

В начале XX в. молодой студент-естественник и уже модный поэт-символист Андрей Белый, определяясь по отношению к старшему поколению, писал: «Когда Розанов пишет о поле, он сверкает. Горящие символы его безвременны. Времена, национальности группируются вокруг этих образов, как вокруг своего ядра. Возвращаясь к истории, он невольно перемещает народности. Достоевский оказывается египтянином. В Египте воскресают черты, нам близкие. Тут Розанов подлинно гениален. Тут имя ему в веках»³. Речь идет о статье 1901 г. «Звезды», опубликованной в «Мире искусств» (авторское название «Из восточных мотивов», ставшее потом названием его книге о Египте, вышедшей частями в 1916–17 гг.)⁴.

Тема Египта для Белого не менее значительна, чем для Розанова, она сопровождает его всю жизнь. Воспоминания о египетских фресках на гардинах соловьевской квартиры как воплощении домашнего уюта и тепла нашли отражение в его поэме «Первое свидание»:

*Любил египетские фрески
На выцветавших драпри,
Седую мебель, тюли, даже
Любил обои цвета «бискр»,—
Рассказы смазанных пейзажей,
Рассказы красочные искр.
Казалось: милая квартира
Таила летописи мира.*

Еще до путешествия, предпринятого в 1911 г. в Тунис и Египет, Белый активно разрабатывал в рамках символизма древнеегипетскую символику и мифологию. В третьей симфонии «Возврат» появлялся человек с головой орла, в 1905–06 гг. он пишет статьи «Сфинкс» и «Феникс», где им разрабатывается двуединный символ Сфинкс — Феникс⁵. Однако египетская символика этого периода творчества Белого представляет собой переработку популярных очерков по мифологии Древнего Востока. Вещая правота розановского способа постижения прошлого постигается А. Белым намного позже. «Ряд статей одного писателя вспоминался мне в Египте: произведения Достоевского в нем сопоставлены с ... египетской графикой, как плоды одинаковых переживаний и бурь,» — напишет Белый в 1916 в Дорнахе, работая над статьей «Кризис жизни». «Интимное видение Египта», которое мы носим с собой, тайна которого «на улице, где-нибудь между Литейным и Невским, а не в булакском музее» — парафразы известных статей Розанова «Из восточных мотивов» (1901 г.) и «Египет» (1906 г.).

В «Восточных мотивах» Розанов намечает линию особого типа, хотелось бы сказать, мышления о культуре, но не только и не столько мышления, сколько вчувствования, интуитивного, в себе самом, в современном человеке, находимого содержания культуры прошлого и будущего. Размышляя о природе религиозного чувства, он сквозь глубину веков буквально продирается к истокам мировосприятия древнейших культур человечества: «<...> в астрономических атласах созвездия обведены животными фигурами: Большая Медведица, Малая Медведица, Скорпион, Созвездие Рака, Козерога, созвездие Девы, Геркулеса, Водолея. Изображения идут из глубокой древности, из Вавилона и Египта, дойдя до нас без перемен вида и чертежа. Но любовь, влюбление есть не только идеальное чувство, но и животное, жизненное, житнетворящее ощущение; и как только в звездах люди почувствовали любовь, они поместили звезды внутри громадных небесных животных фигур. <...> Вот их религия! Вот ключ к ней!»⁶. Розанов рисует картину не астрономического, а «какого-то другого, романтического неба», куда мы уходим, умирая, «где “воды жизни” и которое мерещилось Лермонтову, а в Вавилоне его обвели животными фигурами»⁷.

И только такое понимание общности мистико-религиозного восприятия древнего и современного человека позволяет Розанову понять картину убийства, нарисованную Достоевским в «Преступлении и наказании», как покушение на небо, на священных животных (орла, льва, деву и тельца). «Кровь — в небесах, и перед небом начинаешь трепетать за нее. Трепет за убийство, — пишет Розанов, — этот особенный и мистический, вовсе не понятен с юридической стороны, как и со стороны жалости или “человеколюбия вообще”: “я не старуху убил — я себя убил”, “о, что старуха: я так ее ненавижу сейчас, что еще десять раз убил бы”. Так рассуждает Раскольников, конечно верно и относя свои рассуждения к процентщице, к человеку вообще, к социальной единице, к члену общества, государства, нации. Все это — пыль; все это — земное; все это грозно земным судом и земной силой, а он прикоснулся и “посягнул” на неземную силу и открылся для него неземной суд»⁸.

Признание Белого о том, что в Египте он вспоминал эти розановские строки, позволяет рассмотреть еще одну грань сложнейшего архитектурного здания романа «Петербург». Тогда пламенное египетское солнце «Эпилога» романа Белого и солнце эпилога романа Достоевского предстают не столько литературными параллелями, переключками, сколько черными точками телеолога — телоса: цели тела романа. Николай Аполлонович не отца убил, не убил отца — он посягнул на небеса, и теперь сидит перед Сфинксом часами, занимается в булакском музее, «Книгу

Мертвых» и записи Манефона толкует превратно, и — тянется к мумиям. В Булакском музее, по Белому, нет тайн древности, «тысячелетия прошлого не вне нас, а — в нас, с нами; и в движении нашего пальца, в манерах, в цилиндре, во всем строе жизни — осуществляется синтез Египта, Халдеи, Ассирии и т. д.; откровение ассирийского духа не в кропотливом изучении мало понятных письмен, в — газетной статье, может быть; эзотерика — в умении видеть: на улице — улицу; в храме — храм; под злободневную рябью — океанические глубины все те же, что и под спудом мистерий; пиджаки таинственной мантий; и несомненно мне, что та же священная тайна построила формы фараоновой шапки и каски пожарного; в линии орнаментального завитка на дешевеньком ситчике — линии священнейших таинственных знаков; в бегстве от “улицы” правды нет: в умении видеть на улице сфинксовы тайны — посвящение в мудрость XX века»⁹.

А мудрость XX века как-то совсем случайно оказалась облечена в простые, даже с ужимками и гримасами сказанные, розановские слова о египетских сфинксах, стоящих у Николаевского моста в Петербурге: «<...> при первом же разглядывании¹⁰, — пишет Розанов, — меня остановило удивительное выражение лица сфинксов. Как это может проверить наблюдением всякий, — это суть *молодые лица с необыкновенно веселым выражением*, которое я не мог бы определить выше и лучше, как известною поговоркою: “Хочется прыснуть со смеху”. Я долго, внимательно, пытливо в них всматривался, и так как позднее мне случилось два года ежедневно ездить мимо них, то я не могу думать, чтобы обманулся во впечатлении: это были *самые веселые и живые из встреченных мною в Петербурге* действительно, казалось бы, живых лиц!...» И далее: «Сфинкс хочет (или может) встать; греческие же изображения спят вечным сном. Чуть-чуть эти изображения мне показались сонны, как и жители Петербурга (живые). Волнение, которое я не могу иначе передать, как волнение жизни, еще более во мне укрепилось к сразу понравившимся фигурам. <...> “Египтянина нужно связывать, чтобы он *не шел*” — это было впечатление от статуэток, как “хочет прыснуть со смеху” — было впечатление от обоих сфинксов. *Здесь и Там — родное, общее*, — то есть у Николаевского моста и в Эрмитаже. И было — изолированное, как бы остров среди “мертвого моря”, пожалуй, — “оаз” в “пустыне”. Я говорю о брызгах Египта среди Петербурга. В общем статуэтки не были красивы, но я не только не чувствовал, но мне и не хотелось в них изящества, красоты, как чего-то низшего и меньшего. В них было “*сейчас бытие!*” вещь, не достижимая ни для какой скульптуры, как — “*чужого для зрителя*”. Тогда как египтяне “во мне шли” и почти шекотали меня. “Проснись!” “Не дремли!”»¹¹.

В главке «Сфинкс» из путевого очерка Белого «Египет» (1912) находим ряд схожих мыслей. Во-первых, это отмеченный Розановым по отношению к египетским статуэткам выход за пределы и меры красоты: вместо меры и уравновешенности — «сейчас бытие!», объемлющее не отделенный от зрителя пространственно, и соответственно, не эстетический объект, а трепещущий, волнующий, животный и космический поток жизни. «В образе выразима предельность; беспредельному выражения нет; — пишет Белый, — образы беспредельного были бы безобразны: они носили бы печать особого безобразия, вовсе отличного от обычного безобразия, заключающегося в смешанности. Безобразие беспредельности выше самой красоты. И таков Сфинкс. <...> И поскольку энная степень безобразия за пределами человеческих представлений, как и энная степень красоты, постольку Сфинкс переходит все человеческие меры: он — отчетливо воплощенная безмерность; и ужасно, что безмерность эта вложена в человекообразный образ: во-ображена — вообразена»¹².

И, во-вторых, удивительнейшие совпадения Розанова и Белого в восприятии связи улыбки сфинкса — самого «живого лица», сопоставимого с образом Петербурга (города и романа). В письме из Каира Э. Метнеру Белый совпадает с Розановым почти дословно: «<...> Сфинкс здесь, кажется, единственное *живое лицо*: но то не человек»¹³. В очерке «Египет» уже появляются значимые для сюжета «Петербург» мотивы «провокации», «гениального предательства», «террористического акта»: «Террористический акт над современной душой человека произвел Египет, выбросив нам из веков безумное изваяние Сфинкса»¹⁴.

Переход от страшного, звериного, «эфиопского», «безносого» выражения лица Сфинкса-чудовища к детскому, ангельскому, улыбающемуся лику Белый пытается описать несколько раз. В очерке «Египет» этот переход разыгрывается драматически: сначала магниевая вспышка и смертельная бледность оскобленного божества, детский кошмар выхода «я» из тела, сценка дикого воя профессора на лекции, затеявшего провести эксперимент над душой современного человека; затем возведение в степень, учетверение безобразия Сфинкса, прародимый ужас: «взглянувши на чужое выражение сфинксовой головы, мы начинаем чувствовать, как срывается в нас дно человеческой личности: и само в себя в нас проваливается “я”»: здесь — окаянство, здесь — мерзость, здесь гениальная провокация <...>»¹⁵. Ужас, безумие, суеверие Белый связывает с пресыщенностью... И вот уже «песьеголовый черт — перереженный египтянин». Тронулся в небе месяц, передвинулась тень — и «страшное выражение перестает кидаться, подбираясь у губ в улыбку презрительной пресыщенности. На вас тогда не обрушится Сфинкс; он уйдет сам в себя, сам себе загадает загадки и тайны. И испуганный тайной, испугается вероятно, и вас, задрожит перед малым ребенком, ужаснется песчинке. Умягчится каменное лицо. <...> Сфинкс, очевидно, сбесился, перешедши черту, отделяющую человека от зверя; озверев, ужаснулся; но страданием пересилил он ужас. <...> Кажется нам, будто Сфинкс полетел через время; все те во впадинах мягко лежавшие тени затеплили нежно просветленное это лицо; успокоено смотрит на вас луны бирюзоватым налетом; неземные глаза исполнились негой, томно темнясь легкой грустью о земном, прожитом. Он останется в памяти вашей ангелом»¹⁶.

В открытке, отправленной матери 14 марта 1911 г., сразу после посещения пирамид, ощущение живого взгляда и улыбки Сфинкса — одно из главных впечатлений Белого. «Такого живого, исполненного значеньем взгляда я еще не видал нигде, никогда. Вчера ночью на осликах мы с Асей ездили к нему мимо чудовищно-прекрасных пирамид. Луна была ослепительна. На голубом небе, прямо из звезд в пустыню летит взор чудовищного сфинкса; и он — не то ангел, не то — зверь, не то прекрасная женщина. Когда феллах под головой сфинкса жег магний, он казался белой букашкой; а во вспышках магния насмешливо кривилось лицо сфинкса. Кругом на мертвенном фоне песка тянулись черные тени верблюдов и феллахи, все в черном или белом, точно призраки, выростали там и здесь из песка; а кругом — пустыня тихая, мертвая. Такой картины не забуду я никогда»¹⁷. Уже на следующий день в письме к А. Петровскому Белый фиксирует только последнее свое впечатление от ангельского выражения лица Сфинкса: «Сфинкс... но не стану писать: в итоге он — нежный, милый, грациозно-воздушный, и ... он удивляется, нестерпимо страдает он от окружающих мошек-туристов, но *еще* терпит»¹⁸.

В «Кризисе жизни», в неопубликованных записках «Африка ждет меня...», в «Петербурге» Белый вновь и вновь будет обращаться к ощущению полноты жизни и бесконечности изменений выражения лица Сфинкса и мертвенности, казалось бы, жи-

вой жизни. «И более — получаса сидели под Сфинксом, одолевая круги выражений большого немого лица: идиотское выражение сменяло, летя, эфиопское; зверское, трупное, каменно-титаническое, царственное, люцифированное, духовное, ангельское, и — младенчески-чистое; так, как бежит за волною волна, так бежали, сменяя друг друга, круги выражений...»¹⁹ Небольшая десятая главка «Кризиса жизни», где Белый вспоминает «ряд статей одного писателя», оживившего «сфинксовы тайны», начинается еще одним вариантом разработки сюжета стояния перед Сфинксом:

«Первое впечатленье от Сфинкса:

— “Старая обезьяна, урод, эфиоп”.

Последнее впечатление:

— “Ангел”.

У подножия Сфинкса бывал очень часто я; тайна слиянности в нем Аполлона и эфиопа меня поражала всегда; эта тайна вырвала его из веков; этой тайною он пригнут к XX веку до нашей эры; и — после; так оба XX века пересекаются в Сфинксе: а прибой культур пеною разбиваются о него; он глядит — из-под греческой маски; и из-под рожи современного футуриста-художника; злободневность в нем разорвана в Вечность; и в нем Вечность сама — злоба нашего дня; в нем Вечность сама — злоба нашего дня; в нем слиты полярности пола <...>. *Нет ничего злободневнее кучи тухлого камня, на которой изваяна эта старая голова*»²⁰.

Мы полагаем, что египетская часть эпилога романа «Петербург» может рассматриваться как краткая запись более полного текста, рассыпанного по путевым заметкам, письмам и статьям о Египте. Особенно интересен в этом отношении образ «громдой, тухлявой головы», которая «вот-вот развалится тысячеletним песчаником». «Николай Аполлонович провалился в Египте; и в двадцатом столетии он провидит — Египет, вся культура, — как эта тухлявая голова: все умерло; ничего не осталось»²¹ — пишет Белый в Эпилоге «Петербурга». В беловедении уже сложился подход к комментарию данного фрагмента текста как отражающего авторскую точку зрения, он обозначается как «лейтмотив многих египетских впечатлений самого Белого»²². Приводятся ссылки на очерк «Египет» (Современник, № 5. С. 201, 205). На 201 странице, вероятно, имеется в виду описание фантастичности Каира: «Оттого-то Каир вопит, рычит, свистит и хрипит всеми воплями, хрипами, посвистами, что немая пустыня день и ночь опыляет его своей песчаной волной; миги, дни, месяцы, года, столетья, тысячеletья праздно так пролетают в пески; и отсутствует время. Египетские гроба только фантазия европейцев; там, в песках, и доньне царствует Фараон; там доньне под звуки египетской песни Фараон, поднимая волны хамсина, в колеснице налетает бешено на Каир». На 205 странице образ все того же фантастического Каира, где «Справа, спереди, слева пролетают дома-коробки, как воплощенные в камень, осевшие с пылью тени; справа, спереди, слева — зажелтели тускло проспекты; и нет им числа. Они кишат черными, серыми, белыми человечками, фаэтонами, осликами, сеном, пылью, и невидимой каирской блохой; и влекутся на пламенном тротуаре за ними песьеголовые тени их; а тень фаэтона подчас выглядывает колесницей». И хотя в комментариях 2-го издания «Петербурга» А. Белого (2004), по сравнению с 1 изданием (1981), добавлена ссылка на цитировавшуюся нами выше статью «Кризис жизни», однако в целом сохраняется подход к выделению только одной грани образа — выступлению в современность теней прошлого, наступлению смерти на жизнь.

Но у Белого не только «Жизнь, как смерть. Но и смерть, как жизнь»²³. И если Николай Аполлонович «провалился» в Египет, то это не автор «Петербурга», не

Андрей Белый и не Борис Бугаев. Даже если выделить тему мертвенности современной культуры как один из лейтмотивов, необходимо учесть и другой лейтмотив, который тысячу раз повторяет Белый — не там, не там, не там: не в булакском музее, не в мумиях, не в письменах — мудрость XX века. Она в мудрости сердца. Вопрос «восток» или «запад» — «молния вопрос» не потому, что интимнейшие биения духа в нас мертвы, а потому, что биения этого духа нам разрывают границы пространства и времени»²⁴. «Из музеев египетской древности мумии вышли; “Египет” проснулся: “Египет” не умер <...> я понял, что нужно искать “новой жизни” и “новой земли”; но для этого надо бежать в “Палестину”, оставив Египет»²⁵.

- ¹ 6 августа 1918 г. Ночь. Египет // Розанов В. В. Собр. соч. Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 291–292.
- ² О смене названия книги «Из восточных мотивов» на «Возрождающийся Египет» см: Федякин С. Сокровенный труд Розанова // Розанов В. В. Возрождающийся Египет. С. 492–498.
- ³ Белый А. Отцы и дети русского символизма. Арабески // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. Т. 2. С. 250–252. Впервые: «Весы», 1905, № 12 под заглавием «На перевале».
- ⁴ Розанов В. В. Звезды [Из восточных мотивов] // Мир Искусства. 1901. № 8/9. В книге: Розанов В. В. Собр. соч. В мире неясного и нерешенного. М., 1995, статья напечатана под авторским названием «Из восточных мотивов».
- ⁵ Белый А. Сфинкс // Весы. 1905. № 5. С. 9–10. С. 23–49; Белый А. Феникс // Арабески. Книга статей. М., Мусарет, 1911. С. 147–157. В этот период в Сфинксе Белый видит исключительно звериные черты. Тема «Египта и египетского» в творчестве Белого в связи с «посвятительным» аспектом рассматривалась Эвелин Шмидт (Schmidt E. Agipten und Agiptische mythologie-bilder der transition im werk Andrej Belys. München, 1986). Египет как страна древних мистерий, несомненно, привлекал Белого именно своим герметизмом. Schmidt считает, что в формировании представления Белого о Египте и о Сфинксе из Гизы как хранителя герметической мудрости имели следующие тексты: 1) Paul Cristian. Histoire de la magie du monde surnaturel a travers les temps et les peuples, Paris, 1870. В особенности была важна часть «Arcane XXI — lettre THOTE (N) — nombre 400»; 2) E. Blavatskaja. Isis unveiled; 3) Schure. Les Grands Initiés.
- ⁶ Розанов В. В. Из восточных мотивов (1901). Цит. по: Розанов В. В. Возрождающийся Египет. С. 295. От этой и многих других статей Розанова тянутся тонкие нити связей к таким значительным для истории русской литературы и философии текстам Белого, как роман «Петербург», поэме «Глоссолалии» и не до конца оцененным путевым очеркам «Египет», а также культурфилософской работе «Кризис жизни». Мы полагаем, что этих связей много больше, чем мы имеем возможность указать в данной работе.
- ⁷ Там же. С. 298.
- ⁸ Там же. С. 299.
- ⁹ Белый А. Кризис жизни // На перевале. Берлин; Пг.; М., 1923. С. 16.
- ¹⁰ Розанов указывает на 1893 год.
- ¹¹ Розанов В. Египет // Золотое Руно. 1906. № 5. С. 51–55. В том же номере перед статьей Розанова на стр. 43–50 была напечатана статья А. Белого «Венец лавровый». Цит. по: Розанов В. В. Возрождающийся Египет. С. 302–304.
- ¹² Белый А. Египет // Современник. № 6. С. 188–190. Очерк «Египет» был напечатан в журнале «Современник». 1912. № 5, 6, 7.
- ¹³ Письмо Э. К. Метнеру <Каир. После 3/16 и до 14/27 марта 1911 г.> // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 164.
- ¹⁴ Белый А. Египет. С. 189.
- ¹⁵ Там же. С. 190.
- ¹⁶ Там же. С. 192.
- ¹⁷ Белый А. Письма к матери. № 25 Каир, 14 марта 1911 г. РГАЛИ. Ф. 53, Оп. 1. Д. 359.
- ¹⁸ Письмо А. С. Петровскому. Каир 15-го (2) марта <1911 г.> // Восток — Запад. С. 162.

- ¹⁹ «Африка ждет меня...» (Из «Африканского дневника» Андрея Белого) // Встречи с прошлым. [Сб. материалов центрального государственного архива литературы и искусства СССР]. Вып. 5. М., 1984. С. 166.
- ²⁰ Белый А. Кризис жизни. С. 16.
- ²¹ Белый А. Петербург. Роман в восьми главах с прологом и эпилогом. СПб., 2004. С. 418. (текст печатается по «сириновской» редакции).
- ²² Примечания // Белый А. Петербург. С. 686.
- ²³ Белый А. Египет // Современник. 1912. № 5. С. 205.
- ²⁴ Белый А. Кризис жизни. С. 50.
- ²⁵ «Африка ждет меня...». С. 168.

А. Л. Налепин (Москва)

Розанов и фольклор

Взаимоотношения Розанова с народной культурой вообще и со стихией народно-поэтического творчества в частности были неопределенными, сложными и противоречивыми.

Если для одних писателей, так или иначе ориентированных в своем творчестве на народно-поэтическое творчество (А. М. Ремизов, И. С. Шмелев и даже И. А. Бунин), традиционное изучение проблем фольклоризма с использованием традиционных методов исследования более чем возможно и даже необходимо, то для Розанова такие традиционные методы с использованием привычной исследовательской схемы и соответствующего инструментария вряд ли имеют исследовательскую перспективу.

Еще в 1929 г. известный советский фольклорист Н. И. Кравцов, осмысливая взаимоотношения того или иного писателя с народно-поэтической стихией, то есть исследуя признаки фольклоризма писателя, выделял наиболее характерные из них (на материале русского фольклора). Это и использование мотивов народных поверий, и запевки и прибаутки, и временно-географические зачины, и характерные для фольклора окончания, и лексика крестьянского быта, и образы-приложения (типа угли-очи, сокол-ветер) и многое другое¹. Так или иначе для одних писателей, сознательно ориентированных в своем творчестве на использование фольклорных мотивов, данная классическая исследовательская схема весьма продуктивна, значима и полезна по сей день.

Между тем для изучения фольклоризма Розанова данная исследовательская схема просто не имеет смысла, ибо особенности своеобразия его художественного стиля таковы, что они практически исключали использование как устойчивой фольклорной атрибутики, так и тех специфических фольклористических приемов, которые раскрывали бы «внутренний, органический фольклоризм» писателя, реализующегося на идейно-смысловом, сюжетном или каком-либо ином системном уровне. Фольклоризм у Розанова был совсем иного рода, осмыслить который в какой-то мере можно лишь на уровне философии фольклора.

Странность фольклоризма Розанова заключалась в том, что писатель понимал и чувствовал отечественный фольклор как некоторое мистическое отражение социально-исторического процесса, причем не только и не столько прошедшего, но и будущего. Футурологические потенции фольклора, одного из самых непреходящих и даже вроде бы презираемых многими интеллектуалами видов искусства, Розанова не просто притягивали и настораживали, но заставляли видеть в происходящем в России историческом, социальном, культурном и в конце концов нравственном кризисе нечто, культурой (в том числе и фольклором) как бы запрограммированное заранее, как то семя, тайна которого становится понятной, лишь когда появятся «зримые побеги» переживаемой всеми действительности.

Фольклор как креативная составляющая занимал особое место в творчестве Розанова. Очевидный, на первый взгляд, «фольклорный нейтралитет» и даже «фольклорный нигилизм» писателя выразился практически в полном отсутствии явного творческого интереса к данной проблематике, о чем свидетельствуют, например, его многочисленные высказывания о этапах развития отечественной литературы, в том числе и в его так называемом «Кратком курсе» русской литературы из первого кюба «Опавших листьев»². В этих высказываниях фольклор не рассматривался даже как традиционная предтеча любой литературы мира; для него фольклор как бы не существовал вовсе.

Подобная фольклорная «нейтральность» во многом объяснялась тем, что это была чуждая ему культура, отличная от культуры провинциальных русских городов, в которых прошли детство и юность Розанова, и показательны в этом плане воспоминания его дочери Надежды, где она рассказывает о переживаниях и страхах отца за детей, когда семья выезжала даже не в деревню, а просто на летнюю дачу³.

Однако при очевидном безразличии к традиционному крестьянскому фольклору эта область культуры была Розанову достаточно хорошо известна. Его «фольклористическая» подготовка более чем очевидна, если обратиться к некоторым его текстам: «Берегу как “зеницу ока” прекрасную, даже превосходнейшую книгу Иллюстрова “Русский народ в его пословицах”. Прочел о сборнике “Русских сказок” Смирнова (хотел бы очень получить от автора в обмен на свое сочинение) статью Крючкова в “Книжном угле”. Там же в *первую* голову прочел об Ончукове, собиравшем, должно быть, “Онежские былины”. Ончукова я лично знал. Работал в “Нов. Времени”»⁴.

Демонстрируя свою «фольклористическую грамотность», Розанов, надо полагать, случайно ошибся лишь в одном общеизвестном каждому фольклористу факте: автором «Онежских былин» был А. Ф. Гильфердинг, а не Н. Е. Ончуков (его сборник назывался «Печорские былины»). В остальном же — шла ли речь о классическом сборнике И. И. Иллюстрова «Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках» (Пг., 1915) или же о фундаментальном «Сборнике великорусских сказок из Архива Русского Географического общества» (Пг., 1917) А. М. Смирнова-Кутачевского — везде Розанов демонстрировал свою достаточную фольклористическую компетентность в знании традиционных жанров русского фольклора.

Более того, размышляя в статье 1913 г. «Великорусский оркестр В. В. Андреева» о специфике существования традиционных народных музыкальных жанров, Розанов попутно выдвигает и по-своему решает такую важную фольклористическую проблему, как выявление причин угасания и даже выхолащивания живой художественной традиции и превращения ее всего лишь в бездушный регламентированный объект изучения, который служит лишь формальным оправданием существования фольклористики, науки для него скучной и мало что объясняющей. Его тезис, что фольклор, не как живая народная стихия, а как бездушная система традиционных жанров возникает тогда, когда появляется его исследователь (интерпретатор) или, как он писал, «надели *фраки* и балалайка *удалась*», и «никто без фрака да не приближается к балалайке»⁵, выглядел как очередная розановская стилистическая странность, но смысл ее был более чем глубок, так как образно выявлял непростую взаимозависимость между традиционным фольклором и его интерпретатором-исследователем.

Былинные мотивы и реалии («велики вы, грязи Смоленские», Владимир Красное Солнышко), песенные образы, реалии календарной обрядовой поэзии (семик,

Масленица, Благовещение), все то, что составляет «наряд народной жизни», присутствуют в таких работах Розанова, как «Культура и деревня», «Первые шаги отечествоведения», «Сказочное царство»⁶.

Активной творческой традицией для Розанова был не традиционный фольклор с его развернутой жанровой системой, а образная народнопоэтическая стихия, звучавшая в каждом «живом слове» — уличном, чиновничьем, мещанском и т. д. Тяготение к «словечкам» разговорного плана, творение собственных неологизмов по фольклорной модели — отличительная черта поэтики Розанова. Речевое поведение писателя отличала ориентация на фольклорные модели, на наиболее элементарные фольклорные формы, на устные тексты, вошедшие в народную традицию.

Его тексты пересыпаны экспрессивными вульгаризмами (типа «Дарвинишко», «Спенсеришко», «Бранделяс», «литературочка» и т. д.), игравшими в полемическом искусстве Розанова существенную роль. Хотя писатель, используя эти вульгаризмы, явно творил в русле стилистики Ф. М. Достоевского и вообще литературы 60-х гг., но фольклорная первооснова, ее словесные стереотипы очевидны и наглядно сопоставимы с реальными фольклорными текстами (главным образом сказочными), которые и служили моделью для его словотворчества. Примеров тому можно привести великое множество, когда именно фольклорная первооснова определяла стилистическое своеобразие розановских литературных текстов, соотнося их с фольклорными речевыми моделями. Например, описание поведения Емели из известной сказки, зафиксированной Д. К. Зелениным в Вятской губернии: «Нашел он онучешка, нашол отопчешка, обул; обулся, тяжольчошко обол, подпоясал онучешко, наложил колпачешко, заткнул (за пояс) тупичешко»⁷.

Всякое фольклоризированное слово писателя требует конкретного фольклористического и литературоведческого исследования, а сказовый тип его повествований, ориентированных на бытовой разговорный язык и соответствующие стилистические нормы, прямо и четко соотносится с классическим определением этого особого типа художественного повествования, которое сформулировал в 1926 г. В. В. Виноградов: «Сказ — это своеобразная комбинированная форма художественной речи, восприятие которой осуществляется на фоне сродных конструктивных монологических образований, бытующих в общественной практике речевых взаимодействий»⁸. В своем творчестве Розанов активно использовал малые жанры фольклора и в первую очередь *паремнологический* фонд, причем особое значение имели для него переделки традиционных пословичных моделей, что создавало своеобразие его особого художественного стиля (например, «человек без Гоголя в голове», «плевать во все лопатки» и т. д.).

Надо отметить и такую особенность его творчества, как *латентный* (скрытый) фольклоризм, когда у читателя возникают фольклорные ассоциации и реминисценции, зависящие от его «фольклорной грамотности», при этом воссоздается не тот или иной конкретный народно-поэтический образ, а целый ряд образов, не однозначных для разных читателей.

Такое опосредованное отражение в художественных текстах Розанова пласта народной культуры реализуется на уровне фольклорного мотива или фольклорной атрибутики. Например, там, где он рисует картину идеального «утопического Российского государства»: «Я бы, например, закрыл все газеты, но дал автономию высшим учебным заведениям, и даже студенчеству — самостоятельность Запорожской Сечи. Пусть даже республики устраивают. Русскому Царству вообще следовало до-

пустить внутри себя 2–3 республики (по реке Риону, на Кавказе). И Новгород, и Псков, “Великие Господа Города” с вечем. Что за красота “везде губернаторы”. Ну их в дыру. Князей бы восстановил: Тверских, Нижегородских, с маленькими полупорфирами и полувенцами. Русь — раздолье, всего — есть. Конечно, над всем Царь с “секим башка”. И пустыни. И степи. Ледовитый океан и (дотянулись бы) Индийский океан (Персидский залив). И прекрасный княжий Совет — с 1/2 венцами и посадниками и внизу — голытьба Максима Горького. И все прекрасно и полно, как в “Подводном Царстве” у Садко»⁹.

Эта своего рода «лубочная» карта России создана в соответствии с фольклорными законами «сказочной географии», реализующимися в таких сказочных волшебных предметах (сказочная атрибутика) как «блюдечко с золотой каемочкой» или волшебный ковер, где, как, например, в сказке «Серая утица», «все царство-государство как на ладони видно. Синие моря, высокие горы, храмы божиин златоглавые, леса непроходимые, а звери и птицы, ровно живые, трепещутся»¹⁰.

«Сказочная география» как вариант сказочного мотива «иногo царства» (то есть «пойди туда — не знаю куда») возникает в розановских текстах и как художественное описание ирреального места своего желаемого погребения. При этом оно определено Розановым все-таки в конкретных географических координатах: «Всего лучше — это в лесу или в поле. И всего лучше *вне* градусов северной широты и восточной долготы. (Посмотреть градусы России, вне градусов России, но России не упоминать.)»¹¹.

С произведениями народно-поэтического творчества сближает тексты Розанова и их *синкретизм*, сочетание словесного и невербальных компонентов текста, что соотносило его как писателя с народным исполнителем. Как отмечал К. В. Чистов, «фольклорные тексты — синкретические образования с преобладающей, важной или ослабленной ролью словесного компонента в сочетании с другими невербальными коммуникативными компонентами (мелодией, мимикой, движениями, танцами, элементами изобразительного искусства и т. п.)»¹².

Данный теоретический постулат о специфике фольклорных текстов вполне применим и к розановским литературным текстам. Сочетание словесного и невербального компонентов характерно именно для розановских текстов, в которых осязательно определенного рода движение (жестикауляция и мимика), при этом розановские тексты (как и фольклорные) являются в высшей степени драматизированными образованиями, они не столько читаются, сколько исполняются, то есть обладают чрезвычайным сценическим эффектом. Наблюдения над невербальными компонентами его поэтики позволяют делать вывод об их несомненных фольклорных параллелях, о том, что «розановский текст в определенной мере обладает фольклорной способностью маневрировать именно благодаря скрытой, но прочитываемой системе мимики, гримасы, жеста и т. д.»¹³. Даже на формальном уровне его текстовые ремарки («лежа», «сядя», «на извозчике» и т. д.) прямо соотносятся с так называемой *паспортизацией* фольклорных текстов.

Кроме того, для Розанова характерным являлось не только преломление (стилистическое, мировоззренческое и иное) фольклора, в его творчестве, но и стиль особого литературного поведения, соотносимого с поведением фольклорного «иронического неудачника» (Незнайки, Емели, Иванушки-дурачка). Своими чудачествами и поведенческими нелепостями (например, падение Розанова со стула во время серьезной лекции Владимира Соловьёва об Антихристе и его газетный отчет об этой лекции, опубликованный в газете «Новое Время» 29 февраля 1900 г.

и подписанный шутовским псевдонимом — «Мнимоупавший со стула») Розанов очерчивал вокруг себя «дурацкое» фольклорное пространство, что позволяло ему сохранять творческую свободу. Именно создание такого мнимого, «игрового пространства» (имеющее прямые аналоги в народной сказке) было чревато для вторгнувшегося в него не только художественным, но и нравственным провалом. Это было то самое сказочное «дурацкое» пространство, выход из которого был или невозможен для попавшего в него или же, если это все-таки происходило, то был всегда для посягнувшего смешным, унижительным и уничижительным. Именно такие игровые фольклорные мотивы определяли *фольклорный код* его «странного» писательского поведения.

Жанром, к которому писатель проявлял постоянный интерес, была *сказка*. В начале XX в. она трактовалась Розановым как вечно данная метафизическая сущность, как хранительница Истины, Красоты, как основа русской ментальности. В статье 1900 г. «Сказки и правдоподобия» он увидел в сказке «Храм Невидимого и Неучтожимого»¹⁴, скрытую в ней потенциальную возможность для каждого вернуться в детский мир, то есть к истине и душевному здоровью. «Детский мир, — писал он, — еще не затуманившийся небесный мир, и каждое прикосновение к нему очищает взрослого, соскабливает заношенную старую кожуру с ученого и очищает из-под гражданина — человека... Кто знает, через век, через два не сделается ли серьезной политической программой лозунг: “Опять к детям!”, “все — к детям!”». Да и — не только политической, а культурно-религиозною программой!»¹⁵.

В 1912 г. в работе «Возврат к Пушкину»¹⁶ он выдвинул аналогичную культурно-религиозную программу для культуры в целом и для литературы, в частности), призывая к гуманитарному очищению искусства, к его социальной деидеологизации. При этом центральным персонажем его философских исканий становится так называемый *иронический герой* волшебной сказки Иванушка-дурачок, олицетворяющий для него те вечные качества русской ментальности, русского национального характера, которые всегда помогали русскому человеку оставаться самим собой, противостоять всем социальным экспериментам любых преобразователей России.

Это был полемический вызов Розанова той части интеллигенции, которая, предчувствуя грядущие социальные катаклизмы, судьбу России связывала со «стихийными людьми» появление которых приветствовали Александр Блок и другие русские символисты, то есть носителями двух взаимоисключающих начал в русском национальном характере — «идеала Содомского» и «идеала Мадонны» (Ф. М. Достоевский).

Противопоставление «стихийных людей» Блока и «Иванушки-дурачка» Розанова отражало особенности жанровой специфики русского фольклора. Если Блок опирался в своем социально-нравственном тезисе на *духовные стихи* (жанр, которому и Розанов уделил значительное внимание в книге «Апокалипсическая секта: хлысты и скопцы» (СПб., 1914) и на *частушку*, то Розанов — на *волшебную сказку*. Идеальный народный герой Розанова был принципиально другим, потому что иной была не только его позиция, но и жанровая преференция.

В статье, посвященной книге А. М. Смирнова-Кутачевского «Иванушка-дурачок» (СПб., 1912), эти фольклорные предпочтения были заявлены вполне определенно. Именно такой герой был способен выдержать обрушившиеся на Россию испытания рационализмом и рассудочностью (то есть теми мнимыми достоинствами, которые олицетворяли собой старший и средний брат русской волшебной сказки).

Для Розанова Иван-дурак был не просто воплощением «мудрости непротивления», религиозности и социальной индифферентности, но вечным залогом неистребимости русского национального характера. В том, как преодолевал Иван-дурак социальные соблазны и утопии, навязываемые ему «умными» старшими братьями, ощущался для Розанова вечный оптимизм русской истории. Розанов скорбел «по исчезающем дураке Иване», который «матери повинуется, Богу молится, дрова рубит... живет и никого “при своей глупости” не обижает»¹⁷.

В «Апокалипсисе нашего времени» и в работе «С вершины тысячелетней пирамиды. (Размышления о ходе русской литературы)», в предсмертных статьях Розанова вновь возникает фольклорная стихия как исходная культурная первооснова, тот первобытный хаос, из которого возникла вся русская культура и словесность. Из наивного бесформенного фольклорного хаоса и родилась великая литература. Однако путь русской литературы, с легкостью воспринимающей чужие идеалы, виделся Розанову как отказ от нравственных национальных русских основ, как утрата народных фольклорных идеалов. Именно в эту великую литературу и «провалилась» российская история. А сама словесность вернулась к первичным истокам — к хаосу первичной народно-поэтической стихии.

Отстаивая свой противоречивый тезис о «вине» перед историей литературы, которая талантливо высмеивала и разрушала народные идеалы, Розанов подвел итог культурной эпохе, вынес своего рода приговор великой культуре и великому государству: «Русскому человеку не оставалось ничего любить кроме прибауток, песенок и сказочек. Отсюда и произошла революция»¹⁸. Именно фольклор, считал Розанов, стал расплатой за «грехи» возгордившейся великой литературы. Розанов писал: «Совсем дрянь народ. Какой же толк из него может выйти, раз он все поет, музыканит, сказывает сказки и шутит прибаутки. Решительно, надо собрать не серьезные пословицы, а прибаутки русского народа. Тогда балаган русской жизни или “русская жизнь как в балагане” — восстала бы в полном наряде»¹⁹. И далее совсем уж полное, до конца, «до фольклора» отрицание России, «которая умеет только пускать сопли на дудку, которую держит во рту.

*Цы-ня дудка моя
Да ух я...».*²⁰

И все-таки в том, что народу, который «прогулял свое царство», Розанов оставил тот художественный минимум (фольклорные прибаутки), ниже которого лишь молчание и полное забвение национальной истории и культуры, был определенный исторический оптимизм. Именно из этого фольклорного источника неизбежно должны были появиться «новые побеги» новой русской словесности.

Розанов полагал, что философию революции, любых социальных преобразований лучше всего объясняет народная сказка, то есть она в большей мере, чем все другие фольклорные жанры, выражала социально-утопические устремления народа. Именно народная сказка учит, что никогда утопия не становилась реальностью, что только высокий идеал, который «смотрит в Небо», является нравственной доминантой русского национального характера. Трагедия происходит, когда ложные идеалы становятся социальной доминантой.

Русская волшебная сказка отразила то «женское начало», «женское мироучествование», «слабость волевого героического элемента», которое так раздражает нерусского человека, рождает ложные европейские мифы о чрезмерной податли-

ности и даже рабской сущности славянина. Именно вечные сказочные идеалы, то есть терпение, мудрость, смирение, божественная благодать (Василиса Премудрая), словом, все то, что входит в понятие «женственного», в сказке и в жизни неизменно одерживают верх.

Эта идея была не нова для русской философской мысли. Об этом глубоко размышлял не только Розанов. Н. А. Бердяев сформулировал эту идею еще более категорично и резко: «В самых недрах русского характера обнаруживается вечно-бабье, не вечно-женственное, а вечно-бабье»²¹.

Тема «Розанов и фольклор» ставит перед отечественной фольклористикой и литературоведением принципиально новые исследовательские аспекты. Философское осмысление в творчестве Розанова русского фольклорного наследия как новый исследовательский фольклористический дискурс практически еще не получил широкого распространения ни в нашей стране, ни за рубежом. Между тем русский фольклор сыграл принципиально важную роль в истории отечественной и зарубежной общественной мысли. Освоение его в таком исследовательском контексте не носило узкофольклористического интереса, а диктовалось проблемами иного, в том числе мировоззренческого характера — выявление категорий русской ментальности, характера русской религиозности, народных идеалов и других компонент.

Такие и подобные им «методологические расширения и продолжения» (термин, предложенный методологом О. И. Генисаретским²²) традиционных литературоведческих, фольклористических и философских исследований создают еще один, принципиально новый дискурс изучения недостаточно изученных проблем и, в частности, исследование фольклоризма не только Розанова, но и других незаслуженно в свое время «отлученных» от великой литературы русских писателей²³.

¹ Кравцов Н. И. Есенин и народное творчество // *Художественный фольклор*. Вып. IV–V. М., 1929. С. 192–203.

² Розанов В. В. *Опавшие листья*. СПб., 1913. С. 294–296.

³ РГАЛИ, Ф. 419. Оп. 2. Ед. хр. 7.

⁴ Розанов В. В. *Таинственные соотношения* // *Книжный угол*, 1918. № 4; Розанов В. В. *Собр. соч. В чадую войны*. М.; СПб., 2008. С. 533.

⁵ Розанов В. В. *Среди художников*. СПб., 1914. С. 441–442.

⁶ См.: *Контекст–1992. Литературно-теоретические исследования*. М., 1993.

⁷ Зеленин Д. К. *Великорусские сказки Вятской губернии* // *Записки Русского Императорского Географического Общества по отделению этнографии*. Т. 13. СПб., 1915. № 23.

⁸ *Виноградов В. В. Проблемы сказа в стилистике* // *Поэтика*. Л., 1926. С. 28.

⁹ Розанов В. В. *Опавшие листья. Короб второй и последний*. Пг., 1913. С. 465–466.

¹⁰ *Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья*. Саратов, 1969. С. 55.

¹¹ Розанов В. В. *Мечта в шелку* // *Весы*. 1905. № 7. С. 8; Розанов В. В. *Собр. соч. О писательстве и писателях*. М., 1995. С. 197.

¹² *Чистов К. В. Народные традиции и фольклор*. Л., 1986. С. 284.

¹³ *Налепин А. Л. Невербальные компоненты поэтики В. В. Розанова* // *Этнопоэтика и традиция. К 70-летию чл.-корр. РАН Виктора Михайловича Гацака*. М., 2004. С. 291.

¹⁴ Розанов В. В. *Среди художников*. С. 29.

¹⁵ Там же. С. 24–25.

¹⁶ Там же. С. 404.

¹⁷ Там же. С. 422.

¹⁸ Розанов В. В. *В чадую войны*. С. 535.

¹⁹ Розанов В. В. В чаду войны. С. 535.

²⁰ Там же. С. 534.

²¹ Бердяев Н. А. О «вечно-бабьем» в русской душе // Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 32.

²² Генисаретский О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002.

²³ См.: Налепин А. Л. Возвращенное литературное наследие XX века: фольклористические аспекты // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. 2. М., 2006.

И. А. Бочарова (Москва)

Книга Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» и пометы на ней Горького

В свою книгу «Война 1914 года и русское возрождение» Розанов собрал статьи, напечатанные им в «Новом Времени» с июля по сентябрь 1914 г. Книга вышла в свет в ноябре 1914 г. Книга неославянофильского духа, патриотическая и ярко антизападническая. Она вошла в нынешнее собрание сочинений Розанова, но прочитана меньше, чем что-либо другое у Розанова, по существу, не прочитана, и в розановской литературе почти не замечена.

Розанов встретил войну восторженно, упоенно. «Ныне мы все воины, потому что наша Россия есть воин, а с Россиею — мы все <...> Души расширились <...> хочется выйти каждому на улицу и слиться с волнами народными». Общее настроение, охватившее общество, он даже сравнивает с пасхальным днем: «Да друг друга обьемем», «будем как *один*, забудем все свои *разделения*...»¹

В первой главе книги («На улицах Петербурга») Розанов останавливается на эпизоде, произошедшем в день объявления войны, — разгром разъяренной толпой германского посольства в Петербурге. Хорошо понимая, что всякий «погром» — «не дело», Розанов и в поведении толпы, и в ее настроении, выражении лиц подчеркивает иное. Фрагмент текста этого эпизода:

«Вытащив из кармана кусок германского флага, молодой человек оторвал мне край и сказал:

– Нате. Храните на память. Германский флаг.

Я поблагодарил. Полюбовался. И положил в карман, зная, что все — “не дело”. Но как я ему скажу, когда он счастлив “победой”? Иллюзии священны, как и факты. Милые петербуржцы пережили прекрасную ночную иллюзию — и Господь с ними. Скажу по секрету и про себя, что это сто́ит каких-то там бронзовых статуэток. Хорошая народная минута сто́ит статуи. А что они ошиблись, так ведь кто же из нас не ошибается»².

Совершенно противоположные чувства в эти дни — у Горького. Насколько Розанов сказал историческому моменту «да», настолько же Горький сказал ему «нет». Горький вернулся в Россию из семилетней эмиграции за полгода до начала европейской войны с определенной программой и личной миссией — объединение демократических сил для нового боя с самодержавием и интернациональное объединение культурных сил вокруг идеи «планетарной культуры» в противовес всяческому национализму, как политическому, так и культурному. И «вот оно — светопредставление». «Страшно за Русь, за наш народ, за его будущее... Ясно одно: мы вступаем в *первый акт трагедии всемирной*» (курсив наш — *И. Б.*) — из письма, написанного на следующий день после объявления войны, 20 июля 1914 г. «Мировая катастрофа,

крах европейской культуры... Как будто некая гнусная рожа смеется надо мной: — Что, веришь в планетарную культуру?»³

Это резко диссонировало с патриотически-неославянофильской волной, объединившей такие культурные и философские имена, какие называет З. Гиппиус в дневнике за 28 апр. 1915 г.; ее реакция тем самым сближалась с горьковской: «Москвичи осатанели от православного патриотизма. Вяч. Иванов, Эрн, Флоренский, Булгаков, Трубецкой и т. д. и т. д.»⁴ Но градус розановского воодушевления в этой волне был исключительным, наивысшим.

Пораженческая позиция Горького в годы войны хорошо известна, прежде всего по журналу «Летопись» (дек. 1915–1916). Но несколько статей на тему он написал в 1914 г. (они опубликованы в цикле под названием «Несвоевременное»⁵). Название, предвещавшее будущее «Несвоевременные мысли» уже в эпоху революции, появилось у Горького в годы войны, в 1914 г. Статьи писались параллельно чтению книги Розанова; книга хранится в личной библиотеке Горького с многочисленными пометами⁶. Выступления Розанова, собранные в книгу, почти ежедневно печатались в газете; статьи Горького он посылал в газ. «День», но они возвращались цензурой, так что их положение в 1914 г. было неравным.

После выхода книги Розанов получил от С. Н. Булгакова письмо от 17 ноября с благодарностью «за самую прекрасную книжку Вашу <...> Это истинно русские чувства, слова и любовь к народу и солдату, и понимание, единственное по художественной силе выражения <...> Рекомендую для чтения своей семье и всем знакомым, как лакомство»⁷. Розанов со своей стороны обильно и солидарно цитировал в книге из статьи Булгакова «Родине».

Оба видят «великое воспитательное значение войны» (так называется одна из глав книги Розанова) в разрешении вечно болезненного в России конфликта между обществом и властью. «Проблема доселе одинаково неразрешимая ни для реакции, ни для революции, ныне просто и естественно разрешается в общем порыве любви к родине». И Розанов восклицает: «Старая семидесятилетняя язва Руси! Наконец ты закрываешься». И далее из Булгакова: «Под ударами вражеского меча празднуем мы светлый праздник государственности»⁸.

«*Западничество*» — цитирует он также Булгакова — *умерло навсегда* под ударами тевтонского кулака, вместе с фантомом «международного» социализма и братства социалистических легионов... <...> Запад уже сказал все, что имел сказать. *Ex oriente lux*» (курсив Горького). В отдельной главе — «Забывшие и ныне оправданные (Поминки по славянофилам)» (глава содержит наибольшее количество горьковских помет) Розанов вспоминает имена Аксаковых, Хомякова, Киреевских как праведников, первыми давшими России национальную концепцию: «Славянофилы действительно учили, что Россия содержит зерно самостоятельности и другого развития, чем по пути которого прошла Европа» — Горький отчеркивает весь этот абзац, противоречащий его интернационалистской позиции.

Розановский P.S. к этой главе: «Государь повелел именоваться нашей столице «Петроградом»»⁹. Немецкое имя столицы со времени Петра Великого вело к образованию «западнического мирозозерцания» и через него — к «уродцу «нигилизма»» (помета Горького).

В не опубликованных тогда статьях 1914 г. Горький обрушивается на братьев-писателей, авторов наскоро выпущенного «макулатурного» (слово Горького) сборника «Война» (Ф. Сологуб, Л. Андреев, Куприн, Арцыбашев): авторы «единодушно говорят, что немец — урод, зверь, чудовище», осуждая «целую нацию <...> да

еще нацию образованнее и несомненно культурнее нас, мы у нее целое столетие учились философствовать и вообще — учились»¹⁰. Резкую реакцию Горького вызывает философское обоснование войны как спора двух цивилизаций, западной и восточной, германской и славянской, в таких видных выступлениях, как знаменитая статья В. Ф. Эрнэ «От Канта к Крупну», выступления С. Н. Булгакова. Разве это не то же, что «махровый национализм, который вызвал общеевропейскую кровавую бойню», что «Германия превыше всего»¹¹ у враждебной стороны? Горький напоминает о жестокости и культурных зверствах в недавней отечественной революционной истории — «как разрушались библиотеки и погибали памятники дворянской культуры в 1905–1906 гг. Это тяжело и неприятно вспоминать, потому что это сделано русским народом, тем самым, который мы снова — с конца июля месяца — так страстно любим»¹².

Неопубликованные статьи, откуда приводятся эти выдержки, скорее похожи на дневниковые записи по горячим следам прочитанного. Словесных помет на книге Розанова Горький не оставлял, а лишь отчеркивал синим и красным карандашами места, вызвавшие его интерес или протест — и потому «несвоевременные» статьи о войне служат прямым пояснением к его бессловесным пометам.

Замечательно, что все в публицистике года, вызвавшее столь резкую реакцию Горького, максимально присутствует в книге Розанова, но имя его нигде у Горького не упомянуто, и отношение к ней зафиксировано лишь его пометами на полях книги. Имя Розанова как «одного из чрезвычайно русских мыслителей» названо лишь раз в программной статье Горького «Две души»¹³ (Летопись, 1915, дек., № 1), сама концепция которой оформилась в результате столкновения их полярных позиций по отношению к войне, в немалой мере как реакция на розановские выступления в эти дни.

Горький не трогал Розанова, Розанов же его тронул публично и остро за два месяца до выхода статьи «Две души», когда Горькому удалось все-таки публично выступить со своим словом о войне. 27 октября 1915 г. газета «День» печатает заметку «Максим Горький о войне и культурном единении» — ответ на анкету шведской газеты «Svenska Dagbladet», где Горький призывает к культурному объединению народов Европы вопреки политике их правительств и поддерживает идею В. Оствальда о создании «всенародного органа мышления — «всемирный мозг». Это выступление становится поводом для погромной статьи Розанова «М. Горький и о чем у него “есть сомнения”, а в чем он “глубоко убежден”...» (2 янв. 1916 г.). Упомянув выступления Горького последних лет (как статьи против «Бесов» Достоевского в МХТ, так и «теперешнее разъяснение мировой войны»), Розанов находит в них «личину» и «маску» писателя, ставя перед историком русской литературы задачу — отделить от нее «лицо» писателя. А лицо он видит в авторе «Мальвы», «Челкаша» и «На дне», давшего нам картину «пьяного, воровского и проституционного сброда». Горький здесь предстает у Розанова идеологом «взлома культуры», а сейчас он, «забывшись, выступает каким-то арбитром Востока и Запада», целых веков мировой культуры. Прodelавший антикультурную разрушительную работу в литературе, он вдруг заговорил в защиту «творчества англосаксов, германских и романских народов», не упомянув среди борющихся сил своей «презренной» России и всего славянского мира¹⁴.

На это столь остро задевшее его выступление Розанова Горький опять ничего не ответил. Его сдержанность, несомненно, объяснялась той «безвидной дружбой» (слова Розанова на книге, подаренной Горькому в 1911 г.), установившейся между ними в переписке 1911–1912 гг., о чем Горький не забывал никогда, как не забы-

вал и просьбу Розанова — «Не отпадайте в душе»¹⁵. «Скоро все духовно здоровые русские люди, — писал он Розанову 1 (14) окт. 1911 г. — будут внимательно читать Ваши книги. — Не смейтесь, я не дурной пророк»¹⁶. По прочтении «Уединенного»: «Какой у Вас огромнейший талант, какая жадная, живая, цепкая мысль. Рано Вы родились или поздно, но Вы удивительно не своевременный человек»¹⁷. Так в 1912 г. писал Горький Розанову, написавшему в 1914 удивительно «своевременную» книгу. И, вероятно, не отказался бы от этих слов и в 1914 году.

«Война 1914 года и русское возрождение» — это не миниатюры вроде «Уединенного» и «Опавших листьев», это цельный плотный текст розановской прозы почти в 90 страниц. Жадным и цепким умом схватывает он и собирает различные конкретно-жизненные впечатления, в том числе личные встречи и письма (с фронта и на фронт). «Нет дома, где не поднялась бы *к идеалу жизнь вследствие войны*». И потому для Розанова — «благословенный год!», «целительница война». С необыкновенной тщательностью он собрал в этой книге все, что положительного может положить война в «народную суму», по его выражению.

Первую военную петербургскую ночь он сравнил с пасхальной ночью, а последний эпизод (воспоминание о встрече с «необыкновенной конницей»), где он пропел гимн Силе («вот одна красота в мире... Силою солнце держит землю, луну и все планеты... — Не “светом” и не “истиною”, а что оно о г р о м н е е их — и закончил словами «Песни песней».

В итоге многолетних заочных отношений Горького с Розановым идейная борьба в печати (со стороны Розанова), обострившаяся в дни войны, не отменила «безвидной дружбы». При мировоззренческих антагонизмах и позиционных контрастах Розанов нашел путь к сердцу Горького, не только ценившего, но и своеобразно учившегося у «необыкновенного художника». Прочитав более десятка розановских книг, Горький подпал под гипноз его таланта и потому предпочитал свои «идеи» отстаивать в споре с другими.

Розанов понимал иллюзорность своей идеологической позиции, и не это было для него в те дни значительно. «Он презирал всяческие “идеи”, всякий логос, всякую активность и сопротивляемость духа в отношении к душевному и жизненному процессу», писал Н. А. Бердяева в рецензии на книгу¹⁸.

Три года спустя, в 1917 г., Горький получил от Розанова первый выпуск «Апокалипсиса нашего времени» с надписью, в которой Розанов несколько неожиданно помянул статью Горького «Две души» как «идейно» ему солидарную: «Дорогому Максиму Горькому, дорогому со времен di Carpi, но и особенно (идейно) со времени “двух душ”. В. Розанов»¹⁹.

А в главе «Как мы умираем?» Розанов подвел итог своей книге 1914 г.: «Мы начинали войну самоупоенные: помните, этот август месяц, и встречу Царя с народом, где было все притворно? <...> Победа создается не на войне, а в мирное время. <...> Уж если чем мы упились восторженно, то это — революцией»²⁰.

А о. Сергей Булгаков, восторженно цитировавшийся в книге 1914 г., несколько позже, в 1922 г., также подводил итоги из храма св. Софии в Константинополе, который был недостигнутой также идейной целью в истекшей войне: «Как невыносимо сделалось всяческое безответственное славянофильство!»²¹

Исторические события последовавших лет обнаружили иллюзорность программных установок обоих антагонистов. Иллюзией оказалась «симфония» Царя, государства, общества и народа, какую пытался уловить и утвердить хоть на этот исторический миг Розанов. Славянофильская мечта о спасительной миссии Рос-

сии по отношению к западной ложной цивилизации исторически провалилась тоже. Горьковское пророчество — «война надолго и страшно исказит горем и гневом человеческое лицо мира» — подтвердилось в революции, гражданской войне и их почти вековых последствиях. Но его проект создания на основе европейской культуры «всемирного мозга», способного упорядочить «хаос национальных, социальных и политических отношений», тоже оказался благодушной иллюзией.

Иллюзии были побиты «фактами», но, как писал Розанов, иллюзии священны, как и факты.

¹ Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 255, 256.

² Там же. С. 260.

³ М. Горький. Полн. собр. соч. Письма. Т. 11. С. 119, 126.

⁴ Гиппиус З. Дневники. М., 1999. С. 396.

⁵ Публ. И. А. Ревякиной в сб.: М. Горький. Публицистика в контексте истории. М., 2007. С. 249–289.

⁶ Личная библиотека А. М. Горького в Москве. Описание. Кн. 1, № 5686. М., 1981.

⁷ Розанов В. В. Последние листья. С. 357.

⁸ Там же. С. 275.

⁹ Там же. С. 280.

¹⁰ М. Горький. Публицистика в контексте истории. С. 270.

¹¹ Там же. С. 274.

¹² Там же.

¹³ Максим Горький. Pro et contra. СПб., 1997. С. 104.

¹⁴ В. В. Розанов. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 619–623.

¹⁵ Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 520.

¹⁶ Горький М. Полн. собр. соч. Письма. Т. 9. М., 2002. С. 126.

¹⁷ Там же. Т. 10. С. 9.

¹⁸ Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 349–362.

¹⁹ Личная библиотека А. М. Горького в Москве. Описание. Кн. 1. № 5694.

²⁰ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 9.

²¹ Булгаков С. Н. Моя родина // Новый мир. 1989. № 10. С. 246.

В. Н. Дядичев (Москва)

Розанов и футуризм

Русский футуризм как одно из важнейших и ярких литературно-художественных явлений культурной жизни России 1910-х гг., казалось бы, почти не привлёк внимания Розанова-критика, Розанова-искусствоведа, Розанова-мыслителя. Действительно, среди его опубликованного творческого наследия нет сколько-нибудь обширных исследований или отзывов о футуризме, подобных выступлениям на эту тему, скажем, В. Брюсова, З. Гиппиус, Д. Filosofova, К. Чуковского, А. Измайлова (упоминаю лишь некоторых из тех, с кем сам Розанов вел постоянную полемику). Однако реальные неоднократные пересечения Розанова с футуристическим движением, его взгляды и высказывания по этому поводу представляют несомненный интерес. Не менее любопытно и то, что современная писателю критика также неоднократно и порой парадоксальным образом сближала Розанова с футуризмом.

Из воспоминаний младшей дочери писателя Надежды Васильевны Розановой (1900–1958): «В 5–6 классе у Веры (Вера Васильевна Розанова, 1896–1920, дочь писателя — В. Д.) появилась подруга — Маруся Тартаковер <...> Маруся жила у писательницы Лаппо-Данилевской (Надежда Александровна Лаппо-Данилевская, 1874–1951, писательница, автор популярных в дореволюционной России романов “Княжна Мара”, “Русский барин”, “Мишура” и др.; с 1920 г. жила в эмиграции — В. Д.), у которой был людный литературный салон. И Вера с Марусей вращались среди “декадентов”. Обе они были заражены современностью. В те годы был расцвет декадентства, и Вера с подругой жадно впитывали новые идеи. После гимназии Маруся почти ежедневно приходила вместе с Верой, и они вдвоем запирались у нее в комнате, и часто Маруся оставалась у нее ночевать. Они читали современную поэзию, ходили на выставки, занимались философией и увлекались футуризмом. Увлечение футуризмом сказывалось еще в каких-то необыкновенных и экстравагантных костюмах, которые Вера пыталась устроить <...> В те годы впервые на литературной эстраде появились люди “в желтых кофтах”, которых толпа освистывала и забрасывала апельсиновыми корками. Домашние посмеивались над футуристами, но Вера увидела в них “мучеников идей”, которых толпа не понимала, а Вера всегда страстно противостояла толпе. Она приходила в ярость, слыша дома насмешки в сторону футуристов. С домом она разошлась. Но, конечно, декадентство было главным источником, которым она питалась»¹.

Несомненно, В. Розанов, для которого частная жизнь, жизнь семьи, детей составляла важнейшую часть и источник его творческой деятельности, был вполне в курсе всех подобных «декадентских» и футуристических идей.

В его «листве» 1913 года встречаем, например, такую запись:

«Три-три-три
Фру-фру-фру
Иги-иги-иги
Угу-угу-угу.

Это хорошо. После “Синтетической философии” в одиннадцати томах Герберта Спенсера — это очень хорошо.

*(Статья о футуристах Рог-Рогачевского с примерами из их поэзии)*².

В то же время в заметке о лекции А. А. Бурнакина о славянской литературе, не вызвавшей большого интереса публики, Розанов не без горькой иронии отмечает: «Лекция, которая, казалось бы, в год “Второй Отечественной войны” должна была собрать полные залы слушателей <...> едва собрала в зал городской думы 100–150 человек. Что это? <...> На “лекции вообще” сходятся люди, которые и не сражаются и не работают, а только по преимуществу питаются и, в виде отдыха, развлекаются... Им славянских тем и русских тем не нужно, а “вот бы что-нибудь о футуризме”... Словом, публика г. Бурнакина была за плугом, за рабочим станком, в окопах...»³.

В августе 1916 г. вышел альманах «Стрелец. Сб. 2» (Пг., 1916. Редактор-издатель — близкий к футуристам литератор А. Э. Беленсон). Характерным для альманахов «Стрелец» было то, что здесь рядом публиковались произведения футуристов и литераторов иных школ (символистов, акмеистов и других), активно «сбрасываемых» футуристами в их манифестах «с парохода современности». Так, в первом выпуске «Стрельца», вышедшем в феврале 1915 г., имена футуристов Д. Бурлюка, В. Маяковского, В. Каменского, В. Хлебникова, Б. Лившица, А. Крученых соседствовали с именами А. Блока, М. Кузмина, Ф. Сологуба, А. Ремизова⁴. Во втором выпуске футуристы были представлены Маяковским (стихотворение «Анафема»), В. Хлебниковым, А. Беленсоном, художником Н. Кульбиным, близким к футуристам театральным деятелем Н. Евреиновым. Иные литературные течения представляли Ф. Сологуб, М. Кузмин, В. Розанов (опубликовавший два своих этюда: «Из книги, которая никогда не будет издана» и «Из последних страниц истории русской критики»)⁵. Второй из этих розановских текстов затрагивал тему заметного, по мнению Розанова, преобладания в газетно-журнальной критике того времени авторов иудейского происхождения.

Рецензируя этот второй выпуск «Стрельца», И. Василевский, охарактеризовав помещенные в нем материалы Розанова как «черносотенные», саркастически писал: «Как хорошо, что редактор альманаха А. Беленсон — чистокровный испанец. Если бы он был еврей, ему было бы неудобно скреплять своей подписью ярко антисемитские заявления В. Розанова: От евреев-критиков гибнет, оказывается, литература российская <...> Дело, впрочем, не в г. А. Беленсоне, маленьком и бездарном стихотворце. Дело в том дружественном альянсе между литературой и гг. Бурлюками, какой строит этот комиссионер <...> Это не случайность! То унылое и бездарное, что под именем футуризма скопилось на крайнем левом (“левее здравого смысла”) фланге литературы — неминуемо и неизбежно должно было столкнуться и слиться со всем тупым и меднолобым, что только есть на крайнем правом, черносотенном фланге. Круг сомкнулся, провода соединились и стоит заплатить 2 р. 50 к. за тоненькую и бессодержательную брошюрку “Стрельца”, чтобы ясно почувствовать это.

– Грядущие люди! — взывает здесь В. Маяковский,
Вам завещаю сад фруктовый
моей великой души.

Какие же плоды произрастают в этом “фруктовом саду”? <...> Чем внимательнее вчитываешься в этот альянс В. Маяковского и Ф. Сологуба под редакцией А. Беленсона, тем очевиднее кажется, что черносотенные выходки В. Розанова в этом альманахе не случайны <...> Как хорошо, что футуристы обрели, наконец, теоретика в лице В. Розанова. Сам В. Маяковский никогда не сумел бы подвести этакого идеологического фундамента под свои унылые и импотентные восклицания <...> Что еще есть, однако, в новом Маяковско-Розановском, Сологубо-Беленсоновском альманахе? Увы! Почти ничего больше <...> Гг. футуристы опозорили футуризм, заключили в насмешливые кавычки это чудесное понятие. Это их главный, их основной и непрощаемый грех»⁶.

Надо сказать, что такого рода критическая журналистская эквилибристика, критическое «скрещивание» Розанова и футуризма было уже не новым. Еще в 1913 г. критик С. Любош, оценивая театральный футуристический дебют Маяковского — представление трагедии «Владимир Маяковский» (где автор выступал и как актер — исполнитель главной роли — Поэта), писал: «Автор “Трагедии”, вначале струсивший, к концу расхрабрился, обозвал публику “жирными крысами” и заявил, что больше всего ему нравится его собственная фамилия, которую тут же громко произнес. Вообще, у футуристов обычна эта фамильярность, это противное амикошонство с публикой. Но что же в этом нового? Уж на что ветхий человек новременский Розанов. От него даже затхлостью несет. Он, кстати, признается, что платье любит сильно заношенное, а потребности в свежем воздухе не принимает органически. Так вот, этот человек, от которого несет дурным запахом исконной нечистоплотности, давно уже проявляет такую же атрофию чувства стыда, какой отличаются самые юные футуристы. Розанов тоже говорит о своей фамилии, которая ему, впрочем, не нравится и даже противна, о своей жалкой мизерабельной внешности, о своей грязной душе и о своей... гениальности. Вот как это старо. Это розановское бесстыдство еще Достоевским изображено в удивительном рассказе “Бобок”...»⁷.

Но вернемся в 1916 год, к альманаху «Стрелец». 23 августа в газете «Биржевые Ведомости» Маяковский опубликовал датированное 21 августа «Письмо в редакцию». В нем, очевидно, не без влияния своего окружения тех дней, поэт, отмежевавшись от выступления Розанова, писал: «Правда, об участии в сборнике В. Розанова мне было заявлено А. Беленсоном раньше, но прошлое “Стрельца”, сборника с чисто литературными устремлениями, а также фамилия редактора казались мне достаточной гарантией отсутствия каких бы то ни было науськивающих строчек». И далее Маяковский полагал себя «впредь не имеющим к “Стрельцу” никакого отношения»⁸. Ответное «Письмо в редакцию» А. Беленсона появилось в газете «Новое Время». Говоря о письме Маяковского в «Биржевых Ведомостях», А. Беленсон отмечает: «Должен сказать, что <...> “Стрелец” — не журнал, постоянных сотрудников в нем не было и быть не могло, и стоило ли г-ну Маяковскому заявлять на всю Россию о своем “выходе”, когда я вовсе не покушался связать его обязательством — непременно участвовать в каждом очередном сборнике, могущем появиться под моей редакцией? <...> Мне надлежало догадаться, что “старому общественнику” — Маяковскому — не по пути с Розановым, и, хотя всякий Проппер (имеется в виду Станислав Максимилианович Проппер, 1855–1931, издатель

“Биржевых Ведомостей” — В. Д.) очень охотно, — только не при свидетелях, — признает гениальность В. В. Розанова, все-таки я должен был одеть ему “намордник”, чтобы, сохрани Боже, не огорчить г-на Маяковского. Что ж, виноват и каюсь в том всенародно»⁹.

Газета «День» в связи с письмом Маяковского, напомнив об исключении Розанова в начале 1914 г. из Религиозно-философского общества и о его конфликте с Мережковским, Философовым, Карташевым, писала: «Казалось, что все счета с этим писателем покончены в литературе, и путь в так называемое приличное общество ему навсегда закрыт. Меньше всего сокрушался об этом сам В. В. Розанов, которому и в “Колоколе” тепло и уютно... однако, прошло два года, и он снова тут как тут и снова от него бегут и отрекаются <...> Если от Розанова бежал футурист Маяковский, то стало быть Розанов нисколько не изменился и верен себе <...> И не Маяковский, а Бейленсон (так в тексте. — В. Д.) несет ответственность за “науськивание” в литературном сборнике. И если есть это науськивание, есть Розановщина, есть нетерпимая примесь в сборнике, то надо либо отвечать по существу, либо молчать, либо расписаться в полной своей солидарности с Розановым»¹⁰. Этот розановско-футуристический сюжет нашел отражение и в ряде других заметок и реплик (как в защиту Розанова, так и против него) периодики тех дней¹¹.

На всю эту историю со «Стрельцом» Розанов ответил единственной небольшой заметкой в «Новом Времени» — «Письмом в редакцию»: «Прямо трогает меня забота “Дня” и его сотрудника г. Заславского о моих знакомых: Около трех лет отреклись от знакомства и общения с В. В. Розановым последние его приличные друзья и знакомые...»¹². Выразив далее в этой заметке надежду, что пресса в будущем станет менее ангажированной, более объективной и патриотичной, Розанов ни одним словом не задел футуризма или его представителей...

И чтобы завершить сюжет со «Стрельцом», надо сказать, что в третьем, последнем, выпуске этого альманаха, вышедшем уже после смерти Розанова, в 1922 г., А. Беленсон (к его чести!) вновь поместил розановские материалы. Здесь были опубликованы «Письма В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху» и статья-исследование самого Голлербаха «Владимир Соловьёв и Розанов»¹³.

Развернутое и оригинальное понимание футуризма как культурного феномена начала XX в. В. Розанов дал в одном из своих неопубликованных «Последних листьев» конца 1918 г.

Осенью 1918 г., когда Розанов уже перебрался на жительство из Петрограда в Сергиев Посад, у него завязались знакомство и активная переписка с Виктором Ховиным, издававшим в Петрограде критико-библиографический журнал «Книжный угол» (1918–1922). Ранее, в 1913–1916 гг., критик и издатель В. Ховин выпускал в Петрограде альманахи «интуитивной критики» «Очарованный странник». Здесь еще в 1916 г. «встретились» — в позитивном контексте — имена футуристов Маяковского, В. Каменского и имя Розанова. На страницах альманаха «Очарованный Странник. Альманах весенний» (Пг., 1916. № 10, весна) была опубликована статья В. Ховина «Ветрогоны, сумасброды, летатели» (о футуризме) и небольшое эссе Б. Гусмана «Опавшие листья»¹⁴ (о творчестве Розанова).

А с осени 1918 г., начиная с третьего выпуска «Книжного угла», В. Розанов стал публиковать в этом непериодическом журнале свои эссе серии «Из последних листьев»¹⁵. В шестом выпуске «Книжного угла», вышедшем в начале 1919 г., В. Ховин напечатал некролог «Розанов умер». Тексты «Книжного угла» оказались последними прижизненными и первыми посмертными публикациями Розанова.

О В. Ховине этого периода упоминает в своих воспоминаниях Зинаида Гиப்பு: «Что Розанов не расстрелян <...> мы узнали <...> от друга и поклонника Розанова, молодого писателя Х., к нам пришедшего. Этот Х. умудрялся в то время держать еще фуксом книжную лавочку, продавал старые брошюры, даже новенькие безобидные выпускал, вроде сборников, где печатал и последний розановский «Апокалипсис».

Х., оказывается, давно уже пытался сделать что-нибудь для Розанова и был в сношениях с лаврой. Имел известия, что деньги от Горького действительно посланы <Розанову>. Надеялся добыть еще и свезти их Розанову сам: ему написали, что Розанов уже не «истощен» и «нездоров», но отчаянно, по-видимому, смертельно, болен»¹⁶.

Переписка В. Розанова с В. Ховиным (сохранившаяся, по-видимому, не полностью; ныне — в РГАЛИ) позволяет восстановить интересные события жизни и творчества Розанова последнего периода. Ховин, очевидно, прислал Розанову касающиеся его материалы «Очарованного странника» и свою брошюру¹⁷, Розанов же к одному из писем Ховину приложил — для публикации в «Книжном угле» — очерк «СЛОВО», посвященный футуризму. Этот очерк (как и письмо), написанный очень неровным, трудно читаемым почерком «позднего», уже больного Розанова, остался неопубликованным. В другом письме (без даты), благодаря Ховина за помощь, Розанов касается и этого очерка «о футуризме»:

«Молодец, молодец, молодец!

О, мой жидочек праведный! Плачу. Вот — ни грек, ни римлянин — не говоря о *свинстве русских* — не сделал того, что Вы: и все так живо!!

Господь с ними, Господь с ними! Господь с ними.

Люблю. Люблю «говенного маленького жиденка» больше всех людей.

Выверил и убедился, спокойно *даже во время* процесса Бейлиса: прибежит ко мне жиденок и даст помощь.

Целую. Обнимаю.

Все понял. Все исполню. Плачу. Сопли текут.

В. Роз.

Уже сколько дней назад написано, милый и дорогой Ховин.

Жаль было 35 к., и все ждал и ждал из типографии Иванова («русская работа») и вот — не дождусь; сегодня? завтра? Ради Бога, хоть 25 р. вышлите?

Совсем без денег. Пришлите статью для журнала: я *перепишу четко* (это что о футуристах).

Я буду посылать Вам «Апокал.» с уступкою 50%. *Так хочу.*

Слава Богу, что у Вас лавочка. «Я — Вам, Вы — мне». Люблю этот принцип. *Уважаю.*

Вы же имейте дело не с Еловым (М. С. Елов, книгоиздатель и владелец книжной лавки в Сергиевом Посаде, издававший «Апокалипсис...» Розанова — В. Д.), а — со мною.

Это первое мое письмо *сейчас написанное* по получении Вашего благородного письма, но не посланное из-за 35 к. О, бедность. Хоть бы немножко, *если можете* (а если нет — не надо) прислали»¹⁸.

Очевидно, «переписать четко» свое письмо «о футуризме» писатель уже не успел.

В сохранившемся же «черновом» письме «о футуризме» Розанов сообщает, что с интересом прочел «всю книжку» Ховина «Не угодно ли-с?» и заметку Бориса Гусмана. И далее Розанов пишет:

«Ну, вот — теперь сделал обстоятельный доклад о себе и Гамсуне (?) (имеется в виду Б. Гусман — В. Д.) — я “влетаю на паровом баркасе во льды футуризма” и хочу сказать о нем

СЛОВО.

<...> Дело в том, что у меня тоже бродили мысли о футуризме и вот...

Бреду я в баню, во вторник, в 10 ч. утра (мы обедаем в час и надо уже вернуться); иду, бреду, весь старый, весь слабый, и думаю о теме этой безумной зимы: “Отчего же я так беден, ничего нет, дров нет, творогу и яиц — нет, поесть нечего. И с семьей (больная жена и 5 детей)”. Спас — Елов, дающий за выпуск “Апокалипсиса” 200 р. (что очень хорошо), а до того, как он стал печатать — мне было только “самоубиваться”. Это было не так давно, и “Апок.” в сущности уже весь написан (т. е. вып. 50 — 60). И вот в связи с личными бедами, как и непониманием, всю мою жизнь, как же устроиться, хотя бы “по подражанию человекам”, я неожиданно спросил в себе: “А что бы, окончив свой “Апок.”, т. е. древний, мог сделать, и даже *неодолимо* должен бы сделать, какой-то конечно не “слащавый батюшка” Иоанн Богослов, но этот воистину сын Бездны и Чудовищности, эта — стрела, эта — молния, этот гром?”.

Что?

Я усмехнулся и ниже поник своим челом, на этот раз не скрою — гениальным челом. *Лечь и умереть*. Сходить последний раз в баньку — и тоже умереть. Что вообще у акта апокалиптики могут делать в действительности.

Я понимаю. Они созданы для удара, для молнии: а затем — “ляг и умри”. До бани же было еще далеко. И думаю: “Эврика”, “Это не так плохо, как кажется”. *Да кто я в сущности?* М. П. Соловьёв звал меня в 1890-х годах “интеллигентом”, но Шперк, мой друг, опычнее называл меня (с собою вместе) декадентом. Вы знаете, родилась эта порода странная людей:

“На эмалевой стене

Трепет сеть чудных латаний”. <...>

Да, думаю: а что такое за порода декадентов, и, вот, поднявших флаг за ними футуристов? “С Ромула ничего подобного не было, *не рождалось*”. Ведь явно же, это — не воспитание, не “влияние университета”, а *generatio sui generis*. “От папашей и мамашей”. “Господь нам указал”, “Господь так хочет”. Наконец, “Господь нас позвал и приказал”. Вы следите, друг мой: что “ведь написать Апок.” Иоанну ли кому велел Бог, и что “написав” его, мог он только “лечь и умереть” (с голоду), сказав: “Исполнил, Господи”.

Теперь слушайте очередь или вереницу моих “открытий”:

Вы знаете, что поп “вовремя женится” и “живет на казенной квартире”, а “архиерей служит с дикириями”, надев на себя целый воз или целую карету “одежд” и “знаков отличия”; и что иных форм службы Господу мы не знаем. Ни “быта”, “жизни”, “физиономии”, откуда бы выходило повинование Богу и служба ему. И это — у катола., правосл., у лютеран, *езде*. Собственно должен был начаться совершенно новый род физиономии человеческой и, главное, главное: *holitos'a*, быта, “женат на з<амужни>х женах” (один футурист, я слышал) или “смелость читать лекцию в желтой жилетке”. Вот это — факт. Это — уже не папа “с поклонами” его, и “не Ваша эминенция”. Вы следите? Еще “удар молнии” и все готово (устал очень): футуристы, как раньше их — декаденты, есть наиболее *глубоко зачатые люди* (“из-под Аида + Неба”). Так сказать, в зачатии их “черпанули наиболее глубоко” родители их, м.б. (очень м.б.!) приобщившись “сами не зная, что делают”, — повторения таинств Деметры, Персефоны и Изиды. Я — не шучу.

Вдруг странно повеяло у дек-тов *и древностью*, и новым. “Да — из нового новейшим, а если из древних — то не Рим, а Фивы и Вавилон”.

“Все предрассудки, все суеверия ожили”: а самое главное — нога-то уже в одного цвета штанине, а другая — в другого цвета штанине.

“Господи: да мы входим *в рай* и скидаем одежды с себя старые, чтобы переодеться в какие-то новые”. И самая “одежда”-то тоже не сюртук, а хитон или жидовский “талес”. Вы знаете эту оригинальную и странную одежду, которую был так поражен, побывав в Москве студентом еще в синагоге на Солянке. “Это что-то особенное”, сказал я про талес. Вот “в чем” они “на Востоке”, хотя бы и жили в Москве.

Ох, устал.

Ну, не было пророков в Европе; а — в Азии? У пап были Боссюэты, Боссюэты в чередовании с Вольтерами: а призывал к служению Себе часто Б. [Бог] “людей Азии”.

И вот — я верю и люблю,
Люблю мечты моей виденье

Тяжелою Виевскою поступью, с “Мне все открыто”, открыто “с рожденья”, п.ч. “я Вий и Циклоп об 1 глазе” (1 штанина), Европа переступает со страниц скучной европейской истории на неизъяснимые пажити “опять Рая” (Месопотамии) и “Вавилонской башни”, что огромна “до Неба”, и вообще всех этих диковинных и *чудесных открытий сердца*, шорохов сердца, замираний души. Т. об., кратко сказать, сперва декаденты, и затем футуристы и лет через 6 еще новая непременно формация людей, новых типов, физиономий и обычаев жизни, были действительно самыми ранними ласточками, которые (“стрижи перед бурей”), которые вдруг начали “смятешно что-то бормотать” перед эпохою в сущности, конечно, Апокалиптической. Поверьте мне, хр-во не удержится.

“Будет какой-то Вий на месте христианства”, с вещаньями “из чрева”.

И т. д. Несомненно: все перекачивается к Востоку. И нельзя не заметить, как чутки и липки евреи и к декадентству, и к футуризму.

Ох, устал. Но — старался.

Друг мой: я голодал. Сметанки хочется, творожку хочется: хлеба и по карточкам уже 12 дней в Посаде не выдают.

Сапоги починяются (25 ремонт) уже месяц, оставляю у сапожника. Вот что, милый: будем по-просту. Будем в трех штанинах. Печатайте целиком или в отрывках, или “немного подправив слог”, это мое письмо в Ваш. журнале, но — за *сто* рублей гонорара (ведь это *теперь* 10 р.). Яйца 8 р. десяток, творог 1 ф. — 3 р. 50, сметана — 3 р. 50, 4 р., 2 кринки молока на базаре 5 р. 50. И вот *еще*: подпишитесь *сами* на “Апок.” (3 р. 50) и распространите (пропагандируйте) немного подписаться “сочувствующих”, направляя *деньги и адреса* лично на мою квартиру:

Сергиев Посад, Московск. губ.
Красюковка,
Полевая ул., дом
свящ. Беляева. В. В. Розанов.

Дело в том, что эти 3 р. 50 я уже сверх 200 р. получаю *в свою пользу*, а экземпляры высылаю “из авторских экземпляров”. Елов обещал выпустить лишь “10 вы-

пусков” с “гм — гм” на счет — продолжения. Я думаю — он выпустит и дальше. Но если же “нет”, то не нашли бы Вы возможным, чтобы я прилагал “Апок.” в виде приложения к Вашему журналу. На счет Елова, я думаю, что он поступит в смысле “да”, ибо в С./Посаде расходуется немного более 100, и в 1 мес. в Москве “в витринах” раскупается около 700. А он — еще мало известен, и, очевидно, “с дальнейшим” — укрепится.

Ваш В. Розанов

Ох, и устал, хуже “Вия”¹⁹.

Как бы продолжая тему «Розанов и футуризм», В. Ховин в опубликованных уже после смерти Розанова статьях — «В. В. Розанов и Владимир Маяковский» (1920); «О своем пути»²⁰ (Своими путями. Прага, 1925. № 5. С. 31–33) и других — неоднократно ставит рядом, соотносит, сопоставляет имена Розанова и Маяковского. В частности, Ховин пишет: «Маяковский это — как бы неожиданное отображение одного из рядов розановских идей <...> это — как бы своеобразный слепок с одного из прозрений Розанова, неожиданное исполнение одного из его мечтаний <...> Розанов, быть может, первая страница истории подлинного человекоборчества. Впервые сказанная мысль подлинного гуманизма. Но только мысль. Этот самый нереализующийся человек изощел психологизмом открытого в себе подлинного человеческого мира и умер... И вот пришел Маяковский <...> Правда, он оказался таким громадным, таким жилистым, с вывороченным наружу мясом, с таким трубным, площадным голосом. Таким враждебным бесплотному психологизму Розанова, непохожим на него. Но зато человек! Несомненный и подлинно реализовавшийся в жизни человек. А не слова о нем, не мысль о нем <...> И если Розанов требовал внимания к интонациям своих мыслей, если настаивал он на значимости и значительности акцента произносимых им слов, то Маяковский тоже не хочет примириться с мертвой законченностью, беззвучностью гуттенберговского способа запечатления своих стихов, вообще с запечатленностью их, и не мыслит своих слов, произнесенных не его зычным, площадным голосом». И далее, говоря о религиозных исканиях Розанова и Маяковского, их «тяжбе» с небом, с Богом, Ховин продолжает: «Дело другого рода, что если у Розанова все это было судилищем, словесной тяжбою, то Маяковский, отнюдь не склонный к словесным препирательствам, просто выпустил пух из пуховиков небесных. Но было бы невероятной ошибкой предполагать, что тяжба эта происходит только в сфере религиозного сознания. Конечно же нет. Это борьба со всякими “выспренностями” и “якобы идеализмом”, со всякой “праведностью” <...> Пусть Маяковский когда-то в разговоре со мной, когда я воспользовался “лирическими” цитатами из него о “боли и жизни”, старался убедить меня в том, что это — самое слабое в его творчестве. Иначе и быть не могло для него, немислимого без ножа и кастета. С другой стороны, если Розанов в письме ко мне старался подойти к футуризму, который в сущности его ни в какой степени не интересовал, вероятно, из желания отдать дань моему увлечению, и ничего не преуспел в этом, так это потому, что действительная, динамичная сущность футуризма, его площадной голос и кастет в руках его, не могли быть не враждебны Розанову»²¹.

¹ Розанов Н. В. Из моих воспоминаний // Литературоведческий журнал. 2000. № 13/14. Часть 2. С. 125–126.

- ² Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. М., 1998. С. 16. Речь идет о статье: Львов-Рогачевский В. Л. Символисты и наследники их // Современник. СПб., 1913. № 6. С. 261–269; № 7. С. 298–307.
- ³ Розанов В. На лекции о «славянском классицизме» // Новое Время. СПб., 1916. № 14380. 20 марта.
- ⁴ Стрелец. Сб. 1. Пг., 1915.
- ⁵ Стрелец. Сб. 2. Пг., 1916.
- ⁶ Не-Буква [И. М. Василевский]. Распродажа остатков. Второй альманах «Стрелец» // Журнал Журналов. Пг., 1916. № 35. Август. С. 3–4.
- ⁷ Любош С. [С. Б. Любошиц]. «Бобок» // Современное Слово. СПб., 1913. 5 дек. № 2123.
- ⁸ Маяковский В. В. Письмо в редакцию // Биржевые Ведомости. Утренний выпуск. Пг., 1916. 23 августа. № 13757. То же: Маяковский В. В. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955. Т. 1. С. 369–370.
- ⁹ Беленсон А. Э. Письмо в редакцию // Новое Время. Пг., 1916. 24 августа. № 14536.
- ¹⁰ Заславский Д. Многообещающий // День. Пг., 1916. 25 августа. № 233.
- ¹¹ Ювенал [М. М. Спасовский]. «Облако в штанах» // Голос Руси. Пг., 1916. 26 авг.; Михайлов П. [Г. Я. Розенблат (М. Пустынин)]. «Поэт В. Маяковский...» // Журнал Журналов. Пг., 1916. № 41. Октябрь. С. 4.
- ¹² Розанов В. В. Письмо в редакцию // Новое Время. Пг., 1916. № 14540. 28 августа.
- ¹³ Стрелец. Сб. 3-й и последний. СПб., 1922.
- ¹⁴ Очарованный странник. Альманах весенний. 1916. № 10. С. 8–13, 15.
- ¹⁵ Розанов В. В. Запущенный сад; Гоголь и Петрарка // Книжный угол. Пг., 1918. № 3. С. 7–10; Он же. Солнце («Музыки, музыки...» — с посвящением-эпиграфом: «Милому Ховину, так сумевшему понять меня и защитить, как никто еще»); Таинственные соотношения; Колебания мира // Там же. № 4. С. 5–11; Он же. Из последних листьев («Одно было золото — сердце, ум...», «Если у тебя выпадет, дружок, поудобнее минутка к вечеру...», «В безмолвии растений есть особая загадка...», ORIENS — «Детородительная религия...»); Апокалиптика русской литературы («Нужно сказать молнию...») // Там же. № 5. С. 6–11; Он же. Последние листья («Космогоническое “Разрыв-трава”...», «Из тайн Христовых...», «Тайна в музыке песнопений...») // Книжный угол. Пг., 1919. № 6. С. 6–10; Он же. Из последних листьев («Есть» и «нет») // Книжный угол. Пг., 1921. № 7. С. 3–8; Он же. Странное разделение // Книжный угол. Пг., 1922. № 8. С. 9–12.
- ¹⁶ Гиппиус З. Н. Задумчивый странник. О Розанове // Окно. Париж, 1923. № 3. С. 273–335. Цитируется по: В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Книга 1. С. 181
- ¹⁷ Ховин В. Р. Не угодно ли-с?! Силуэт В. В. Розанова. Пг., 1916.
- ¹⁸ РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 321. Л. 14.
- ¹⁹ Там же. Л. 15.
- ²⁰ Ховин В. Р. Своими путями. 1925. № 5. С. 31–33.
- ²¹ Он же. В. В. Розанов и Владимир Маяковский // Виктор Ховин. На одну тему. Пг., 1921. С. 45–62.

В. Н. Терёхина (Москва)

Бессмертие в трактовке Розанова и В. Маяковского*

«Странное и неожиданное сочетание имен» Розанова и Маяковского было вполне возможным для их современников. Достаточно вспомнить работу Виктора Ховина, которую он предназначал для «Альманаха Дома литераторов» (датирована 25 декабря 1920 г. и, очевидно, заказана автору вслед за имевшей огромный резонанс статьей К. Чуковского «Ахматова и Маяковский»¹). Отклоняя всякую возможность аналогий и противопоставлений, Ховин, тем не менее, «твердо и убежденно» заявлял, что Маяковский — это «как бы неожиданное отображение одного из рядов розановских идей... своеобразный слепок с одного из прозрений Розанова, неожиданное исполнение одного из его мечтаний»².

Можно предположить, что и проблема бессмертия была среди тех «мечтаний», которые сближали писателей. С отстранением Розанова из русской культуры обediaлась и деформировалась концепция литературного процесса³.

Восстанавливая реалии тех лет, следует отметить, что на первый план при сопоставлении выступает не философско-религиозная трактовка бессмертия, не абстрактные суждения о вечности духа, а глубоко личные размышления о собственной участи, о судьбе своих литературных произведений. Для Розанова в этом был один из важных узлов, связывавших абстрактное и конкретное: «О “Бессмертии души” учил Платон. Церковь не “учила”, не “говорила”, а *повелевала* и верить в Бога, и питаться от бессмертия души... Нельзя представить себе простого дьячка, который сказал бы: “Может быть, бессмертия души и — *нет*”. Всякий дьячок имеет уверенность в том, до чего едва додумался и едва имел силы дотянуться Платон»⁴.

Маяковский отразил круг идей, близких розановским. Его «человечье евангелие» также предполагало отрицание общепринятой морали как фарисейской. Он постоянно травестирует возвышенные понятия. Так, Человек с растянутым лицом в трагедии «Владимир Маяковский» предлагает: «А из моей души / тоже можно сшить / такие нарядные юбки!»⁵. Или: «Эта вот / зализанная гладь — / это и есть хваленое небо?»⁶. Розанову присущи не менее эпатажные интонации: «... небеса — они какие-то чугунные, или уж очень праведные что ли: не трескаются, не болеют»⁷.

Неудовлетворенный традиционными ценностями культуры, Маяковский писал: «Долой *вашу* любовь! долой *ваше* искусство! долой *ваш* строй! долой *вашу* религию!»⁸ Поэт шел к индивидуализму как средству сохранения личности. Розанов настаивал на своем: «У меня флюс болит»; «Не язык наш — убеждения наши, а сапоги наши — убеждения наши»⁹. О том же в поэме «Облако в штанах» восклицал Маяковский: «Я знаю — / гвоздь у меня в сапоге / кошмарней, чем фантазия у Гете!»¹⁰.

* Доклад подготовлен при финансовой поддержке гранта РГНФ.

Уже первое сценическое произведение поэта, трагедию «Владимир Маяковский», сравнивали с пристрастием Розанова «говорить о своей фамилии, которая ему, впрочем, не нравится и даже противна, о своей жалкой мизерабельной внешности, о своей грязной душе и о своей гениальности».

Гениальность для героя трагедии становится залогом личного и творческого бессмертия. Отзвук сопоставления народной драмы «Царь Максимилиан» и поэтической трагедии Маяковского сохранился, на наш взгляд, непосредственно в тексте. Сравним, в «Царе Максимилиане»:

«Максимилиан:

<...>(К скороходу) Для кого сей трон сооружен?

Скороход. Для вашего царского величества! (Уходит).

Максимилиан. Сяду я на этот трон, приму в руки скипетр и рукодержаву и буду судить свой народ...»¹¹

В трагедии «Владимир Маяковский» герой, объявленный князем, разочаровался в своей миссии искупителя человеческого горя. Собрав в чемодан людские слезы, он обращается к окружающим:

«Пустите сесть! (не дают).

Хорошо!

Дайте дорогу!

Думал –

Радостный буду,

Блестящий глазами

Сяду на трон,

Изнеженный телом грек...»¹²

Изгнанный из города герой трагедии, «Маяковский», остается один: его финальный монолог построен по модели балаганного действия:

«Иногда мне кажется –

Я петух голландский

или я

король псковский.

А иногда

мне больше всего нравится

моя собственная фамилия,

Владимир Маяковский»¹³.

Сопоставим фрагмент монолога «Маяковского» с обращением к зрителям царя Максимилиана:

«Максимилиан (к публике). Здравствуйте всепочтеннейшие господа! Вот и я к вам явился сюда. За кого вы меня признаете: за короля пруськаго, или принца хрэнцюзскаго? Я не есть король пруський, не принц хрэнцюзский, а есть царь Макси-милиан!»

Очевидное совпадение мотивов царствования (княжения), трона, судьбы в народном фарсе и первой пьесе Маяковского сопровождается совпадением синтаксических структур. Близкие формы авторской репрезентации встречаются в литературе 1910-х гг. Вспомним, например, что в «Опавших листьях», опубликованных в

1915 г., Розанов замечал: «Я читаю: просто — ничего не понимаю. “Это — не я”. Впечатление до такой степени *чужое*, что даже странно, что пестрит моя фамилия. <...> Я самый обыкновенный человек; позвольте полный титул: “коллежский советник Василий Васильевич Розанов, пишущий сочинения”»¹⁴.

Если для Маяковского его имя стало именем трагедии, источником самоутверждения и залогом личного бессмертия, то для Розанова фамилия — источник самоуничтожения и сомнений в будущей известности («это — не я», «кто будет читать»). «Хуже моей фамилии только «Каблуков»: это уже совсем позорно. Или Стечкин.., — сокрушался (возможно, притворно) Розанов. — Но вообще ужасно неприятно носить самому себе неприятную фамилию. Я думаю, «Брюсов» постоянно радуется своей фамилии. Поэтому

СОЧИНЕНИЯ В. РОЗАНОВА

меня не манят. Даже смешно.

СТИХОТВОРЕНИЯ В. РОЗАНОВА

совершенно нельзя вообразить. Кто же будет “Читать” такие стихи?»¹⁵

Но при всем расхождении внутренняя позиция писателя основывается на сохранении своего «я», своей индивидуальности, «самости»: «“Розанова” ругали больше, чем “Розанова” хвалили». Более того, «И поистине Розанов из “Розанова” никак не может выскочить, ни — разрушить “Розанова”»¹⁶.

Вспомним грандиозную метафору «пожара сердца» («Облако в штанах»):

«Глаза наследённые бочками выкачу.

Дайте о ребра опереться.

Выскочу! Выскочу! Выскочу! Выскочу!

Рухнули.

Не выскочишь из сердца!»¹⁷.

Именно поэтому индивидуальное и вечное не противостоят у Розанова и Маяковского. Розанов писал: «Каждая душа должна сгорать, а великий костер этих сгоревших душ образует пламя истории». И Маяковский стоит, «огнем обвит, / на негостящем костре / немислимой любви»¹⁸.

Лирическому герою Маяковского присущи чрезвычайная активность и максимализм («громада любовь, громада ненависть»). Он стремится к более полному освоению мира, в котором волею судьбы оказался. Но если нравственный закон этого мира чужд и враждебен лирическому герою и ничего в мире нельзя изменить, если желаемое недостижимо («Навек теперь я заключен в бессмысленную повесть!»), то он не согласен приспособляться, а, напротив, готов отказаться от жизни-тюрьмы, жизни-плена («Аптекарь, / дай / душу / без боли / в просторы вывести»)¹⁹.

В сознании лирического героя одновременно присутствуют две противостоящие друг другу поведенческие установки, два возможных выхода из драматических жизненных коллизий, и в зависимости от обстоятельств на первый план выдвигается то один, то другой способ, а иногда и оба сразу.

Маяковский хочет овладеть всеми ему известными видами пространства и времени — и реально существующими, и гипотетическими, и культурно-мифологическими. Он желает научиться управлять ими как с помощью разнообразных технических средств (машина времени, самолет, дирижабль и т. п.), так и силой творческого воображения. Лирический герой полон желания включить все мыслимое пространство (Америка, Перу, Россия, Ницца, Казбек, Северный полюс,

Земля, Марс, Ад, Рай и т. д.) и все категории времени (прошлое, настоящее, будущее) в свое бытие и сознание. Наиболее ярко эта тенденция проявляется в поэмах «Человек», «Пятый Интернационал», «Про это», «Летающий пролетарий», в пьесах «Мистерия-буфф», «Клоп», «Баня». Об этом писал Р. Якобсон: «Я поэта — это таран, тарашающийся в запретное будущее, это брошенная за последний предел “воля к воплощению будущего, к абсолютной полноте бытия”»²⁰.

Естественным проявлением этой первой из обозначенных тенденций оказывается страстное желание Маяковского обрести бессмертие: духовное — сохраниться в памяти потомков (вспомним строки: «мой стих дойдет через хребты веков и через головы поэтов и правительств») — и физическое («в мастерской человечьих воскрешений»). У Р. Якобсона нет ни малейшего сомнения, что «прошение на имя» в поэме «Про это» вовсе не литературный заголовок, а подлинное обращение к «большелобому тихому» химику 30-го века.

Казалось бы, тот, кто стремится управлять как индивидуальным, так и всечеловеческим пространством и временем и жаждет бессмертия, не может одновременно думать о самоубийстве. Одно должно исключить другое, но это не так.

У лирического героя и других персонажей Маяковского состояние борьбы сменяется состоянием депрессии, в котором добровольный уход из жизни кажется чуть ли не единственным способом разрешения раздирающих сознание противоречий. Тема бессмертия и мотив самоубийства соседствуют, например, в поэмах «Человек», «Про это», в пьесах «Клоп» и «Баня».

Размышление над подобным внутренним конфликтом есть и у Розанова: «Хотел ли бы я посмертной славы (которую чувствую, что заслужил)?

В душе моей много лет стоит какая-то непрерывная боль, которая заглушает желание славы. Которая (если душа бессмертна) — я чувствую — *усилилась бы, если бы была слава.*

Поэтому я ее не хочу»²¹.

В 1915 г. были опубликованы «Мимолетное» Розанова и «Облако в штанах» Маяковского. Здесь Розанов презирает литературщину, но литературу рассматривает как свое личное, интимное дело, часть себя:

«Дорогое (в литературе) — именно штаны!»

«Литературу я чувствую, как штаны. Так же близко и вообще “как свое”»²².

Это чувственное восприятие и конкретное его выражение созвучно самоощущению Маяковского, для которого «облако в штанах» также не просто метафора, это автопортрет, часть его натуры, его чувственности:

*«Хотите —
буду от мяса бешеный
— и, как небо, меняя тона —
хотите —
буду безукоризненно нежный,
не мужчина, а — облако в штанах!»*²³.

Можно было бы продолжить сопоставление и в аспекте заявленного здесь конфликта «мужское—женское», и в понимании телесности, свойственной творчеству обоих авторов.

«Губы — начало цивилизации... Губы призваны что-то нежить, ласкать. Губы есть орган ласки и неги, и это в них нечто самостоятельное»²⁴ — заключал Ро-

заванов. Особую значимость этой темы для самоидентификации Маяковского подчеркивает тот факт, что в небольшом программном вступлении к поэме «Облако в штанах» поэт дважды использует этот образ — как автопортрет («А себя, как я, вывернуть не можете, / чтобы были одни сплошные губы!») и в качестве карикатуры («И которая губы спокойно перелистывает, / как кухарка страницы поваренной книги») ²⁵.

Конкретность, вечность мира, его атомарность сближает литературное мышление Розанова и Маяковского даже в раздумьях о бессмертии. Розанов внимателен к мелочам: «вещам больно» ²⁶. Маяковский в «Трагедии» спрашивает о судьбе вещей: «А может их нужно любить?» ²⁷.

Писатель — «ковач слова» или «Главизна мира»... Трудно поверить, что эти слова принадлежат Розанову, а не Маяковскому.

Многозначность, «радийность» слова постигается не сразу — она «как свет далеких звезд доходит». Обратимся, например, к заглавию пьесы Маяковского «Клоп» (1928). Почему именно «клоп»? Возможно, в этом случае снова «затоптанным» оказался след Розанова: «Если раздавить клопа, ползущего по стене, то мы “войдем в Царство Небесное”. Я не могу верить такому социализму» ²⁸.

В этом саркастическом изречении таится смысл комедии Маяковского. Его герой Присыпкин перенесен в царство будущего, воскрешен, предстал на суд его и заключен в клетку зоосада. Здесь, в государстве будущего, человеческий аспект максимально исключен: голосуют автоматы, стерильный воздух освобожден от влюбленных бактерий, а на прозрачное стекло комнаты нельзя «прикрепить» фотографию. Оживший вместе с Присыпкиным клоп становится символом прежней жизни («Клоп, клопуля, миленький...») и разносчиком эпидемии «очеловечивания» («эпидемия океанится»). Почесывание Присыпкина воспринимается как единственное человеческое действие в механическом обществе 1978 года (на 50 лет в будущее попал герой пьесы). Герой не дает «раздавить» клопа, потому что не верит такому социализму.

Очевидно, что-то не так в обществе торжествующего коллективизма, где не по своей воле очутился Присыпкин, если прежний «клоп» ему ближе, чем стрелявшая из-за любви к нему Зоя Березкина. Маяковский показывает, каким карикатурным может быть воплощение даже такой романтической утопии, как мечта о воскрешении, воспетая им в финале поэмы «Про это» (1923).

Перечитаем те строки, где в мастерской человечьих воскрешений «большелобый тихий химик перед опытом наморщил лоб» ²⁹. Маяковский молит о воскрешении, он согласен уйти от прошлой жизни «к зверю в сторожа»: «Я люблю зверье...» Ощущая одиночество и отчуждение от того, что «в нас ушедшим рабым вбито», герой поэмы «Про это» перевоплощается в медведя и уплывает на «льдине-подушке». Для него зоосад, зверинец становится синонимом райских куш, будущего счастья встречи с любимой:

*«Может,
может быть,
когда-нибудь
дорожкой зоологических аллей
и она —
она зверей любила —
тоже ступит в сад,*

*улыбаясь,
вот такая,
как на карточке в столе.
Она красивая —
Ее, наверно, воскресят»³⁰.*

Заметим, как много совпадений накопилось в судьбе Маяковского, прежде чем они отразились в пародийных сценах пьесы «Клоп». Помимо известной фотографии Лили Брик в берлинском зоопарке, в архиве Государственного музея В. В. Маяковского существует путеводитель по нью-йоркскому зоопарку, который в сентябре 1925 г. Маяковский посетил с Элли Джонс. Кроме «зверинца», в котором Присыпкин из посетителя был обращен в заключенного, в пьесе «Клоп» появляется институт воскрешений и старый профессор, «поборовший замораживающую смерть».

Маски, личины Розанова сопоставляются с такими чертами поэтики Маяковского, как превращения и переодевания, смех на грани плача, полярные, взаимоисключающие стремления к бессмертию и самоубийству, эгоцентризм и уничтожение, — все это средства защиты себя самого и своих идей в отчужденном, пропущенном сквозь призму живописных, лубочных, театральных ассоциаций, мире. Для Розанова порыв к бессмертию оказывается одной из личин: «И жажда бессмертия так схватила меня за волосы, что я чуть не присел на пол»³¹.

Но вновь, как в движении маятника, наступает фаза движения в направлении экспрессионизма. Позитивизм — это глаз без взгляда, — говорил Розанов.

Для него «Позитивизм — философский мавзолей над умирающим человеком. Не хочу!»³²

Маяковский столкнулся с реализацией розановской метафоры, когда на Красной площади появился реальный мавзолей как символ позитивистских идей социализма. Но поэт не приемлет этого даже годы спустя, в поэме «Хорошо!»:

*«...и,
как нагроможденные книги, —
его
мавзолей.
Но в эту
дверь
никакая тоска
не втянет
меня,
черна и вязка, —
души
не смущу
мертвизной...»³³.*

Бессмертие не может быть таким убогим, не может быть «мертвизной». Поэт согласен на утопический проект Н. Ф. Федорова, мечтает о мастерской человечьих воскрешений, но никак не мирится с идеей мавзолея. В «Юбилейном», в пору дискуссий по проекту ленинского мавзолея, поэт заявлял: «Мне бы памятник при жизни — полагается по чину. Заложил бы динамиту — ну-ка, дрызнь! Ненавижу всяческую мертвечину! Обожаю всяческую жизнь!»³⁴.

Приведем и несколько примеров, сближающих Розанова с эмоционалистами, обозначившими антипозитивистский фланг русской литературы в 1921–1925 гг. Эмоционализм (русский экспрессионизм) в трактовке Михаила Кузмина был явлением общечеловеческим, болезненной, но необходимой реакцией на позитивизм: «В литературе победоносное шествие позитивизма имело уже стычки с символизмом, поразив его акмеизмом, новоклассицизмом, кубизмом, конструктивизмом и просто формализмом, оно снова изнемогает от широкой волной разлившегося экспрессионизма»³⁵.

Существенным моментом, сближавшим эмоционализм с экспрессионизмом, было повышенное сочувствие к человеку, интуитивное неприятие машинной цивилизации. Если «ничевоки» говорили о человеке с «заводом на 24 часа», то «эмоционалисты» противились механистическому. «Как прокричать во все глухие уши: это человек — не машина, не цифра, не двуножка, а человек? Экспрессионисты, — пояснял Кузмин, — в подобных случаях прибегают к самым резким, низменным, отвратительным доказательствам. Смотрите: у меня дрожит веко, я заикаюсь, я страдаю дурной болезнью, несварением желудка, припадками лихорадки, лицо мое перекошено — я человек, поймите, — я человек»³⁶.

И как созвучен этому рассуждению М. Кузмина уже прозвучавший к тому времени крик Розанова: «Посмотрите на меня. Какая уж тут гордость!»

«Я не хочу истины, я хочу покоя». «У меня флюс болит».

Разрывался в своей откровенности, в разоблачении самого себя этот великий аскет слова и мысли.

И для всей Европейской Культуры, обличающей Розанова, по словам критика, Розанов, быть может, «первая страница истории подлинного человекоборчества»³⁷.

«Я думал, что все бессмертно. И пел песни. Теперь я знаю, что все кончится. И песня умолкла»,³⁸ — таков был приговор Розанова. Маяковский пришел к тому же: «Но я себя смирял, становясь на горло собственной песне»³⁹.

¹ Ховин В. В. В. Розанов и Владимир Маяковский // Ховин В. На одну тему. Пб., 1921. С. 47–62; Чуковский К. Ахматова и Маяковский // Дом искусств. Пб., 1920. Вопрос о розановском тексте в творчестве Маяковского подробно рассмотрен в книге: Кацис Л. Ф. Владимир Маяковский: Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2000.

² Ховин В. Указ. соч. С. 50.

³ Николукин А. Голгофа Василия Розанова. М., 1998. С. 11.

⁴ Розанов В. В. Миниатюры. М., 2004. С. 296.

⁵ Маяковский В. В. Т. 1. С. 162.

⁶ Там же. С. 259.

⁷ Ховин В. Указ. соч. С. 56.

⁸ Маяковский В. В. Указ. соч. М., 1959. Т. 12. С. 7.

⁹ Ховин В. Указ. соч. С. 50.

¹⁰ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 183.

¹¹ Саводник В. Хрестоматия для изучения истории русской словесности. Вып. 1. М., 1916. С. 186. В нашем распоряжении книга из библиотеки московской Пятой гимназии, где учился Маяковский в 1906–1908 гг.

¹² Маяковский В. В. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955. Т. 1. С. 170.

¹³ Там же. С. 172.

¹⁴ Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 376–377.

¹⁵ Розанов В. В. Миниатюры. С. 45.

- ¹⁶ Там же. С. 347.
- ¹⁷ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 180.
- ¹⁸ Там же. С. 272.
- ¹⁹ Там же. С. 257.
- ²⁰ Якобсон-будетлянин / Сост. Б. Янгфельдт. Stockholm, 1992. С. 55.
- ²¹ Розанов В. В. Миниатюры. С. 50.
- ²² Розанов В. В. Мысли о литературе. С. 561.
- ²³ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 175.
- ²⁴ Розанов В. В. Миниатюры. С. 473.
- ²⁵ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 175.
- ²⁶ Розанов В. В. Мысли о литературе. С. 541.
- ²⁷ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 158.
- ²⁸ Розанов В. В. Миниатюры. С. 443.
- ²⁹ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 4. С. 181.
- ³⁰ Там же. С. 183.
- ³¹ Там же. С. 108.
- ³² Розанов В. В. Сочинения. М., 1998. С. 489.
- ³³ Маяковский В. В. Указ соч. Т. 8. С. 317.
- ³⁴ Маяковский В. В. Указ соч. Т. 6. С. 56.
- ³⁵ Русский экспрессионизм. Теория. Практика. Критика. М., 2005. С. 280.
- ³⁶ Там же. С. 365.
- ³⁷ Ховин В. В. Указ. соч. С. 51.
- ³⁸ Розанов В. В. Миниатюры. С. 119.
- ³⁹ Маяковский В. В. Указ. соч. Т. 10. С. 280–281.

Т. Н. Фоминых (Пермь)

Розанов в прижизненной художественной литературе

«Розанов в прижизненной художественной литературе» — тема в литературоведении не новая. Наиболее изученной в этом отношении является проза А. Ремизова. Данному ее аспекту посвящены специальные работы А. Данилевского, М. Козьменко, Н. Коптеловой¹. В случае с другими писателями дело ограничивается, как правило, лишь более или менее пространными замечаниями комментаторов, укзывающих на содержащиеся в текстах отсылки к той или иной грани духовного облика или творчества Розанова². В данной статье речь пойдет по преимуществу об отдельно взятых романах и повестях, написанных в 1900–1910-х гг. современниками Розанова, лично его знавшими и писавшими «с натуры».

Б. Томашевский в статье «Литература и биография» (1924) указывал: «Дело историков культуры решить, насколько реален тот облик его (Розанова — Т. Ф.), который он тщательно вырисовывал в своих фрагментах и афоризмах. Но как литературная легенда, образ Розанова очерчен им весьма решительно и последовательно. <...> нельзя отрицать, что образ его был в годы литературной работы современен и художественно действен»³. Справедливость данного замечания подтверждает весьма широкий круг авторов, обращавшихся к созданию художественного образа Розанова. Каждый из них, если воспользоваться словами Б. Томашевского, создавал свою литературную «легенду» о Розанове. Цель настоящей статьи — рассмотреть некоторые из них, показать разные образы Розанова в романах и повестях Б. Грифцова, А. Толстого, А. Амфитеатрова, Г. Чулкова, которые с точки зрения розановского «присутствия» еще недостаточно изучены.

Розанов вызывал у современников противоречивые чувства: у одних — восхищение, у других — неприязнь. П. П. Перцов в письме к Розанову от 17.09.1898 г. приводил одно из лирических посвящений «ВВР»:

*«Жадно крикливая праздность о новом и судит, и рядит,
Ты же, без жалоб неся старый терновый венец,
В образах, странных уму, но чуткой приемлемых верой,
В образах, темных пока, правды лелеешь зерно,
Чтоб через много веков, поколений чрез много, быть может,
С них, с побежденной толпы, полною мерой собрать».*

Характеризуя автора данного сочинения Д. П. Шестакова, как «одного из самых талантливых представителей “молодой поэзии” и вообще “хорошего человека”», Перцов замечал: «Как видите, это очень недурно. Вы вдохновляете не хуже иной красавицы»⁴. В момент изгнания Розанова из Религиозно-философского общества почитатели обращались к нему с письмами поддержки. Примером может служить «Сочувствие», подписанное Константином Антоновым:

*«В религии один есть символ — всепрощенье,
Простите всем врагам, но стойте высоко:
Над Вами, верьте, их ничтожное глумленья
Проникнуть в глубь души не может глубоко!»*

*Так много, много в Вас заложено познаний,
Так одарил вас Бог, что жаль не Вас, а их;
Настал для Вас, настал час тяжких испытаний,
Но Вы идей святых не бросите своих!*

*Они родились в Вас по Божьему веленью,
И будут жить они во славу высших сил;
Пределы есть всему, конец придет гоненью,
Зловещую Бог тьму давно уж заклеил!..»⁵.*

Приведенные «откровения» находятся за границами поэзии, однако представляют интерес как «человеческие документы», свидетельствующие о том, что в общественном сознании 1900–1910-х гг. «патетическое» отношение к Розанову было достаточно устойчивым. Частью молодых современников Розанов воспринимался как учитель, духовный наставник. Таким его считал, например, Бор. Садовской. В его стихотворении «Василию Васильевичу Розанову» (1903) адресат — провидец, мудрец, гений.

Почитание Розанова не исключало полемики с ним, стремления выйти из-под его влияния. Примером может служить повесть Б. Грифцова «Бесполезные воспоминания» (1915; опубл. 1923). Здесь розановскими чертами наделены сразу два персонажа — писатель Алексей и католический священник о. Анаклет.

В основе их образов лежат те представления о Розанове, которые были выражены Грифцовым в его книге «Три мыслителя» (1911). Так, Алексею автор повести приписывает розановскую «переполненность собою». В эссе, размышляя об этом качестве Розанова, Грифцов замечал: «По существу, ему никто не нужен и ничто не нужно. Ему слишком много самого себя. Все прочее только тема, только предлог высказаться»⁶. В повести он пишет об Алексее как о человеке, который, чем бы ни занимался (театром, Римом, минувшими нравами или музейными памятниками), «исследовал только свою собственную тоску»⁷.

Патера с Розановым сближает присущий его личности магнетизм. Грифцов-эссеист сказал о себе: «...в самое сердце раненный Розановым»⁸. Герой «Бесполезных воспоминаний» признавался: «Я поддался укрепившемуся с этой встречи в вагоне обаянию о. Анаклета»⁹.

Основанием видеть в Анаклете Розанова являются текстуальные переключки между известными розановскими высказываниями и речью священника. В письме к Грифцову от 14.01.1912 Розанов писал: «В старости как-то это чувствуешь: что вся жизнь — встречи. И, пожалуй, мы рождаемся для встреч»¹⁰. «Из таких случайных встреч состоит и вся жизнь»¹¹, — размышляя о пользе странствий, скажет вслед за ним патер (замечено И. Андреевой)¹². Убеждая Алексея в том, как легко, «как радостно жить в прощении», о. Анаклет «цитировал» название известного доклада Розанова «О радости прощения»: «Кротость и прощение — вот знаменья христианина; не “крест”, не “Отче наш”, не пост и ритуал, — а вот кто ни на кого не питает злобы, хотя так умен, что злобу видит, различает, понимает»¹³. В докладе Розанов «взял

предел», замечая, что в повседневной жизни «приближений к этому пределу очень много»¹⁴. В интерпретации Грифцова случай Алексея, брошенного женой, впавшего в отчаяние, а затем утратившего прежнюю ярость и примирившегося с судьбой, выглядел как одно из таких приближений.

Анаклет — собирательный образ, и Розанов — лишь один из его прототипов. Другим мог стать К. Леонтьев, которому, как и Розанову, Грифцов посвятил специальную работу («Судьба К. Леонтьева»), опубликованную в «Русской Мысли» в 1913 г., незадолго до написания «Бесполезных воспоминаний». Грифцова (как ранее Розанова) в личности Леонтьева более всего поразили «кризис», «перелом», заставивший светского человека, блестящего дипломата отречься от прежней жизни и так отчаянно добиваться пострига. Согласно Грифцову, судьбу К. Леонтьева определила «обреченность монашеству». Анаклет в главном повторял жизненный путь Леонтьева. Меньше года потребовалось для того, чтобы он, моряк, стал монахом и тем «оправдал» имя, данное ему при рождении (anachorete по-французски значит отшельник, монах). В конце повести патер — «не сильной воли учитель», а вызывающий жалость воспитатель в приюте для брошенных детей, редко прикасающийся к книгам и забывающий иностранные языки. В дряхлеющем старике, живущем даже «не в монастыре, среди диких гор и аскетических подвигов», а в дешевом пансионе, где его едва терпят, можно узнать Леонтьева в последние годы его жизни. К этому времени относятся споры о Анаклета и Алексея о том, способно ли христианство дать человеку радость. Данная полемика отсылает к переписке Розанова с К. Леонтьевым. Алексею «отживающая религия» поначалу кажется узкой тропинкой, лишенной радости. Он критикует христианство с позиций, близких Розанову.

Грифцов проецировал судьбу К. Леонтьева на жизненную историю не только Анаклета, но и Алексея. К. Леонтьев наряду с Розановым входит в число и его прототипов. В письме к Розанову от 21 февраля 1913 г. Грифцов представлял жизненный путь Леонтьева как смену следующих этапов: «Декадентская болезненность — великолепный эстетизм — неизбежное монашество»¹⁵. Молодость Алексея, прошедшая под знаком болезненной «надуманности чувств» и «романтического самоотравления», соответствовала первым двум этапам жизни его прототипа. Как его прототип, герой пришел в лоно христианства, пережив духовную катастрофу. О монашестве Алексея речи не идет, однако подчеркивается религиозная подоплека его поступков, в частности, ставшего роковым для него решения пойти на фронт. Война для Алексея — своего рода «монастырь», с ней он связывал «обязательства искупления». Автор оценивал выбор героя как следствие все той же «переполненности собою». Он считал, что, уходя на войну, Алексей оставался верным самому себе. Герой погиб на фронте, и повествователь, за которым стоял Грифцов, утверждал, что «нет особенной жестокости в том, что и Алексей среди многих был убит на войне»¹⁶. Причина столь сурового вердикта кроется в том, что герой, согласно авторской логике, лишен будущего: для разделяемой им идеи «субъективного переживания мирового процесса» «и теперь, и никогда не будет места»¹⁷. Так, выводя о Анаклета из-под непосредственной критики, автор косвенно судит его в лице вымышленного героя, за которым стоят все те же Розанов и К. Леонтьев.

В ряду прототипов Алексея находятся не только Розанов и К. Леонтьев, но и сам Грифцов. Не случайно то, с чем он связывал сущность Розанова, читатели «Трех мыслителей» находили в нем самом. В одном из писем к Грифцову Розанов передавал ему слова своего друга Б. Г. Столлнера, сказанные по прочтении «Трех мыс-

лителей»: «<...> в сущности, он пишет не о писателях, а только о себе, раскрывает себя»¹⁸. По поводу этих слов Розанов заметил: «Я думаю, это верно»¹⁹.

Образ Алексея несет на себе печать «соблазнов вертерианства», он воспринимается как попытка Грифцова «проститься» с самим собой периода «лирической полосы», «убить» в себе то, что сближало его с Леонтьевым или с Розановым и таким образом выйти из-под их духовной опеки.

Влияние Розанова испытал на себе и А. Толстой. В том или ином виде розановское «присутствие» ощущается в целом ряде его произведений. В пьесе «Спасательный круг эстетизму» о Розанове напоминает Василий Васильевич Темный²⁰. Имя и фамилия героя отсылают не только к книге «Темный лик», закрепившей за Розановым эпитет «темный», но и к брошюре «Война 1914 года и русское Возрождение» (1915), в которой Розанов, говоря о патриотическом подъеме, восхищался «темными» людьми — «прекрасными», «маленькими», далекими от учености русскими людьми, действующими по так называемому «естественному праву»²¹. В «Хождении по мукам» (как в Берлинской, так и в последующих редакциях романа) его имя и фамилию носят герои, которых сближают с ним лишь отдельно взятые черты. Так, батальонный командир Ивана Ильича подполковник Розанов «позаимствует» у своего известного однофамильца особый «интимный» тон в обращении с подчиненными. Тезка Розанова — Василий Васильевич — редактор либеральной газеты «Слово народа», прежде находившийся в оппозиции к правительству, в 1914 г. поддержит его решение о вступлении России в европейскую войну, так же, как это сделал автор брошюры «Война 1914 года и русское Возрождение». В незаконченном романе «Егор Абовов» (1915) Розанов упоминался под собственной фамилией, усеченной до начальной буквы: «Возобновилась полемика между Ч. из “Речи” и Р. из “Нового Времени”, причем Р., неожиданно для всех, открыто объявил себя врагом всего хорошего и честного, прибавив при этом такие подробности из своей частной жизни, что в клубе присяжных поверенных вынесли решительную резолюцию и сделали сбор в пользу евреев»²². Скандалы с участием Розанова получали широкую огласку. В их числе и упомянутая здесь история, связанная с оправдательным приговором, вынесенным судом присяжных по делу Бейлиса (1913); решение суда спровоцировало ряд антисемитских выступлений Розанова, прежде считавшегося юдофилом.

В «Егоре Абовове» Розанов появлялся не только под собственной фамилией, пусть и предельно редуцированной. Характерными розановскими чертами наделен писатель и журналист Камышанский. У него «чрезмерно» розовое лицо и «влажная» рука. Он отец пятерых детей, шокирует окружающих компрометирующими его признаниями, парадоксальными откровениями: «Вкусите горечь... Верно!.. Если вы любите девушку — оскверните ее, надругайтесь над ней и над собой... Чем гаже, тем сердце острее болит ... Есть ли выше красота, чем слезы по чистоте, над которой сам надругался...». «А вы думаете, я-то не подлец?»²³. В рассуждениях героя слышатся отзвуки розановской критики «гнилого эстетизма». Он, как и Розанов, отрицает «выдуманную» литературу, стремится писать так, чтобы «пахло густо». Камышанский пишет «новые приключения Шерлока Холмса, Ната Пинкертона, знаменитого русского сыщика Путилова», что также заставляет вспомнить о Розанове, который, по словам В. Шкловского, «ввел темы сыщического романа, подробно и с любовью говоря о Пинкертонах, и использовал их материал, чтобы и на нем провести темы “Людей лунного света” и тем подновить эту тему “Опавших листьев”»²⁴.

В романе А. Амфитеатрова «Девятидесятники» (1911) Розанов выведен в образе Карпа Николаевича Сагайдачного. Сагайдачный служил в «Московском Обухе», «бойкой» газете, принадлежащей состоятельному человеку Бабурову, «писал ежедневный фельетон <...> и был для газеты необходимостью: не он от Бабурова, а скорее богач Бабуров от него зависел»²⁵. Неслыханная популярность в газетном мире, особое положение, которое занимал Сагайдачный в «Московском Обухе», позволяют увидеть в нем Розанова, сотрудника «Нового Времени» А. С. Суворина. Главное качество, отличавшее Сагайдачного-фельетониста, — способность «с искреннею яростью нападать сегодня на тех, чьи интересы он вчера не менее искренно защищал»²⁶, — прямо указывало на Розанова как на возможного прототипа Сагайдачного:

«— Вы очень талантливы, Сагайдачный! — сказал ему “сам” Михайловский. — Жаль, что у Вас нет убеждений. — Напротив, я нахожу, что у меня их много: каждый день новое.

— Вы кондотьер слова! — упрекнули его в другой раз, — вы меняете убеждения, как белье.

— Кто занашивает белье, от того скверно пахнет, — огрызнулся Сагайдачный»²⁷.

В образе Сагайдачного реальное не отделимо от вымышленного. Но акцент сделан именно на узнаваемом, отсюда столь очевидные аналогии: «Московский Обух» — «Новое Время»; Бабуров — Суворин; Сагайдачный — Розанов. Характеризуя своего героя, автор подчеркивал его любовь к жизни, к наслаждениям и тягу к покаянию: «И в разговоре, и в газете он держал себя либо эпикурейцем, откровенно и весело грешащим в свое удовольствие, либо мытарем, покаянно бьющим себя в перси»²⁸. Эпикуреец и юродивый в одном лице также напоминал о Розанове.

Писатели тиражировали присущие Розанову приметы и тем превращали его образ в тип современного литератора. В этом отношении показателен Михаил Иосифович Слязкин, герой романа О. Дымова «Томление духа» (1912). Читатели восприняли данное произведение как «роман с ключом», пытаясь разгадать, с кого списан тот или иной герой. Критик А. Измайлов настаивал на том, что Слязкин «списан» со среднего петербургского журналиста, «которого уже взяла могила». Он «во всем такой, которого, кроме Дымова, знали и мы, и я, который также был <...> еврей и носился с гебраизмом, сионизмом, Толстым, мечтал об Иерусалиме, жаловался на бедных родственников и иногда так смешно и большей частью безобидно фальшивил, вечно попадая впросак перед наблюдательными людьми, как сплошь и жалко фальшивит в романе»²⁹. В журнале «Аполлон» решили, что «отыскивать отдельное сходство между своими друзьями и печальными дымовскими фантомами, иногда довольно предосудительными, — занятие не то чтобы очень дружеское»³⁰. Ан. Чеботаревская в журнале «Новая Жизнь» по поводу дымовских героев заметила: «Мелькают, мелькают на экране лица, лица, где-то, кажется, виденные, знакомые, так что приходится даже участвовать в споре — кого из общих знакомых имел в данном случае в виду автор»³¹. О наличии у героев О. Дымова прототипов пишут и современные исследователи³².

Пародия О. Дымова синтетична. На мой взгляд, в образе Слязкина гротескно заострены некоторые характерные розановские черты. В портрете героя бросаются в глаза «рыжеватые волосы», которые «вихрами торчали на темени»³³. В финале этот штрих будет повторен еще раз: «Рыжеватые поредевшие волосы вихрами торчали на темени»³⁴. Во внутреннем облике героя обращает на себя внимание также заставляющая вспомнить о Розанове «обеспокоенность» фундаментальными во-

просами, не перестающая «бравить его мозг и день, и ночь»³⁵. Автор замечает, что жизнь для Слязкина — «это широкая возможность ощущать себя падшим, вечно судиться с какой-то идеей, непрерывно беспокоить Бога»³⁶. Слязкин — приват-доцент, сотрудник одного толстого нечитаемого журнала, пишущий «по самым разнообразным вопросам одним и тем же выпреним, фальшивым и приторным языком»³⁷. Он волнуется, спорит, доказывает, загорается «какой-нибудь темой» и меняет ее «каждую неделю». Способность героя «лгать всеми словами», менять свои убеждения Дымов делает смысловым ядром образа Слязкина. Так, в гостях у одних своих знакомых Слязкин заявляет, что «русский народ настолько социологичен», что способен «обновить Европу», что Запад — «сплошное мешанство духа и дыхание Вельзевула»³⁸. В беседе с другими повторяет те же мысли «с точностью до наоборот»: «Нельзя утверждать, что Европа — сплошное мешанство духа, уговаривая себя тем, что Россия скажет какое-то новое слово. Я люблю Россию, но, извините меня, русский народ абсолютно не социологичен»³⁹. Он меняет только что высказанную точку зрения на противоположную в течение одного непродолжительного разговора, даже в пределах одной фразы. Он говорит о Яшевском как о «светлой голове», «выдающемся уме», называет счастьем пятнадцатилетнюю дружбу с ним и буквально в следующем предложении замечает, что «такого пустого, каменного сердца», как у его друга, он «еще никогда не встречал», клянется, что все его идеи «не стоят ни гроша»⁴⁰. За Яшевским мог стоять Мережковский; взаимоотношения литературных героев являлись проекцией дружбы/вражды, связывавшей Розанова с ним. Слязкин восемь лет хлопочет о разводе с женщиной, которую именует «светлым ангелом», и признается, что не был женат, что он и его жена не венчаны. Бракоразводное дело, которое, по словам автора, было связано с «лучшими минутами» Слязкина, пародирует историю развода Розанова с Ап. Сусловой, на всю жизнь оставившей незаживающую рану в его душе.

Слязкин «лжет всеми словами» и в своих исканиях «креста». По бумагам он считает себя православным, но признается, что «имел несчастье уйти от религии» своих предков. Он хранит «талес» своего покойного отца, надеется, что будет похоронен на еврейском кладбище, и священный саван обовьет его труп. Его давно задуманное путешествие в Палестину заканчивается в Швейцарии. В пути он встречает католического священника, в беседе с которым утверждает, что «в католичестве есть то, чего нет ни в одной религии — буквально»⁴¹.

Предпринимаемое Слязкиным «искание креста», в частности, его намерение вернуться к еврейским корням, пародирует (уже становившийся объектом сатиры современников) интерес Розанова к еврейской культуре. Можно вспомнить, например, пародию В. П. Буренина на стихотворение А. Блока «Царица смотрела заставки», в которой наряду с П. Перцовым, Д. Мережковским, Н. Минским выведен и Розанов, «упорно» объяснявший «еврейские поверья»⁴².

Окружающие видят в богоискательстве Слязкина выражение присущего ему двоемыслия. «Вся штука в том, что он во всем искренен, — замечает один из его собеседников. — И так, и сяк, и еще этак. <...> Такие “слязкие” души и грешат, и молятся на все стороны, на всякий случай: авось, что-нибудь да очистится?»⁴³.

Однако Слязкин — не только пародия на Розанова, но и попытка объяснить скрытую причину розановских метаний, в том числе и религиозных. Дымов видит источник смятения героя в его экзистенциальном одиночестве и острой потребности изжить «покинутость». По словам автора, Слязкин думает, что пишет, «чтобы сравнительно легко добывать деньги». В действительности же, подчеркивает автор,

его занятия литературой — только способ «быть около людей», «подползать к жизни, которая в секрете совершается помимо него...»⁴⁴. «Он был смешон, рассеян и часто нелеп в своей внешней жизни; над ним многие смеялись и лишь некоторые догадывались о его трагедии, чувствуя его ум, горящий полусознанным, бессильным любопытством»⁴⁵.

Чаще Розанов оказывался объектом более резкой сатиры, о чем свидетельствовали многочисленные пародии на него. Так, А. Амфитеатров в фельетоне «Слово о лете 1911, от сотворения мира 7419», имевшем подзаголовок «Новый опыт к общедоступному чтению “Слова о Полку Игореве”», писал: «О, Розанове, соловию “Нового Времени”! Абы ты сия времена ущекотал, скача, славию, по мыслену древу порнографии, летая умом под облака богословия, свивая славы оба полы “Русского Слова” и “Нового Времени” рища в тропу Розанову, рища в тропу Варварину, чрез Суворина к Сытину, — пети было ти песнь, Порфирия Головлева внуку!»⁴⁶. Сатирический характер имело стихотворение С. Н. Трубецкого «Молитва патриота» (посвящается г. Розанову)⁴⁷. В ряду адресованных Розанову сатирических посвящений находятся эпиграмма сотрудника «Нового Времени» Мих. Кояловича:

*«Розанов Василий
Без больших усилий
Пишет про попов
Миллион столбцов!»⁴⁸,*

а также экспромт А. И. Куприна:

*«Вот монумент, в котором с дивной силой
Запечатлен святоша и холуй.
В одной руке наемное кадило,
В другой же — хуй»⁴⁹.*

Нередко ирония выдавала стойкую неприязнь к Розанову, какую испытывал, например, Г. И. Чулков. Чулков сделал Розанова прототипом одного из героев романа «Метель» (1917). Розанова можно узнать в Филиппе Ефимовиче Сусликове, человеке «с ужимками обезьяны». В его портрете утрированы характерные приметы внешнего облика Розанова («рыжие вихры», «красная растительность», «кустиками» торчавшая на подбородке и над верхней губой). Сусликов, как и Розанов, — историк по образованию, в прошлом был учителем: «... когда-то, лет пятнадцать назад, он преподавал историю в двух институтах и в коммерческом училище»⁵⁰. Как и Розанов, герой — глава многодетной семьи. Намек на «моральную безответственность» Розанова, часто менявшего свои политические симпатии, можно прочесть в следующем признании героя: «Всегда я был в стороне от доморощенных радикалов, но платонически к ним очень даже стремился»⁵¹.

Заметно шаржирован в герое Чулкова интерес Розанова к проблемам пола. У Сусликова этот интерес выражался в чрезмерной сексуальной активности. «А я ведь на то и мужчина, чтобы полигамию утверждать», — заявлял герой и откровенно сознавался в том, что у него «совсем стыда нет»⁵². Объектом пародирования Чулкова стало внимание Розанова к сексуальным аномалиям. Питая повышенную склонность к рассуждениям на темы пола, Сусликов прельщался разного рода отклонениями от нормы: «Всякая противоестественность положения вызывала в нем особого

рода вдохновение, и он тогда обнаруживал, так сказать, бездонное глубокомыслие»⁵³. Сусликовская «философия» любви сводилась, во-первых, к неприятию христианства, с приходом которого, по мнению героя, «человек неожиданно стал сомневаться в своем естественном праве на жизнь», во-вторых, к культу «спаленки»: в ней он находил «вечность и бесконечность, и самое бессмертие»⁵⁴. В устах нравственно нечистоплотного героя розановское обожествление пола превращалось в апофеоз похоти, а критика христианства исчерпывалась сетованиями по поводу того, что «испортили нашу психику монахи», иначе, согласно мнению героя, его супруга не впадала бы в истерику всякий раз, когда он «нескромно» обходился с пухленькой горничной.

В образе Сусликова Чулков, стремясь дискредитировать Розанова, воплотил «общераспространенные понятия» о нем; увидел его глазами «улицы». Образ Сусликова прочитывается как ответ Чулкова на резкую статью Розанова «Двое Беспятовых» (1914), которой критик откликнулся на роман «Сатана», предшествующий «Метели» (1917). Образ Сусликова следует воспринимать в контексте сатирических посвящений Розанову, таких, к примеру, как приводившийся ранее экспромт А. Куприна.

Итак, у каждого из рассмотренных авторов — Б. Грифцова, А. Амфитеатрова, А. Толстого, Г. Чулкова, О. Дымова — был свой Розанов, своя «легенда» о нем. Создавая его художественный образ, писатели вольно или невольно соперничали с самим Розановым, превзойти которого, как кажется, не удалось никому из них. Созданные ими «легенды» о Розанове тяготели или к «иконе», или к карикатуре. Их сопоставление только подтверждает правоту одной из розановских «заметок»: «...“Розанова” ругали больше, чем “Розанова” хвалили: и ругали более уничижительно, мне кажется даже более пронизательно (в *некоторых* точках), нежели хвалили»⁵⁵.

¹ См.: Данилевский А. А. *Mutato nomine de te fabula narratur* // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 735. А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века. Блоковский сборник 7. Тарту, 1986. С. 137, 149; Данилевский А. А. Герой А. М. Ремизова и его прототипы // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1987. Вып. 748. С. 150–165; Данилевский А. А. Из комментариев к «Кукхе» А. М. Ремизова // Проблемы русской литературы и культуры. Helsinki, 1992. С. 93–102. (Slavica Helsingiensia, 11). Козьменко М. Удоноши и фаллофоры Алексея Ремизова // Эрос. Россия. Серебряный век. М., 1992. С. 175–187, 240–247; Коптелова Н. Г. Розанов в восприятии А. Ремизова // Энтелехия. М.; Кострома, 2001. № 1. С. 54–60.

² См.: Данилевский А. А. В. В. Розанов как литературный тип // Классицизм и модернизм. Сборник статей. Тарту, 1994. С. 112–128; Лавров А. В. Андрей Белый в 1900-е годы. Жизнь и литературная деятельность. М., 1995. С. 70; Баран Х. Триродов среди символистов // Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века. М., 1993. С. 222; Михайлова М. В. Комментарии // Чулков Г. И. Валтасарово царство. М., 1998. С. 562; В. В. Розанов о дальних и ближних. (Пометы к письмам корреспондентов). Вступительная статья, публикация и комментарии А. В. Ломоносова // Литературоведческий журнал. 2000. № 13–14. Ч. 1. С. 139; Толстая Е. Литературный Петербург Алексея Толстого // Толстая Е. Мир после конца: Работы о русской литературе XX века. М., 2002. С. 457.

³ Томашевский Б. Литература и биография // Книга и революция. 1923. № 4. С. 8–9.

⁴ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 12.

⁵ РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 843. Л. 1.

⁶ Грифцов Б. Три мыслителя. В. Розанов. Д. Мережковский. Л. Шестов. М., 1911. С. 14.

⁷ Грифцов Б. Бесплезные воспоминания. Повесть. Берлин, 1923. С. 169.

⁸ Грифцов Б. Три мыслителя... С. 8.

- ⁹ Грифцов Б. Бесплезные воспоминания. С. 162.
- ¹⁰ Розанов В. В. Письма к Б. А. Грифцову // Наше наследие. 1989. № 6. С. 60.
- ¹¹ Грифцов Б. Бесплезные воспоминания. С. 127.
- ¹² Андреева И. Неуловимое создание. Встречи. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 105.
- ¹³ Вesy. 1909. № 12. С. 177.
- ¹⁴ Там же. С. 176.
- ¹⁵ Грифцов Б. А. Письма к Розанову В. В. // РО РГБ. Ф. 249. М. 4199. Ед. хр. 2. Л. 15 об.
- ¹⁶ Грифцов Б. Бесплезные воспоминания. С. 169.
- ¹⁷ Там же. С. 168.
- ¹⁸ Розанов В. В. Письма к Б. А. Грифцову. С. 59.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Отмечено Е. Толстой // Толстая Е. Мир после конца: Работы о русской литературе XX века. М., 2002. С. 457.
- ²¹ Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 259.
- ²² Толстой А. Н. Егор Абозов // Толстой А. Н. Собр. соч.: В 10 т. М., 1982. Т. 2. С. 538.
- ²³ Там же. С. 551–552.
- ²⁴ Шкловский В. Розанов // Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). М., 1990. С. 135.
- ²⁵ Амфитеатров А. Девятидесятники. Роман. СПб., 1911. С. 232.
- ²⁶ Там же. С. 233.
- ²⁷ Там же. С. 233–234.
- ²⁸ Там же. С. 234.
- ²⁹ Измайлов А. Обанкротившиеся души. (Новый роман О. Дымова «Томление духа») // Русское Слово. 1912. 25 апреля. С. 3.
- ³⁰ Аполлон. 1912. № 5. С. 52.
- ³¹ Чеботаревская Ан. / Рец. // Новая Жизнь. 1912. № 5. С. 271.
- ³² См.: Толстая Е. Мир после конца... С. 37; Хазан В. Печальный весельчак Осип Дымов (штрихи к портрету) // Параллели. Русско-еврейский историко-литературный биографический альманах. М., 2005. № 6/7. С. 201.
- ³³ Дымов О. Томление духа // Шиповник: Литературно-художественные альманахи изд-ва «Шиповник». Кн. 17. СПб., 1912. С. 17.
- ³⁴ Там же. С. 207.
- ³⁵ Там же. С. 195.
- ³⁶ Там же. С. 168.
- ³⁷ Там же. С. 83.
- ³⁸ Там же. С. 86.
- ³⁹ Там же. С. 87.
- ⁴⁰ Там же. С. 86.
- ⁴¹ Там же. С. 202.
- ⁴² А. Блок в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 518. (Серия литературных мемуаров).
- ⁴³ Дымов О. Томление духа. С. 168–169.
- ⁴⁴ Там же. С. 83.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Амфитеатров А. Слово о лете 1911, от сотворения мира 7419. Новый опыт к общедоступному чтению «Слова о полку Игореве» // Утро России. 1912. 15 янв. С. 2–3.
- ⁴⁷ См.: Гаретто Э., Котрелёв Н. В. К атрибуции В. С. Соловьёву стихотворения М 200: приписываемое «Эпиграмма на В. В. Розанова» // De Visu. 1994. № (14). С. 63.
- ⁴⁸ РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 846. Л. 1.
- ⁴⁹ РГАЛИ. Ф. 224. Оп. 1. Ед. хр. 22. Л. 19.
- ⁵⁰ Чулков Г. И. Валтасарово царство. М., 1998. С. 103.
- ⁵¹ Там же. С. 151.
- ⁵² Там же. С. 104.
- ⁵³ Там же. С. 151.
- ⁵⁴ Там же. С. 93.
- ⁵⁵ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 69.

Н. В. Корниенко (Москва)

Розановские темы в исканиях А. Платонова

О Розанове как значимой фигуре в идеологических контекстах становления Платонова писалось уже не раз, чаще всего в связи с философской проблематикой пола (Е. Толстая-Сегал, М. Геллер, С. Семенова, Э. Найман, Е. Яблоков, Д. Московская и др.). Мы также обращались к Розанову при составлении комментария к статьям Платонова первой половины двадцатых годов.

Данная работа представляет собой опыт систематизации материалов к теме «Розанов и Платонов».

Начнем с вопроса источников темы. Их немного.

1. Усеченная цитата из «Опавших листьев» в программной статье Платонова «Культура пролетариата» (1920):

«И еще слова В. Розанова:

Я не хочу истины,

Я хочу покоя.

Тут все ясно. Ясна душа науки буржуазии, искавшая прежде всего блага и покоя, в чем бы они ни были, хоть и во лжи»¹. В источнике несколько иной контекст: «Я не хочу истины, я хочу покоя. (после доктора)»².

2. Розановско-Платоновская тема в записных книжках Шкловского 1925 г.:

«Грязь, в которой вязнут ноги. Вozы с колесами. Город Бобров с пустыми площадями, театр через день. Живут ничем. /.../ Платонов. Розанов. Стесняется» (Курсив здесь и далее наш. — Н. К.);

«Познакомился с очень интересным коммунистом.

Заведует оводнением края, очень много работает, сам из рабочих и любит Розанова. Большая умница»³.

2. Упоминание имени Розанова в книге В. Шкловского «Третья фабрика» (1926):

«Еще здесь прочищают реки, выпрямляют их, спускают болота и сыпят на землю известь, чтобы поля не были кислыми.

Так прочистили Тихую Сосну.

Товарищ Платонов очень занят. Пустыня наступает. Вода уходит под землю и там течет в больших подземных реках. <...>

Мы сидели на террасе и ели с мелиораторами очень невкусный ужин.

Говорил Платонов о литературе, о Розанове, о том, что нельзя описывать закат и нельзя писать рассказов»⁴.

3. Воспоминание В. Шкловского 1984 г. о встрече с Платоновым 1925 г.: «Мы говорили о Розанове»⁵.

Между первыми двумя источниками 5 лет и немало вопросов: как осваивался Платоновым Розанов? Можно ли что точно назвать книги Розанова, которые Плато-

нов — читал? Листал? Или он знакомился с идеями Розанова опосредованно? Розанов в диалоге Платонова и Шкловского — о чем Шкловский не хотел вспоминать?..

Первым источником отмечается время знакомства Платонова с наследием Розанова. Это лето 1920 года, пик карьеры пролетарского рабочего-философа и поэта Платонова, время увлеченной постройкой грандиозной пролетарской философии, завроженность идеями русского пролетарского космизма и коллективизма, первая ошеломляющая любовь (встреча с будущей женой Марией Кашинцевой). Знакомство с идеями Розанова стало одним из событий духовной жизни Платонова лета 1920 г. Анализ розановских аллюзий и скрытых цитат позволяет назвать следующие работы Розанова, с которыми Платонов познакомился в эти месяцы: «Опавшие листья», «Уединенное», «В мире неясного и нерешенного», «Апокалипсис нашего времени». Скрытым цитированием Розанова отмечена опубликованная 18 июля 1920 г. в газете «Красная деревня» статья «Душа мира». В статье предпринята попытка с позиций материализма, без упоминания имени Божьего передать новозаветный смысл матери рождающей, определяемый христианским учением о боговоплощении. Близкий опыт представлен в стихотворении «Сын Земли», где описание рождения птенца-ребенка овечно религиозным светом: «В сыне мать открыла снова небу крылья, / И смеется звездам из-за глыб и гор, <...> Это мать убитая в Нем летит и ищет, / Никогда не кончит своего пути...»⁶. В русской философии и литературе начала века именно Розанову принадлежат уникальные по своей проникновенности философско-поэтические гимны матери. Он неустанно предлагает русской литературе с ее поиском «героя» увидеть подлинную героиню прежде всего в матери, услышать молитвенные звуки в любви мужчины и женщины, в мистической глубине брака и акте рождения ребенка. Особо пристальное внимание Розанов уделял разработке христианской метафизики младенческо-материнского сцепления. Развивая практически во всех работах 1910-х гг. идеи «религии семьи», Розанов подчеркивал, что христианство — это не только «религия Голгофы», но и «религия Вифлеема» и что недостаточным вниманием к «Вифлеемской стороне нашего бытия»⁷ объясняются многие беды русской жизни и современной культуры.

РОЗАНОВ

«...около колыбельки — начало иного мира»⁸;

«Брак есть поклонение “невидимому свету”. <...> он то и побеждает смерть, не иносказательно, но фактом: где мое и женино в этом младенце? Мы — живы в нем, а через его рождения — живы в бесконечность. “Смерть — где твое жало?” Мать умирает за младенца; она — в нем; и краткий обрыв частного в себе бытия естественно жертвует за бесконечное (в будущем) свое же “я”. Не только в колорите, в тембре рождение противоположно смерти: оно в самом деле вечно вырывает у нее жертву,

ПЛАТОНОВ («ДУША МИРА»)

«Женщина и мужчина — два лица одного существа — человека; ребенок же является их общею вечной надеждой.

...дитя — владыка человечества, ибо в жизни всегда господствует грядущее, ожидаемое, еще не рожденная чистая мысль...

Женщина осуществляет ребенка своей кровью и плотью, она питает человечество. Она сводит небо на землю, совершенствуя человека... Смысл ее существования — в сыне, в своей радостной надежде, творимой сыном. То есть смысл ее жизни такой же, как и у всего человечества, — в будущем, в при-

оставляя в руках ее, “под косою”, скорее скорлупу бытия, нежели само бытие, ускользающее через рождение — в жизнь»⁹;

«Если “брак” есть или может быть “религиозен”, — то, конечно, потому и при том лишь условии, что “религия” имеет что-либо “половое”. Пол теитизируется: это дает эфирнейший цветок бытия — семью <...> мы становимся целомудренно-возвышенны в браке, но (повидимому) низводя к чему-то несколько земному и даже чуть грязному — религию. Возможно ли это? Можно ли подняться к Богу средствами понижения Его? Не “возможно” только — но факт: земная Матерь, в самом деле, в подробностях своего материнства — как посредство между “Небесным Отцом” и небесным же, но и вместе «Человеческим Сыном», Тайна Боговоплощения: “Слово — Плоть бысть и вселися в ны”»¹⁰;

«Рождаемость не есть ли тоже вывариваемость себя миру...»;

«Подняв новорожденного на руки, молодая мать может сказать: “Вот мой пророческий глагол”»¹¹.

ближении родного и желаемого. И потому в женщине живет высшая форма человеческого сознания <...> Женщина перегоняет через свою кровь безобразия и ужас земли. <...> она в вечном труде творчества тайной идущей жизни, в вечном рождении, в вечной страсти материнства — и в этом ее высшее сознание, сознание всеобщности своей жизни, сознание необходимости делать то, что уже делает, сознание ценности себя и окружающего — любовь. <...>

Она есть живое, действенное воплощение сознания миром своего греха и преступности.

Она есть покаяние и жертва, его страдание и искупление. <...> Она улыбается, истекая кровью, кричит от боли, когда рождает человека, а после любит без конца то, что ее мучило. Ее ребенок — высокий взлет ее мощной, творческой сияющей души, проломленный путь в бесконечность, живая, теплая надежда, которую женщина держит в своих материнских радостных руках. <...>

Страсть тела,двигающая человека ближе к женщине, не то, что думают. Это не только наслаждение, но и молитва, тайный истинный труд жизни во имя надежды и возрождения, во имя пришествия света... (47–48).

Весьма симптоматичен у Платонова и розановский вектор критики знаменитой книги австрийского философа Отто Вейнингера «Пол и характер» (1903; русский перевод и издание — 1907 г.). Вейнингер предложил взгляд на женщину как на существо исключительно плотское, сексуальное, «лишенное души»¹². Анализируя роль женщины в мировой культуре, Вейнингер доказывал, что женщина лишена краеугольного начала культуры — творчества, а потому и не наделена признаками культуры — идеалом, памятью, чувством вины, возможностью самосовершенствования и развития: «Женщины не имеют никакого существования и никакой сущности, они не суть, они суть ничто»; «...сводничество есть настоящая женская черта и притом исключительно женская»¹³. Книга «Пол и характер» была чрезвычайно популярна в России 1910-х гг.; на предложенную Вейнингером концепцию культуры откликнулась не только литература, но и философия. Уничжительную критику «Пола и характера» В. Розанов дал в книге «Опавшие листья»¹⁴. Платонов объясняет самоубийство Вейнингера (через несколько месяцев после завершения

работы над книгой) как прямой результат его мировоззрения — надругательства над “душой мира” — женщиной-матерью: «...вынув душу из мира, Вейнинггер зашатался и исчез в вихре безумия...» (49).

Не будет преувеличением сказать, что в оформлении темы матери как краеугольной в поэтике сквозного платоновского сюжета жизни-путешествия-возвращения и строении базового хронотопа платоновского текста (Захар Павлович «почувствовал время, как путешествие Прошки от матери в чужие города», «Чевенгур») Розанов сыграл не последнюю роль. «Отм[<]енено> слово мама»¹⁵, — отметит Платонов в записных книжках периода работы над «Котлованом».

Не менее важным в этот период встречи с наследием Розанова стал для Платонова комплекс розановских идей о поле, книгах, обманутых читателях и обманывавшей литературе. Статья Платонова «Культура пролетариата», в которой и цитируются «Опавшие листья», не побоимся сказать, написана по-розановски, она противоречива и «двулика»: текст соткан из взаимоисключающих тезисов и положений, а среди источников, явно или скрыто цитируемых, также трудно выделить определенную, а тем более — единую тенденцию. Платонов прикован к «Апокалипсису...», где Розанов осудил игровое отношение к литературе («Мы, в сущности, играли в литературе»), сказал о необходимости «новой религии», о причинах кризиса культуры, сознания и самого понятия жизни, а в финале обратился с «советом юношеству» — не верить последней прочитанной книжке, а строить жизнь-дом¹⁶.

Выстраивая свою позитивную программу через радикальное решение пролетариатом последнего и главного вопроса — «истины», Платонов черпает доказательства в самых разных явлениях русской и европейской мысли, не признавая, по существу, никаких последних авторитетов. Статья в некотором смысле представляет читательскую лабораторию Платонова революционной эпохи, что подчеркнуто и в сквозном мотиве недоверия к «прочитанной» книге или статье. Эта же розановская оппозиция книги и жизни встречается и в других текстах 1920 г., она прослеживается даже в автобиографии 1920 г., написанной при вступлении в партию, и является едва ли не главной в структурировании системы героев в повести «Строители страны», любовно-философские события которой разворачиваются все тем же летом-осенью 1920 г.

Именно с позиций «коллективно-трудовой точки зрения» Платонов 1920 года предлагает решить фундаментальный вопрос наследия прошлого и современной культуры и жизни — вопрос «истины». Критика буржуазной культуры выполнена им в духе и стилистике критики индивидуалистических начал культуры, характерной для самых разных течений этих лет. Предложенная Платоновым формула буржуазной культуры «Пол — душа буржуазии» (97) — являет скрытую цитату из Розанова. Ср.: «Центр души лежит в поле...»; пол «и есть наша душа»¹⁷. Розанов понимал пол как духовное начало в человеке, как сферу его сокровенной тайны, где человек связан со всей природой, историей и Богом: «...связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом»¹⁸. Розановская метафизика пола как одной из универсальных категорий жизни, истории и культуры явно или скрыто присутствует и в дальнейших оппозициях пролетарской культуры, выстраиваемых Платоновым: розановскому «поклонению полу» — противопоставляется мысль и сознание; «религии семьи» как «высшей красоте религии» — коллектив; «загадке рождающегося бытия», «небесной надежде» жизни пола — радикальное решение вопроса смерти; «тайноведению жизни пола» — поход на тайны; «связи чувственности и гения» в истории литературы и культуры — крайний нигилизм и т. д.

Одновременно Платонову близок розановский скепсис в отношении к «книжному» мышлению интеллигенции, к «литературности» самой литературы, что проявилось в антикнижной и нигилистической по отношению к литературе риторике не только в этой статье Платонова. Розановская тема «несчастливого, глупого русского читателя» («Апокалипсис нашего времени») — именно в прозе Платонова находит свое непростое развитие. Можно говорить и о розановском следе в развитии темы ошибки «автора» (послесловие в «Котловане»), а также в отрицательных оценках Платоновым самых разных явлений советской литературы, которая, по его мнению, страшно далека от жизни, вторична, провинциальна, занимается украшательством истории и эксплуатирует «доброту и долготерпение читателя-народа»¹⁹.

К раннему, во многом ученическому периоду своего творчества, Платонов будет возвращаться постоянно — на всех этапах творчества. «Мое молодое, серьезное (смешное по форме) — останется главным по содержанию навсегда, надолго»²⁰, — запишет он в тридцатые годы. В «Сокровенном человеке» (1927), «Чевенгуре» (1927–1928), «Техническом романе» (1930), «Котловане» (1930), «Родине электричества» (1940), «Афродите» (1944) центральные события в жизни героев датируются 1920 и 1921 г. Именно в эти годы Розанов становится одним из постоянных спутников Платонова, и потому пласт розановских реминисценций и аллюзий в платоновском тексте не уменьшается, а скорее увеличивается. Они, правда, не столь очевидны, как в ранних статьях.

То, что базовые идеи Розанова остаются в круге интересов Платонова, подтверждает и второй источник нашей темы — образ Платонова 1925 г. на страницах «Третьей фабрики» Шкловского. Известный столичный критик и прозаик Шкловский встречался с Платоновым в 1925 г., когда в качестве корреспондента столичных газет прилетел в Воронеж. К проведенной А. Галушкиным реконструкции встречи Платонова и Шкловского 1925 г. добавим следующее. Платонов к этому времени неплохо ориентировался не только в написанном Розановым и о Розанове, но и в работах Шкловского и, безусловно, знал его статью 1921 г. «Розанов». Это во-первых. Во-вторых, к 1925–1926 гг. вполне определилось официальное отношение к фигуре Розанова. Оно было однозначно отрицательным — шла борьба за новый быт, включающая семейную и «половую реформу»; традиционно религиозные основания семьи подлежали полному искоренению. Рождение, любовь, брак, смерть теперь подчиняются классовому регулированию, то есть должны опираться на принцип революционной сообразности: «Класс может рассматривать половое, как биологическое орудие для продолжения себя, своей борьбы в истории. С этой стороны половое для него интересно, как “орудие производства” здорового, сильного классового потомства»²¹ и т. п. В дискуссиях о «половых реформах» (в 1926 г. принимается уже третий советский закон о браке) голос «интимного» Розанова, с его глубоко религиозным отношением к браку, певца «домашности» и жизни-дома — «...жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен, и кругл» («Апокалипсис нашего времени») — звучал жестко полемично и даже обличающе. Семейно-брачные философы Розанова читались как явный вызов всей партийно-государственной программе новой этики и эстетики семьи. О чем и сказал Л. Троцкий в знаменитой книге 1923 г.: «Был он [Розанов] поэтом интерьерчика, квартиры со всеми удобствами <...>. Сам он неизменно учительствовал: главное в жизни — мягонькое, тепленькое, жирненькое, сладенькое»²². Розанов выдавливался из современного культурного контекста прежде всего за те основные темы, которые, по Шкловскому 1920 г., он собственно и открыл в русской литературе: «Розанов ввел новые темы. <...> Душа художника искала новых тем. Ро-

занов нашел тему. Целый разряд тем, тем обыденщины и семьи»; «это пророчество домашнее»²³. В 1926 г. Шкловский-критик исповедует несколько иные, чем в пору написания статьи «Розанов», идеи, а в отношении к «темам обыденщины и семьи» в некоторой степени разделяет «жизнестроительные» идеи Лефа, а вовсе не Розанова.

Платоновский сюжет в «Третьей фабрике» читается как ремарка к ряду положений розановской статьи, а образ провинциального Платонова выглядит почти пародией на столичного Розанова: эдакий иронический его двойник, напоминающий при этом о главной идее названной статьи Шкловского: «Книга Розанова была героической попыткой уйти из литературы, “сказаться без слов, без формы”...» (125) Платонов периода встречи со Шкловским — также совершил «выпад из литературы» (131), «ушел» из литературы, о чем свидетельствуют тщательно выписанные Шкловским ярчайшие нелитературные факты его биографии. Сам Платонов об этом «уходе» вполне серьезно писал в автобиографии 1924 г. Правда, об образе губернского мелиоратора Платонова можно сказать и прямо противоположное, ибо он, как и Розанов у Шкловского, «человек остролитературный» (134), а во взглядах на текст исповедует основные идеи розановской поэтики «выпада из литературы». Замечательно и другое: конкретные приемы данной поэтики, отмеченные Шкловским в прозе Розанова, — «“Да” и “нет” существуют одновременно на одном листе, — факт биографический возведен в степень факта стилистического» (127); «оксюморон в сюжете» (129), «сперва загадка, потом разгадка» (131), «резкость переходов», «немотивированность связи частей» (133), «канонизация газеты» (134) — упоминаются во всех работах о языке прозы Платонова.

Мы не знаем, как отнесся Платонов к собственному портрету в книге Шкловского. Точно — не однозначно. Летом 1926 г. Платонов переехал в Москву, буквально через месяц потерял работу, оказался в крайне бедственном положении. Он ответил Шкловскому осенью 1926 г.: — в статье «Фабрика литературы» и рассказе «Антисексус». Теперь уже пародии писал Платонов, в том числе, и на Шкловского 1926 года²⁴. Ни «Фабрика...», ни «Антисексус» не были опубликованы при жизни Платонова, знал ли о них Шкловский, с которым Платонов общается в 1927 г., неизвестно. Но отголоском диалога о Розанове, что состоялся между Платоновым и Шкловским в 1925–1926 гг., служит очевидная розановская аллюзия в рецензии Платонова 1940 г. на книгу Шкловского о Маяковском. Платоновское резюме метода Шкловского «играя в метафору, автор выигрывает одну метафору...» отсылает к одному из главных обвинений, которые Розанов предъявил литературе: «Мы, в сущности, играли в литературе»²⁵. В этой же статье Платонов напоминает Шкловскому 1940 г. о некоторых базовых филологических идеях его статьи «Розанов», от которых тот как критик давно отступил.

Есть еще одно направление в исканиях Платонова, где явно проявляются переключки с Розановым: это отношение к Пушкину. Это отдельная большая тема. Здесь мы лишь отметим, что «пушкиноцентризм» розановской и платоновской поэтики формировался в ответе на главный вопрос философии, вынесенный Пушкиным в эпитафию к стихотворению «Герой» (1830): «Что есть истина?». Все в той же статье «Культура пролетариата» полемике с Розановым предшествует полемический выпад Платонова в сторону пушкинского «Героя»:

«Мы же будем искать истину, а в истине благо. Почему так — это будет видно из дальнейшего.

*Тьмы жалких истин нам дороже
Нас возвышающий обман*

Вот гениальное сгущение сущности буржуазного идеалистического метода. Они не понимают, что истину нельзя мерить. Истина сама простейшая и основная величина для всех измерений» (95).

Пушкинская цитата, как и в случае с Розановым, не точная. В источнике: «Тьмы низких истин мне дороже...» Есть правда пушкинского Друга-историка, оперирующего «фактами» («тьмы низких истин...»), и правда пушкинского Поэта, загнипнотизированного «чудною звездой» героя («нас возвышающий обман»). Этот философский спор подчинен у Пушкина поиску ответа на главный вопрос: вопрос же эпиграфа стихотворения по сути дела заключает в себе ответ, ибо это вопрос Пилата, адресованный Христу (Иоанн. 18, 38). Главный у Платонова в полемике сначала с Пушкиным, а затем и с Розановым вопрос истины через саму форму полемики возвращается к главному вопросу жизни, который выше всякой «литературы». Здесь начинается розановский «неспециальный» Пушкин и платоновский «народный» Пушкин, единственный в русской литературе владеющий «расширенным понятием жизни» (статья «Пушкин и Горький», 1937)²⁶.

-
- ¹ Платонов А. П. Соч. Т. 1. Кн. 2. М., 2004. С. 95. Далее цитируются по данному изданию с указанием страницы в тексте.
- ² Цит. по: Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 485.
- ³ Галушкин А. Ю. К истории личных и творческих взаимоотношений А. П. Платонова и В. В. Шкловского // Андрей Платонов: Воспоминания современников. Материалы к биографии. М., 1994. С. 174.
- ⁴ Цит. по: Шкловский В. В. «Еще ничего не кончилось...». М., 2002. С. 389–390.
- ⁵ Галушкин А. Ю. Указ. изд. С. 177.
- ⁶ Платонов А. П. Соч. Т. 1. Кн. 2. С. 389.
- ⁷ Розанов В. В. Собр. соч. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 70.
- ⁸ Там же. С. 71.
- ⁹ Там же. С. 75–76.
- ¹⁰ Там же. С. 79.
- ¹¹ Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 458.
- ¹² Вейнингер О. Пол и характер. СПб., 1907. С. 130.
- ¹³ Там же. С. 184, 165.
- ¹⁴ См.: Розанов В. В. Опавшие листья // Указ. изд. С. 400.
- ¹⁵ Платонов А. П. Записные книжки. Материалы к биографии. М., 2000. С. 43.
- ¹⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 415, 421, 469.
- ¹⁷ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. С. 27.
- ¹⁸ Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 70.
- ¹⁹ Рецензия на «Сборник начинающих писателей Красноярского края» // Литературное обозрение. 1938. № 23. С. 17–18.
- ²⁰ Платонов А. П. Записные книжки. С. 108.
- ²¹ Залкинд А. Революция и молодежь. М., 1924. С. 75.
- ²² Троцкий Л. Д. Литература и революция. С. 47.
- ²³ Шкловский В. В. Гамбургский счет. М., 1990. 126, 127. Далее цитируются по данному изданию с указанием страницы в тексте.
- ²⁴ См. комментарии Д. Московской к рассказу «Антисексус» (Платонов А. П. Сочинения. Т. 1. Кн. 1. С. 554–559).
- ²⁵ Розанов В. В. Мимолетное. С. 415.
- ²⁶ Подробно см.: Корниенко Н. В. Чем дорог Пушкин массовому читателю. Восстановление иерархий // Человек. 1999. № 3. С. 87–101.

Т. Н. Красавченко (Москва)

Молодая эмиграция первой волны о Розанове (Г. Газданов и В. Набоков)

В 1929 г. Гайто Газданов написал эссе «Миф о Розанове»¹. Прошедший Гражданскую войну, страдающий, как и все молодые писатели-младоземигранты, танатологическим комплексом, чувствующий присутствие в жизни смерти, как ощущает наркотики собака, натренированная на их поиск, Газданов видит в Розанове человека, который всю жизнь умирал. «...в жизни Розанова главный процесс был умирание — а остальное, это как бы аккомпанемент к нему. Все это кажется так странно: и вместе с тем именно это заставило обратить внимание на Розанова», столь непохожего на остальных, точно он «явился с другой планеты... Постигает ли нас ... разочарование, когда мы стараемся понять Розанова? Нет. Но что же нас ожидает?»

« — Смерти я боюсь, — цитирует Газданов Розанова, — смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь.

— Смерти я совершенно не могу перенести»².

На свой лад перефразируя фрагмент из диалога Платона «Федон» (64 ab) о том, что «философия есть подготовка к смерти», Газданов замечает: «Никогда это не было ни по отношению к кому так верно, как по отношению к Розанову»³. Обвинять Розанова за то, что он менял убеждения, на взгляд Газданова, так же нелепо, как обвинять агонизирующего за то, что он нетактично себя ведет. Умиравший человек может этим пренебречь.

Многое в Розанове — его «Опавших листьях» и «Уединенном» — вызывает у Газданова «чувство непобедимого отвращения». Розанов для него лжец: «о морали он очень хорошо знал все, что нужно, и Герцена и Толстого именно на основании морали и ругал. И когда писал статьи либеральные в либеральной газете, а консервативные — в охранительной, то тоже знал, что это гадко, и когда называл Желябова дураком, тоже знал, почему это подло — хотя потом и простосердечно удивлялся, почему на него за Желябова обиделся “даже подобострастный Струве”. Знал Розанов и то, что называя Гоголя «идиотом» — он говорит глупость и гадость — и то же говорит, когда прославляет Ходынку»⁴. «Я читаю, — пишет Газданов, — “Опавшие листья”. Я читаю о том, что литературу Розанов чувствует как штаны, что Гоголь идиот, что Толстой прожил глубоко пошлую жизнь, что Желябов дурак, что Герцен самодовольный гуляка, а он, Розанов — *civis romanus*»⁵.

Для Газданова, высоко ценившего Л. Толстого, крайне важно, что Розанов чужд Толстому, не понимает его; Розанов, пишет он, «все не мог допустить мысли о бескорыстности Толстого. Не может быть. Так вор не понимает, неужели человек может быть серьезно честен? Для него это непостижимо. Так лакей не понимает барина.

А барином — и в самом буквальном смысле слова — Розанову очень хотелось быть. «Я барин. И хочу, чтобы меня уважали как барина»⁶.

Признавая уникальность стиля Розанова, стилистическую «необыкновенность» его книг, Газданов, однако, отказывается говорить о его стиле, поскольку, замечает он, «нетрудно убедиться, что для Розанова эта сторона вопроса не представляла интереса», ибо Розанов «искусство не очень любил — не искусство стилистическое, а искусство вообще и многого в нем не понимал»⁷.

Но можно ли Розанова за все это осуждать? — задает вопрос Газданов и отвечает: «Думаю, что осуждать его следует не за это: это дрянь и ерунда и если бы кого-нибудь спросили: вы лично осуждаете Розанова? — он должен был бы пожать плечами и ответить: нет. На это можно не обратить внимания, — как мы не обращаем внимания на целые категории людей, профессиональная обязанность которых заключается в обливании ближнего помоями — фельетонистов, злободневных журналистов, как мы стараемся не обращать внимания на дурные запахи и на те гадости, которые иногда делаются перед нашими глазами. Не забудем к тому же, что Розанов был бедный человек, страдавший от своего унижительного положения, — долгов не платят — и, вообще, обиженный судьбой, как калека, как горбун, который злобен по своей природе, так как бог создал его хуже других людей, а он хочет быть барином, таким же, как другие — и очень страдает оттого, что он горбун»⁸. «...сочинения Розанова представляют из себя смесь совершенно несоединимых элементов, нелепых идей, кощунства и всего, чего хотите. Такого убийственного разнообразия не вмещал в себя, кажется, никто. Но все это проходило сквозь него, как в бреду, и уверенность его в том, что он говорил, была очень странная, как бывает у человека нелепая уверенность в необходимости нелепого поступка во сне, это проходило и исчезало, а оставалась только одна мысль, одно чувство:

«— Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь»⁹.

«Несу литературу, как гроб мой, несу литературу, как печаль мою, несу литературу, как отвращение мое».

«Да. Смерть — это тоже религия. *Другая религия*»¹⁰.

После этих слов Газданов считает возможным осудить Розанова как человека, живущего с пониманием того, что скоро он должен умереть, и от этого «все, что он сейчас делает, это невыразимо хорошо и сладостно. Кажется, у Розанова нет стыда; я, по крайней мере, — замечает Газданов, — не нашел его следов в том, что читал. Но стыд, по словам блаженного Августина, кот<орого> цитирует Розанов, есть чувство потери прежней гармонии тела и духа. Но какая же может быть гармония в неизбежности смерти — не смерти вообще, а моей личной смерти?.. Для агонизирующего законов нет. Нет стыда, нет морали, нет долга, нет обязательств — для всего этого слишком мало времени»¹¹.

В конце концов Газданов замечает: «И вот Розанов умирает — на этот раз физически — в Сергиевом Посаде, в глуши большевистской России, в мороз — без дров и без хлеба. Умирает человек с душой, сплетенной из грязи, нежности и грусти»¹² — Газданов пишет так, как завершил бы какой-нибудь свой рассказ, превращая таким образом Розанова в своего персонажа.

Вокруг Розанова, ругаемого, как при жизни в России, и хвалимого, как теперь в эмиграции, сложился, по мнению Газданова, «миф: он одинаково неверен», когда Розанова представляют религиозным мыслителем, «так и во всяком другом. Розанов — не литератор, не явление, Розанов это смертный туман и кошмар»¹³.

Так Газданов, писатель-экзистенциалист, создает свой «миф о Розанове» как писателе-метафизике, всю жизнь творившем в «предельной ситуации», жившем с постоянным ощущением «порога смерти». Находя у Розанова предельную, невыносимую концентрацию экзистенциального мироощущения, «существование в смерти», тогда как нужно было жить, Газданов отторгает его, обосновывая необходимость этого отторжения ссылками на Толстого (напоминая уникальную в русской литературе сцену отречения Пьера от умирающего Каратаева в «Войне и мире») и ссылками на освященный Евангелием закон об отречении живого от того, кто должен умереть: «Петр три раза отрекался от Христа уже в то время, когда для царя иудейского был сколочен деревянный крест, на котором его распяли. И в тот момент, когда это происходило, прав был Петр, а не Иисус, потому что Петр остался жить, а Иисус умер»¹⁴.

Эссе Газданова было написано «против течения» эмигрантского общественно-литературного мнения: к 1929 г. в эмигрантской литературе сложился своеобразный культ Розанова. Конечно, прежде всего Газданов полемизировал с Мережковским и Гиппиус, которых не любил. Влияние Розанова явно в книге Мережковского «Тайна Трех: Египет и Вавилон» (1925)¹⁵. О Розанове неоднократно писала З. Гиппиус — в очерке «Задумчивый странник»¹⁶, в статьях в газетах «Возрождение», «Последние новости»¹⁷. В докладе, прочитанном на заседании «Зеленой Лампы», посещаемой многими младоэмигрантами (бывал там и Газданов), она отозвалась о Розанове как о «существом гениальном, с умом и душой прозорливыми до крылатости и — человеку из слабых слабым, тоже почти гениально»¹⁸. В 1927 г. во втором номере журнала «Вёрсты» (№ 2) был напечатан розановский «Апокалипсис нашего времени» с предисловием П. Сувчинского и статьей Д. Святополка-Мирского «Веянье смерти в предреволюционной литературе», где Розанов назван «гениальнейшим из людей своего времени». В том же духе писал о Розанове его друг А. Ремизов в книге «Кукха: Розановы письма», вышедшей в 1923 г. в Берлине. Как религиозного философа рассматривал Розанова В. В. Зеньковский в книге «Русские мыслители и Европа» (Париж, 1927). На переиздание в Берлине в 1929 г. первого короба «Опавших листьев» откликнулся Г. П. Федотов в младоэмигрантском журнале «Числа» (1930, № 1), где отметил «предельную метафизическую зоркость» писателя. В том же году в Париже вышла книга М. Курдюмова (псевдоним М. А. Калаш) «О Розанове», где говорилось о том, что Розанова не любило и не поняло его время, хотя он был уникальным писателем, его исповедальная проза «как чувствительнейший прибор» воплотила все его внутренние колебания, «интимнейший голос», «шелест его души»¹⁹.

Эта эмигрантская апология Розанова и побудила Газданова написать свое эссе. Однако он так и не решился опубликовать его (оно увидело свет лишь в 1994 г.). И дело было, конечно, не в его «боязни» общественного мнения. Храбрости ему не занимать. По словам Г. Адамовича, «держался он независимо»²⁰. Его шокирующее эссе «О молодой эмигрантской литературе» (1936) вызвало целую дискуссию и отповедь «старших» эмигрантов; вспомним его нетрадиционные эссе о Гоголе, Чехове, его столкновение с таким мэтром, как Мережковский. К тому же в своем критическом отношении к Розанову он был не одинок. Идеолог парижских младоэмигрантов — «Парижской ноты» Г. Адамович, много и в основном апологетично писавший о Розанове, после публикации «Апокалипсиса» назвал писателя «гениальным болтуном», а в 1928 г. в статье о Л. Толстом заметил: «Розанов, которого из небытия пытаются теперь возвести в нашего национального гения, Розанов, со всеми открытиями, догадками и «озарениями», — как его писания жалки-суетливы рядом

с Толстым, как незначительны в конечном счете»²¹. Хотя сама манера, интонация, противоречивость, свойственные самому Адамовичу, действительно заставляют вспомнить о Розанове.

Газданов не стал публиковать свой «Миф о Розанове», возможно, ощущая зыбкость своей позиции «отречения от умирающих». А, вероятно, и скорее всего, по другим причинам. Тут невольно возникает оппозиция Газданов — Набоков.

Набоков отзывается о Розанове как о «замечательном писателе, сочетавшем блестящие необыкновенного таланта с моментами поразительной наивности»²². Делает он это в лекции о Достоевском, рассказывая своим американским студентам о роли Аполлинарии Сусловой в жизни писателя, позднее вышедшей замуж за Розанова. «Я знал Розанова, когда он уже был женат на другой», — замечает Набоков. Вот тут-то и сказались, прежде всего, четыре года разницы в возрасте: Набоков уехал из России вполне сложившимся двадцатилетним молодым человеком, успевшим заявить о себе как поэт — он с семнадцати лет печатался на родине. Родившийся в 1903 г., шестнадцатилетний Газданов вступил в Добровольческую армию Врангеля, не успев закончить гимназию, а в 1920 г. семнадцати лет отроду оказался в эмиграции (Константинополь, Болгария, Париж). Его формирование как личности и писателя (он начал печататься через шесть лет после отъезда из России) происходило и завершилось в эмиграции, он, в сущности, «пропустил» Серебряный век и Розанова, яркого его представителя.

Набоков же стал, возможно, последним представителем русского Серебряного века, шагнувшим из него в другой мир и другие времена.

Для Газданова, светлой романтической души, не искушенной играми и перверсиями Серебряного века, в России существовала только русская классическая литература, он был ее наследником, ее он и «преодолевал». Его первый роман, принесший ему известность, «Вечер у Клэр» (1930). За ним стоит Россия, по своему эпическому дыханию он напоминает «Степь» Чехова, ощутима здесь и толстовская нота. В целом же эта вещь уникальна: непосредственных предшественников у Газданова здесь нет. Какой русский писатель, после В. Розанова, А. Белого, Ф. Сологуба, мог без иронической ухмылки, на полном серьезе в 1929 г. написать лирическую, романтическую драму юной любви на фоне жестокой жизни, драму погони за призраком любви и, в конце концов, ее крахе?

Отношение к Розанову еще раз выявляет принадлежность Набокова и Газданова двум разным культурным мирам, разным культурным пространствам. Они представляют два разных типа художественного сознания, порожденных российской культурой. Набоков, последний в русской литературе выходец из русской дворянской усадьбы и «поскребыш» Серебряного века, оценивает литературу с эстетических позиций²³, отсюда его приятие Розанова. У Газданова сохраняется этический подход к ней в духе классической русской традиции или традиций русской разночинной интеллигенции, выходец из которой он был.

¹ Рукопись хранится в Архиве Газданова. Тетрадь 1. Л. 21 об. — 22 <титульный лист>, 23–40. <Париж> 22 октября 1929. Дата указана на л. 39. Впервые опубликовано: Литературное обозрение. 1994. № 9/10. С. 73–78. Подготовка текста, публикация и комментарии Ф. Хадоновой.

² Там же. С. 75.

³ Там же.

- ⁴ Там же. С. 74.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 73.
- ⁸ Там же. С. 74.
- ⁹ Там же. С. 76.
- ¹⁰ Там же. С. 74.
- ¹¹ Там же. С. 76.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 75.
- ¹⁴ Там же. С. 77.
- ¹⁵ Об этом см.: Николюкин А. Н. Василий Васильевич Розанов // Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918–1940). М., 2003. Т. 4. Русское зарубежье и всемирная литература. С. 37.
- ¹⁶ Гиппиус З. Н. «Живые лица». Прага, 1925.
- ¹⁷ Возрождение. 1928, 11 апр.; Нравится-не нравится // Новый Корабль. 1928. № 4.; О женах // Последние Новости. 1925. 30 июля; Развод? // Сегодня. 1932. 14 февр.
- ¹⁸ Гиппиус З.Н. Два завета (речь в «Зеленой Лампе». 10 апреля 1928) // Возрождение. 1928. 11 апр.
- ¹⁹ Курдюмов М. О Розанове. Париж, 1929. С. 5–6.
- ²⁰ Адамович Г. Памяти Газданова // Новое Русское Слово. Нью-Йорк, 1971. 11 дек.
- ²¹ Адамович Г. Собр. соч. Литературные беседы. СПб., 1998. Кн. 2. С. 143–144; Последние Новости, 1928. 9 сент. № 2727. С. 3. Цит. по: Адамович Г. Собр. соч. Литературные заметки. СПб., 2002. Кн. 1. С. 62.
- ²² Набоков В. В. Лекции по русской литературе. М., 1996. С. 180.
- ²³ Этот сюжет развивает И. Толстой: «Не будем забывать, что Набоков — дворянин, а не интеллигент (я намеренно смешиваю здесь социологию с этикой), что ему решительно нет никакого дела до общественных истин и чьих-либо чаяний. После Бунина в русской литературе не было, пожалуй, писателя со столь бесстрашной брезгливостью судившего мир за эстетические взгляды и решительной рукой отодвигавшего любые этические доводы... Это и есть антиинтеллигентская позиция» (Несколько слов о «главном герое» Набокова // Набоков В. В. Лекции по русской литературе. С. 8–9).

Э. Ключ (США, Канзас)

Эксцентричное самосознание: Розанов глазами Абрама Терца и Венедикта Ерофеева

Дореволюционная русская философия поражает своей долгой жизнью вопреки всем превратностям русской культурной политики XX в. И хотя советская власть на протяжении всего советского периода пыталась всячески истребить только что появившиеся ростки родной философской традиции и предать общекультурному забвению память самих философов — например, Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Булгакова и Розанова, некоторые молодые студенты, мыслители и писатели рискнули всем для того, чтобы освоить их мышление. Самым эксцентричным из всех этих гениальных философов являлся В. В. Розанов. В неофициальной культуре советской эры именно он пользовался наибольшей популярностью. Известна притягательная сила розановского мышления для писателей очень разного закала, таких как В. Шкловский и М. Пришвин.

Вспоминаются размышления О. Мандельштама в статье «О природе слова» (1922 г.) по поводу Розанова и его тонкого ощущения языка: «Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом, и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова. Из современных русских писателей живее всех эту опасность почувствовал Розанов, и вся его жизнь прошла в борьбе за сохранение связи со словом»¹. Если нигилизм есть в частности отлучение от живого языка, то 75 лет советского нигилизма стали для языка губительными: язык как общественное средство изнемог под горами готовых формул и бессмысленных противоречий. Сегодня я бы хотела остановиться на двух примерах оживления языка и мысли — у Абрама Терца и Венедикта Ерофеева — путем литературного диалога с Розановым.

После десятилетия «Оттепели», когда утопические мечты шестидесятников уже иссякали, некоторые из них втайне обратились к произведениям Розанова, знаменитого отступника дореволюционного поколения. Незадолго до смерти в 1975 г. М. Бахтин якобы советовал близким людям: «Читайте Розанова!» В своем романе «Пушкинский дом» А. Битов неоднократно «кивал» Розанову то в философском стиле размышлений филолога Модеста Платоновича Одоевцева, то в упоминаниях о нем в авторском комментарии в конце романа. В 1974–1975 гг. уже в эмиграции А. Синявский посвятил любимому философу целый Сорбонский семинар с целью восстановления его репутации. Результатом этого семинара была книга «"Опавшие листья" В. В. Розанова» (1982), первый серьезный русскоязычный анализ Розанова за долгие десятилетия. Самый младший и эксцентричный из этих послеоттепельных писателей Ерофеев оказался к Розанову ближе всех. Еще в 70-х гг. он обозна-

чил свой взгляд как «эксцентричный»; этим он подчеркивал творческое умение смотреть на жизнь (в частности, на советскую жизнь) как бы извне идеологических и дискурсивных рамок. В 1990 г. незадолго до смерти он выразился о Розанове так: «Василий Розанов. Наконец его начали понимать и принимать. Я ведь о нем сказал еще тогда, когда даже упоминать это имя было нельзя»².

Творческая рецепция розановской мысли у Ерофеева проявилась в его уникальном произведении двойного жанра рассказа-эссе «Василий Розанов глазами эксцентрика» (1973). Переключка с философией Розанова явно проступила еще раньше в произведениях литературного двойника Синявского Абрама Терца, в частности, в его философских отрывках «Мысли врасплох» (1963). И тут и там рассматривается ключевой вопрос, который связывает дореволюционное время с постсоветским. Это вопрос о творческой роли эксцентричного сознания. «Мысли врасплох» и рассказ «Василий Розанов глазами эксцентрика», на мой взгляд, можно считать первыми выражениями постутопического менталитета, который можно обозначить как «надорванное самосознание». Такое эксцентричное самосознание уже не функционирует в рамках советского строя и не принимает советский идеал человека, которого Терц описывает как бездумного «дурака»³, а Ерофеев — как мускулистого, бесчувственного «крепьша»⁴. Розановский афористичный «поток сознания» служит для каждого из этих писателей как бы «противоядием», которое помогает выжить в контексте вредной мыслящему человеку советской догмы.

В своих философских афоризмах «Мысли врасплох» Терц, как кажется, изображает дискурсивную сферу за границами советской утопической идеологии, то есть он размышляет языком религиозного богоискателя. Его любимыми темами являются известные розановские: открытое упоминание о сексуальности и глубоко персональное отношение к религии вне «церковных стен». Тем не менее, исходной точкой для этих размышлений он выбирает позицию, противоположную Розанову. Розанов приветствует половую жизнь как нечто соприкасающееся с божественным, а также пишет о близком отношении между метафизически противоположными аспектами человеческой природы — к примеру, священное и низменное. Терц воспринимает божественное совершенно не по-розановски в том, что подчиняется достаточно традиционной иерархии ценностей. Божество вызывает в нем священный трепет, а сексуальные порывы человека вызывают только брезгливость. Ближе к концу «Мыслей врасплох» Терц движется в сторону иного восприятия божества.

В мышлении Розанова половая жизнь играет особую и оригинальную роль. Половая натура, по мнению Розанова, представляет собой звено между человеком и божеством, и философ приветствует эту запретную связь. Терц, однако, вслед за Августином с отвращением сосредоточивается на грязи полового акта. Он с брезгливостью обращает внимание читателя на помещение половых органов около органов испражнения: «Убийственно уже местоположение секса — в непосредственной близости к органам выделения.... Физически неприятное, вонючее окружение вопит о клейме позора на наших срамных частях»⁵.

Хотя произведение Терца по своему жанру и стилю уподобляется розановскому письму, его представление об отношении между божественным и человеческим зиждется на иерархическом понимании метафизики. Розанов представляет себя в постоянном сокровенном разговоре с Богом один на один. Розанов доверяет своему Богу. В противоположность этому, у Терца в первых отрывках «Мыслей врасплох» Бог изображается как «хозяин», а люди по отношению к божеству — не что иное, как «собаки»: стоит хозяину только «свистнуть»⁶.

Розанов никогда не сомневается в существовании Бога. Терц в одном из последних отрывков сомневается. Он вызывает Бога, чтобы Он дал ощутимое доказательство своего существования: «Господи, дай о Себе знать. Подтверди, что Ты меня слышишь. Не чуда прошу — хоть какой-нибудь едва заметный сигнал. Ну, пусть, например, из куста вылетит жук»⁷. Третьим существенным различием является местность, где человек и Бог соприкасаются. Розанов считает, что это священное прикосновение или священная связь может произойти в любом месте, где человек ищет и принимает Бога, в пустыне ли, в городе ли, дома ли. Конечно, главной местностью у Розанова является пустыня, где Авраам заключил завет с Богом⁸.

В «Мыслях врасплох» Терц неожиданно наносит удар по одному из ведущих понятий дореволюционной философии. Это понятие о «личности». Личность, в миросозерцании Терца, больше не является идеалом высшей, морально целостной самости, способной к глубинному прозрению в сущность мира и к открыто критическому отношению к догме и к политическому принуждению. «Личность» как цель персонального пути в представлении В. Соловьёва, Бердяева, А. Лосева, а затем у Б. Пастернака («становись тем, кто ты есть») у Терца не возвышается. Наоборот, Терц воспринимает это понятие глазами человека, столкнувшегося с искаженным его вариантом, со сталинским «культу личности». В отличие от дореволюционных философов, Терц отталкивает понятия о личности: «Довольно твердить о человеке. Пора подумать о Боге»⁹. Он резко критикует любую концепцию личности: «Любая личность противна... Личность всегда — капитал, хотя бы он состоял из добродетелей, ума и таланта»¹⁰. Идеалом Терца является Христос, которого он обозначает, как «Никто»: «“Личность Иисуса Христа” — звучит кощунственно. Это Личность в обратном, минусовом значении»¹¹. К концу «Мыслей врасплох» Терц полностью отказывается как от иллюзорной возможности «развития сознательной личности». Все, что в нас есть, по мнению Терца, дано нам от роду и нет возможности ни развиваться, ни утончаться: «Кем бы мы ни стали, чему бы ни научились, мы остаемся лишь с тем запасом, который имели в детстве и имеем перед сном. С ним, единственно с ним мы и уйдем отсюда, навсегда позабыв все прочие приобретения — знания, деньги, славу, труды, книги, запечатлевшие нашу личность, но не имеющие никакой цены перед лицом ребенка, сна и смерти»¹².

Другим важным аспектом терцевской критики основ духовной русской философии является его осмысление понятия «свобода» — и в этом Терц сближается с Розановым. Терц имплицитно сопротивляется положительному взгляду на свободу, например, у Бердяева, по мнению которого, состояние свободы якобы необходимо для того, чтобы создать новое. Терц пишет: «Свобода всегда негативна и предполагает отсутствие, пустоту, жаждущую скорейшего заполнения. Свобода — голод, тоска по власти»¹³. В этом оспаривании ценности свободы, опять-таки неожиданно, взгляд Терца напоминает взгляд Розанова, выраженный в произведении «Опавшие листья. Короб второй». Тут Розанов размышляет о свободе таким образом:

«Свобода есть просто пустота, простор.

– Двор *пуст*, въезжай кто угодно. Он не занят, *свободен*.

– Эта квартира *пустует*, она *свободна*.

– Эта женщина *свободна*. У нее нет мужа, и можешь ухаживать.

– Этот человек *свободен*. Он без должности.

Ряд отрицательных определений, и «свобода» их все объединяет.

– Я *свободен*, не занят.

От «свободы» все бегут: работник — к занятости, человек — к должности, женщина — к *мужу*. Всякий — к *чему-нибудь*.

Все лучше свободы, «кой-что» лучше свободы, хуже «свободы» вообще ничего нет, и она нужна хулигану, лоботрясу и сутенеру»¹⁴.

Свобода в мировоззрении и того и другого мыслителя является пустым местом, в то время как в понимании либеральных мыслителей она является тем пространством, в котором реализуется потенциал человека.

В «Мыслях врасплох» розановское влияние можно увидеть в любви Терца к уединению и в его акцентировании внутреннего духовного мира человека. В последних афоризмах Терц решает, что «пора о душе подумать» и что жизнь «состоит в выращивании души»¹⁵. Он предпочитает жить в уединении. Он пренебрегает религией и считает, что официальная церковь (тут предполагается православная церковь советской поры) ведет себя как «нетленная мумия, ожидающая часа, когда будет сказано: «Встань и иди!»»¹⁶. Как и Розанов, Терц отмечает оживляющую роль ереси в религии: «Ересь сейчас не так опасна, как иссыхание на корню. Господи! Лучше я ошибусь в Твоем имени, чем забуду Тебя. Лучше я согрешу Тобою, чем забуду Тебя. Лучше я душу свою погублю, чем Ты исчезнешь из вида»¹⁷.

Философия Розанова предлагает Терцу некое освобождение от культа личности, от иерархичности советского склада ума, от официальной религии. Именно акцент на «душе» и интуитивном познании роднит Терца с его предшественником и отличает их обоих от других философов начала XX в. с их сосредоточенностью на духовном понимании личности как ясной, целостной, самопорождающей самости, выдвинутой Бердяевым. Для обоих мыслителей личность кажется «неаутентичной» конструкцией, не подлинным преодолением собственного «я». Оба предпочитают органический поток сознания, изложенный на бумаге, как кажется, бесформенными фрагментами. Но для обоих мысль вянет, когда принимает зримую форму на бумаге. Терц начинает свои размышления с того, что любуется своими «превосходными мыслями»¹⁸, но кончает выводами об иллюзорной природе своего проекта: «Мысли кончаются и больше не приходят, как только начинаешь их собирать и обдумывать»¹⁹.

Синявский-Терц был первым писателем «Оттепели», который признался в своей духовной близости к Розанову. Он узрел в розановском мышлении освобождение от советской иерархичности, от догматической набожности, словом, от «хозяина». Он считает ересь путем к живой вере, к живому Богу. Но несмотря на этот ход мыслей Терца, восприятие им розановского мышления в «Мыслях врасплох» в целом представляется мне более поверхностным, чем у Ерофеева.

Философско-эссеистическое повествование Ерофеева «Розанов глазами эксцентрика» является своего рода притчей о возвращении в русскую письменную культуру утерянной, но в высшей степени «пригодной» дореволюционной философии. Ерофеев сам отождествляет себя с Розановым как с человеком, так и с тональностью мышления: с одной стороны, оно представляет собой мелодраматическое, «униженное и оскорбленное» настроение а, с другой стороны, ироническое издевательство над самим собой. В своем произведении Ерофеев изображает себя как подпольного человека-философа. Он испытывает сильную неприязнь к юному, сверхмужественному идеалу, пропагандируемому советским режимом. Пребывая в глубоком унынии, потому что его бросила девушка, он пишет: «Она повернулась, плюнула мне на ботинок и ушла навеки. Я мог бы утопить себя в своих собственных слезах, но у меня это не получилось»²⁰. Он доходит до готовности совершить самоубийство,

но затрудняется в выборе средства для этого. Он берет три пистолета, но кидает их в кусты, а затем решается — вполне по-философски, вслед за Сократом — принять цикуту. Все-таки не решившись покончить с собою, он ищет утешения у философов самого разного рода. На память ему приходит, к примеру, афоризм Эрнста Ренана: «Нравственное чувство есть в сознании каждого, и поэтому нет ничего страшного в богооставленности»; отрывок мысли А. Шопенгауера: «В этом мире явлений...» (эту фразу Ерофеев повторяет дважды); фраза из Аристотеля, которого путает с (Сергеем) «Аверинцевым», с которым Ерофеев поступил в МГУ в 1955, и который научил его на ломаной и непристойной латыни произносить «*omnia ammalia post coitum oppressus est*» (sic); и в конце концов, слова Алексея Маресьева — хотя вряд ли можно считать его «философом» — который повторял: «У каждого в душе должен быть свой комиссар»²¹.

Как и предполагается, от этих мыслей (или полумыслей) не наступает никакого утешения. Более того, они приводят Ерофеева в отчаяние. Решившись покончить с собой, он заходит за цикутой к своему приятелю, аптекарю Павлику. Сам Павлик похож на Розанова по складу мыслей. Он ведет обособленный, уединенный образ жизни и часто цитирует любимого философа. Он цитирует Розанова, чтобы выразить сочувствие Ерофееву: «Василий Розанов сказал: “У каждого в жизни есть своя Страстная неделя”. Вот и у тебя...»²². Павлик уже освоил розановскую семейную, домашнюю терминологию. Мы это слышим, когда Павлик по-розановски думает «о чем-то заветном»²³. Павлик дает Ерофееву нужную ему цикуту, а вместе с ней и трехтомник Розанова. За чтением этого трехтомника и начинается процесс его духовного выздоровления.

Творческое освоение розановского мышления и стиля письма у Ерофеева значительно сложнее и любопытнее, чем у Терца. Этот процесс имеет несколько этапов. Сначала Ерофеев отрицает прежние вульгарные псевдотолкования, типичные для советской эры (как бы «счищает» патину со старого серебра), что в конце концов приводит его к собственному толкованию Розанова. Затем он анализирует вульгарное советское изображение Розанова как «закоренелого реакционера» и «мракобеса», который «черносотенством, конечно, баловался»²⁴. Подобно Терцу, Ерофеев не терпит ни виталистического преклонения перед прометеевскими массами, ни любования юными, мускулистыми телами, характерного для советской идеологии. Именно для этой «железной» идеологии мягкая, домашняя философия Розанова казалась ненужной. Ерофеев вспоминает учительницу, Софью Соломоновну Гордо, чье имя, отчество и фамилия обозначают три аспекта восточного мышления: 1) Софья — мистическая эманация Бога и заступница между человеческим и божественным; 2) Соломон — еврейская ветхозаветная мудрость; 3) Гордо — гордыня богостроительского мышления сталинщины, которая впервые была выражена до революции в пьесе М. Горького «На дне»: «Человек! Это звучит гордо!».

Хотя Ерофеев уже не помнит случая, когда учительница прямо упомянула о Розанове, он помнит, как она, бывало, возмущалась шайкой нерадикальных мыслителей разных мастей и разных поколений. Еще школьником Ерофеев узнал от Софьи Соломоновны «об этой ватаге ренегатов, об этом гнусном компоте: Николай Греч, Николай Бердяев, Михаил Катков, Константин Победоносцев “простер свиные крыла”, Лев Шестов, Дмитрий Мережковский, Фаддей Булгарин (“не то беда, что ты поляк”), Константин Леонтьев, Алексей Суворин, Виктор Буренин “по Невскому бежит собака”, Сергей Булгаков и еще целая куча мародеров»²⁵.

Следующим этапом освоения розановского мышления является чтение и толкование самих произведений. Перед тем как пить цыкуну, Ерофеев решает прочитать несколько страниц в трехтомнике и тут же чувствует родственную душу: «Нет, с этим “душегубом” очень даже есть о чем поговорить, мне давно не попадалось существо, с которым до такой степени было бы о чем поговорить»²⁶. Затем он цитирует преимущественно из «Уединенного» и «Опавших листьев. Короб первый», а также из «Короба второго» и «Смертного». Цитирует он большей частью верно, хотя время от времени прибавляет что-то свое, расставляя свои собственные акценты. Чаще всего добавленное указывает не столько на ключевые розановские темы, сколько на характер ерофеевского отзыва. Ерофеев затем переплетает краткие мысли Розанова с собственными размышлениями, к примеру: «Мне кажется, с болью я родился. Состояние — иногда до того тяжелое, что еще бы утяжелить — и уже нельзя жить, “состав не выдержит”». «Я не хочу истины, я хочу покоя»²⁷. «О, мои грустные опыты! И зачем я хотел все знать?»²⁸.

В дальнейшем философское восприятие осложняется драматизированной полемикой с Розановым, как его представляет себе Ерофеев. Он чувствует даже физическую тягу к философу: проведя ночь за чтением трех томов, он засыпает «в обнимку с моим ретроградом»²⁹. Но во сне заживает не тело, но душа: «духовная проснулась, брэнная еще спала»³⁰. Он воображает себе, как Розанов вставал бы утром, умывался, подпевая царский гимн, целовал бы детей, уходил в церковь, а потом «ушипнул бы за ягодицу» Веру Фигнер и раздавал подзатыльники социалистам и народникам. И сам Ерофеев восклицает восторженно: «О, шельма!»³¹. Он открыто высказывает, что именно нравится ему в Розанове. Розанов — это «балмут с тончайшим сердцем, ипохондрик, мизантроп, грубиан... он заводил пасквильности, чуть речь заходила о том, перед чем мы привыкли благоговеть, и раздавал панегирики всем, над кем мы глумимся, — все это с идеальной систематичностью мышления и полным отсутствием системности в изложении, с озлобленной сосредоточенностью, с нежностью, настоенной на черной желчи, и с “метафизическим цинизмом”»³².

Ерофеев уже не играет роль наблюдателя. Чтение Розанова полностью его захватило, и во сне он принимает на себя более активную роль собеседника. Можно даже сказать, что в чем-то он возвращает Розанову жизнь тем, что ведет с ним весьма острый, живой разговор. Он подчеркивает мягкое, но ироническое чувство юмора, типичное для философа. Например, в ответ на его вопрос, почему Ерофеев так долго спит, и на предположение, что Ерофеев ночью возился с проститутками («ты всю ночь путался с блядами»³³, Ерофеев дает вполне приличное толкование этих как будто бы грубых нападок: речь идет не о проститутках, а о книгах. Он припоминает розановскую мысль, что настоящие книги — это сокровище; нужно всегда покупать книги, не надо их брать у кого-то: «Книгу не надо “давать читать”» и «книга, которую “давали читать”, — развратница. Она нечто потеряла от духа своего и чистоты своей»³⁴ (заметим, что Ерофеев сократил подлинную мысль: «Она нечто потеряла от духа своего, от невинности и чистоты своей»). За ночь Ерофеев прочитал три розановских тома, взятых у Павлика, и в этом смысле он «путался» с «блядами». Таким образом, Ерофеев с юмором переосмысляет розановские изречения о книгах и решает, что его формулировки никак не соответствуют реальности современной советской жизни, когда строгая цензура делает книги менее доступными, чем они были во время Розанова. Просто невозможно покупать те книги, которые стоило бы читать. Полемизируя с Розановым о ценности книги как физическом предмете,

Ерофеев ставит себя с ним на один уровень. (И на самом деле, как мне кажется, эти писатели — духовные близнецы.)

Потом Ерофеев приглашает Розанова прилечь на диван. Этим Розанов становится как бы пассивным партнером в рецепционном отношении между воспринимающим и воспринимаемым. В каком-то смысле Ерофеев теперь оказывается в роли З. Фрейда, а Розанов — в роли пациента. Используя розановское мышление, Ерофеев перетолковывает весь советский опыт. Он рассказывает ему о главных событиях XX в.: «о Днепрогэсе и Риббентропе, Освенциме и Осоавиахиме, об истреблении инфантов в Екатеринбурге... о Павлике Морозове и о зарезавшем его кулаке Данилке»³⁵. Этот отчет сильно волнует Розанова, который в свою очередь рассказывает о собственном «грехе против человека, но не против Бога и Церкви»³⁶. Ерофеев, кроме того, говорит и о том, что после опыта XX в. больше нет основ для веры; можно говорить только «об отсутствии всех гарантий и всех смыслов»³⁷.

Этой, на взгляд советских идеологов «негативной», но, тем не менее, подлинной экзистенциальной позицией Ерофеев подмывает внушенный всем советским гражданам «железный» утопизм, а заодно выказывает свойственное ему презрение к самому себе. После смерти Розанова (1919 г.), твердит Ерофеев, упрощая советские клише, погибли многие, но остались одни добрые, трудолюбивые люди: «Говна нет, и не пахнет им, остались только брильянты и изумруды. Я один только — пахну... Ну, еще несколько отщепенцев — пахнут»³⁸. С этой точки зрения он издевается над самим собой: «Прометей не для нас, паразитов, украл огонь с Олимпа, он украл огонь для них, мерзавцев»³⁹. Дальше идет то, что можно только назвать «пиром презрения» и по отношению к прометеевским советским «они», и к отщепенцам «мы», неконформистам и инакомыслящим. В то же время он отстаивает свое сложное, несколько абсурдное отношение к делу. В ответ на возражение Розанова, что он «говорит околесицу», Ерофеев цитирует Евангелие от Луки (19:40), что нельзя не говорить, потому что «заговорят камни», и, как он добавляет, «начнут говорить околесицу»⁴⁰. Иными словами, справедливо и нужно издеваться над абсурдом и кретинизмом современной жизни, но невозможно не издеваться над собой.

Ерофеев затем противопоставляет «их», то есть советских прометеевских кретинов, Эдипу в том, что те в тысячу раз хуже Эдипа: «Эдип прирезал отца и женился на матери по неведению, он не знал, что это его отец и его мать, он не стал бы этого делать, если бы знал. А у них (кретинов) — нет, у них не так. Они женятся на матерях и режут отцов, не ведая, что это, по меньшей мере, некрасиво. И знал бы ты, какие они все крепыши, теперешние русские»⁴¹. Ерофеев издевается над идеальным советским рабочим Прометеем, который есть не что иное, как «крепыш» безо всякой чувствительности. Он не чувствителен, по его выражению, ни к щекотанью («я один во всей России хохочу, когда меня щекочут»), ни к боли от камней в почках, у них отсутствуют сухожильные рефлексy («я ребром ладони лупил им всем по колену — никаких сухожильных рефлексов») — в итоге все они «кретины»⁴².

Абсурд ерофеевского положения состоит в том, что он, Ерофеев, тоже является сыном советской идеологии. Вопреки высмеиванию она остается тем мерилom, по которому он оценивает самого себя. Он плачет, и Розанов чувствует себя вынужденным подбодрить его. Он просит Ерофеева не забыть экзистенциальные реалии мира, что «Мир вечно тревожен и тем живет»⁴³. Ерофеев и Розанов сближаются и во многом оказываются сходными людьми: оба рассчитывают на интуицию, оба ценят эмоцию и чувствительность. Каждый плачет и высмаркивается, когда отстаивает то, во что глубоко верит⁴⁴.

Через эти разговоры с Розановым Ерофеев приходит к розановскому понятию «нежной идеи», которая «переживает железные идеи»⁴⁵. Тут Ерофеев явно отрекается от «стального человека», от самого Сталина. Он цитирует Розанова, который так убежденно придерживается «нежной идеи», что в «Опавших листьях» дважды упоминает о ней: «Истинное железо — слезы, вздохи и тоска. Истинное, что никогда не разрушится, — одно благородное»⁴⁶. Розанов убедительно просит, чтобы его читатели покинули «железную идею»: жизнь измеряется чувствительностью и тонкостью. Это, конечно, весьма антисоветская (но и антипостсоветская!) идея.

Когда в конце эссе снисвшийся Ерофееву Розанов испаряется, «как утренний туман», Ерофеев осмысляет свою роль в жизни. Теперь он может высказать мысли, которые уже некоторое время созревают в его уме. Читением Розанова он проявил для себя свой кризис сознания. Как он грубо, но ярко выражается, он поднял те же «два пальца» (что напоминает «двуперстие», которым староверы себя крестили). Этими двумя пальцами «изблевывает» советские идеологические «помои», которые породили столь сильную ненависть к самому себе; этими двумя пальцами являются Новый Завет и русская поэзия. А в этом процессе самоосмысления Розанов играл роль, подобную роли «боснийского студента, всадившего пулю в эрцгерцога Франца-Фердинанда. До него было скопление причин, но оно так и осталось бы скоплением причин... без него, убийцы эрцгерцога, собственно, и ничего бы не началось»⁴⁷. К тому же Ерофеев защищает своего философского предшественника от долговечной советской предвзятости против его философии: «Этот гнусный ядовитый фанатик, этот токсичный старикашка, он — нет, он не дал мне полного снадобья от нравственных немощей, — но спас мне честь и дыхание (ни больше, ни меньше: честь и дыхание)»⁴⁸.

Эта философско-литературная рецепция функционирует иначе, чем та, которую Херольд Блум изложил в книге «Тревога перед влиянием»⁴⁹, понимая творческий процесс как «ложное толкование» (misreading) или подмывание влиятельного предшественника или властителя дум. Тут ощущается не отречение от Розанова, а наоборот, приветствие собрата. Творческое осмысление это нельзя считать «ложным толкованием»; наоборот, на глазах происходит весьма любопытная защита находившегося под строгой цензурой мыслителя, которого всячески обливали помоями советские идеологи. Это воскрешенье Розанова является вехой нового постсоветского, постутопического менталитета. Во многих отношениях Ерофеев продолжает линию, начатую Розановым в русской словесности: он специально раскрывает запретные темы и употребляет нецензурные слова. Тут досоветский философ и внутренний эмигрант поздней советской поры взаимно спасают и оживляют друг друга: Ерофеев спасает Розанова от бесчестных похорон под глыбами мертвенного советского стереотипного мышления, а Розанов «дает» Ерофееву новую стратегию и оружие, чтобы выжить в советском аду.

Придя в литературу после духовно губительного сталинского культа личности с его характерным восхвалением мускулистого, бесчувственного, бессмысленного «крепыша», и Терц, и Ерофеев нашли в философии Розанова нужное им противоядие. В своей книге о Розанове «“Опавшие листья” В. В. Розанова» Синявский обратил внимание на «гипертрофию» идеи о личности и персонализме в философии начала XX в.⁵⁰ Оба писателя проводят параллели между философским понятием и сталинским культом. И Терц и Ерофеев нашли у Розанова иное эксцентричное понятие самости и сознания, основанное на идеях «души», интуиции, и чувства, неприемлемое в контексте идеологии «крепыша».

- ¹ Мандельштам О. О природе слова // Собр. соч.: В 3 т. Нью-Йорк, 1971. Т. 3. С. 247–248.
- ² Ерофеев В. «Быть русским — легкая повинность». Штрихи к портрету, записные книжки. СПб., 1999. С. 10.
- ³ Терц А. Мысли врасплох // Собр. соч. В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 314.
- ⁴ Ерофеев В. Указ. соч. С. 159.
- ⁵ Терц А. Указ. соч. С. 319.
- ⁶ Там же. С. 315.
- ⁷ Там же. С. 331.
- ⁸ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 52.
- ⁹ Терц А. Указ. соч. С. 324.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же. С. 338.
- ¹³ Там же. С. 325.
- ¹⁴ Розанов В. В. Указ. соч. С. 338–339.
- ¹⁵ Терц А. Указ. соч. С. 334.
- ¹⁶ Там же. С. 335.
- ¹⁷ Там же. С. 336.
- ¹⁸ Там же. С. 314.
- ¹⁹ Там же. С. 338.
- ²⁰ Ерофеев В. Василий Розанов глазами эксцентрика. Оставьте мою душу в покое: почти все. М., 1995. С. 149.
- ²¹ Там же. С. 150.
- ²² Там же. С. 152; Розанов В. В. Указ. соч. С. 146.
- ²³ Ерофеев В. Василий Розанов ... С. 152.
- ²⁴ Там же. С. 152.
- ²⁵ Там же. С. 152–153.
- ²⁶ Там же. С. 154.
- ²⁷ Там же. С. 169.
- ²⁸ Там же. С. 154; Розанов В. В. Указ. соч. С. 56.
- ²⁹ Ерофеев В. Василий Розанов ... С. 156.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. С. 157.
- ³² Там же.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С. 153; Розанов В. В. Указ. соч. С. 304.
- ³⁵ Ерофеев В. Василий Розанов... С. 157.
- ³⁶ Там же. С. 158.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же. С. 159.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же. С. 160.
- ⁴⁴ Там же. С. 158–159.
- ⁴⁵ Там же. С. 160; Розанов В. В. Указ. соч. С. 140.
- ⁴⁶ Ерофеев В. Василий Розанов... С. 160; Розанов В. В. Указ. соч. С. 160, 141.
- ⁴⁷ Ерофеев В. Василий Розанов... С. 160–161.
- ⁴⁸ Там же. С. 163.
- ⁴⁹ Bloom H. Anxiety of Influence. New York, 1973.
- ⁵⁰ Снявский А. «Опавшие листья» В. В. Розанова. Париж, 1982. С. 16.

М. Л. Лебедева (Минск, Белоруссия)

Розанов и белорусская проза конца XX века

Одна из определяющих мировоззренческих предпосылок творчества Розанова — отказ от «моделирования» жизни в литературном произведении, обусловленный стремлением писателя к стиранию граней между художественным миром и миром реальным. По Розанову, «<...> суть литературы *не в вымысле же*, а в потребности *сказать сердце*»¹. Установка на замену вымысла фиксацией изменчивых психологических состояний личности и мельчайших подробностей быта определяет розановскую поэтику «ухода из литературы», при которой произведение приближается к «личному документу» (по М. М. Бахтину, «если же пуповина, соединяющая героя с его творцом, не обрезана, то перед нами не произведение, а личный документ»²). Появление розановской художественной модели в адекватном ей жанре «опавших листьев» с характерной для произведений фрагментарной композицией соотносится с поиском новых эстетических решений в эпоху Серебряного века. И вместе с тем, по мысли С. М. Климовой, Розанов «созидает образ *героя* — эпохальной личности, обобщенный портрет современника в полноте и многообразии его духовного и эмпирического бытия»³. Снимая с себя своего рода эстетическую копию для создания «образа героя», Розанов осваивает собственный духовный мир посредством авторефлексии как объект эстетический. Именно поэтому, приобретая черты реального писателя, розановский «автор» и «герой» не являются «полюсами», но стремятся к взаимопроникновению. По Ю. М. Лотману, «чем активнее выявлена биография у того, кому посвящен текст, тем меньше шансов “иметь биографию” у создателя текста»⁴, и это в известном смысле справедливо в отношении Розанова-писателя, который в своем творчестве стремится к преодолению «зыбкой пограничной полосы», разделяющей литературу и реальность (по Д. С. Лихачеву, «нет четких границ между литературой и реальностью. Четкие границы отсутствуют, но зыбкая пограничная полоса реально существует»⁵).

«Живая жизнь» становится для Розанова не просто эстетическим объектом: писатель ищет способ привнести ее в произведение, что называется, в неизменном виде, открывая тем самым новый путь развития фрагментарной художественно-философской прозы. Примечательно, что именно с началом «перестройки», когда Розанов «возвращается» широкому кругу читателей, становится возможной и публикация тех произведений белорусских писателей, в которых по-своему развивается традиция создания «опавших листьев».

Эстетическая установка на привнесение в произведение «жизни души» находит непосредственную актуализацию в циклах лирических записей и миниатюр Ф. М. Янковского и Я. Брыля. Безусловно, здесь осмысливаются иные в сравнении с розановскими реалии окружающей действительности, «осваиваются» иные объекты культуры, истории и современности. Однако то, что неизменно восходит

к розановской концепции литературы, — это фиксация духовного бытия личности, углубленной в себя, стремление запечатлеть живые реалии действительности, пропуская их через собственную субъективную призму, в произведении, которое, таким образом, и приближается к «личному документу». К слову, это характерно не только для литературы XX в.: тенденция к привнесению «живой жизни» в произведение (а не к ее искусственному моделированию) характерна и для кино. Так, Г. Н. Данелия в своих воспоминаниях пишет: «И мы решили (с С. Ф. Бондарчуком. — прим. М. Л.), что на следующее лето берем камеру, удочки, древесный уголь и плывем на катере по Волге. Ловим рыбу, варим тройную уху на костре и снимаем фильм о жизни — такой, какая она есть на самом деле. И нам не надо никакой группы и никакого плана!»⁶ (Выделено мной. — М. Л.)

Запечатлеть в живом слове «живую рэчаіснасць»⁷ — одна из главных творческих предпосылок каждого конкретного цикла лирических миниатюр Янковского («Чалавек, душа, прырода, слова», «У наших книжках», «Так кажуць. И слова за словам — рой роем», «Пустадомки. Гнюсата» и др.). Каждый «фрагмент», входящий в целостность произведения, представляет собой у Ф. М. Янковского рассуждение о живых проявлениях «живой жизни», наблюдение за которой непрерывно ведет писатель. Зачастую он становится участником или наблюдателем (а созерцательность — характерная черта розановского повествователя) фиксируемых событий. В миниатюрах Янковского преобладают небольшие «зарисовки из жизни» (таковых немало и у Розанова; В. А. Фатеев определяет их как «маленькие “пьесы”»⁸), которые позволяют раскрыть многогранную и изменчивую в своих проявлениях реальность и одновременно высказать собственное к ней отношение. Закономерно в художественном мире Янковского и то, что герои его миниатюр заимствованы из реальной жизни (с ними писатель встречается и общается, они — его друзья и знакомые, а также и незнакомые люди, за которыми он наблюдает). Но если в прозе Розанова личность представлена как феномен «уединенного» сознания, то у Янковского из «фрагментов» «живой рэчаіснасці» создается живой народный характер. В этом, пожалуй, наиболее глубокое и принципиальное отличие эстетического принципа отбора объекта и субъекта изображения от розановского. При этом, создавая живые портреты современников, простых людей, рассуждая о жизни и судьбе каждого из них, осмысливая собственное отношение к тем или иным событиям и явлениям, Янковский сосредоточен и на том, что чувствует его герой в каждой конкретной ситуации коммуникации с окружающей действительностью. Понять «живую жизнь» и через это понять себя — так можно определить главную творческую интенцию, реализующуюся в лирических миниатюрах писателя.

Каждый «фрагмент», запись, миниатюра Янковского имеет собственное название. Это и выдержки из реплик персонажей («Каб жа ён разумны быў!...»⁹; «І склоны не скасабочаныя...»¹⁰), и авторское определение изображаемому во «фрагменте» явлению действительности («Няверник»¹¹, «Пустадомки»¹²), и вопрос, который волнует автора миниатюры («А ці будзе каму?»¹³; «Ну, а чаму так?»¹⁴) и др. Особенность стиля Янковского — установка на устную речь даже в заглавиях, которые словно бы «выдернуты» из «живой жизни» и представляют собой своего рода выдержки из наблюдений над «живой рэчаіснасцю». Введение в текст «чужого слова» (например, во «фрагменте» «Вельми нават»¹⁵ приводится часть письма, присланного в редакцию; и др.) «работает» на ощущение документальности описываемых ситуаций и событий. И это также соотносится с традицией Розанова, который вводит в ткань собственного текста письма читателей, газетные статьи и т. д. и таким образом ведет

непрерывный диалог с действительностью. Диалогичность как таковая выступает одним из доминантных стилеобразующих факторов у Розанова, и это актуализируется во «фрагментарной» лирической прозе конца XX в.

Примечательно, что диалог у Янковского — это всегда момент действительности, «схваченный» в столкновении точек зрения сторон (в отличие от Розанова, в произведениях которого преобладают «мнимые» диалоги с потенциальным оппонентом). При этом присутствие повествователя в тексте никак не маркируется¹⁶. Ценность таких диалогов, по Янковскому, в том, что они — наиболее яркие проявления «живой рэчаіснасці» в ее неизменном виде. Закономерно, таким образом, и преобладание «устной» речи, наиболее адекватно отражающей «живое» содержание. В речевых характеристиках персонажей (а это, как правило, простые люди, жители белорусской деревни) сохраняются и графически отражаются орфоэпические и интонационно-синтаксические особенности, а «живые» метафоры основаны на сравнении с предметным миром белорусской деревни, то есть тех реалий, которые эстетически осваиваются Янковским.

Преимущество розановской литературной традиции, при которой доминантным является привнесение в произведение «жизни души», находит свою непосредственную актуализацию в лирических миниатюрах Брыля («Вячэрняе», «Свае старонкі» и др). Писать «для себя» («пісаць тое, што хочацца самому»¹⁷), освещать волнующие проблемы современности и национальной культуры, постичь «кантраст знешняга і глыбіннага»¹⁸ — такова, в частности, поэтологическая основа произведения Брыля «Вячэрняе».

Уже в заглавии «Уединенного» Розанова и «Вячэрняга» Брыля намечается своеобразный диалог поэт-творческой установкой на постижение духовного бытия личности. «Уединенное» — «наедине с собой», когда суетная реальность не вмешивается в процесс самопознания, то благотворное состояние, в котором только и возможно уловить «вздохи, полумысли, почувства... Которые <...> имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души»¹⁹, проецируется на «Вячэрняе», в семантике которого содержится намек на покой, тишину и возможность углубиться в себя. Субстантивированные прилагательные, которые выносятся в название каждого из указанных произведений именно в форме среднего рода, только намекают на объект как на неопределенность, не поддающуюся словесному определению, как на состояние, способствующее зарождению и протеканию «уединенных» или «вечерних» мыслей о вечном и преходящем, «о себе и жизни своей», о невысказанной «праўдзе жыцця».

Стремление сказать настоящее, правдивое слово определяет поэтику «Вячэрняга». Именно поэтому жизнь человека как она есть, воссоздаваемая через лирико-философские размышления о времени и о себе, воспоминания о детстве, родных и близких людях, миниатюры-зарисовки из частной жизни, афоризмы и рассуждения о творчестве, литературе и предназначении писателя, составляет художественную ткань произведения.

В мотивной структуре «Вячэрняга» подобно розановскому «Уединенному» актуализируются семантические оппозиции любви и страдания, жизни и смерти. Первый «фрагмент» произведения представляет собой исполненный скорбного лиризма рассказ-воспоминание об умершем друге-наставнике: «Памёр Алесь Руляк, мой даўні сябар па кнігах <...>»²⁰. Разбирая архивные материалы, повествователь (в соответствии с избранным «личным жанром» повествование в «Вячэрнем» ведется от первого лица) вызывает в себе ассоциации из детства, светлые воспоми-

хания о родных местах, о школьных друзьях, в которые врезаются трагическая реальность судеб многих из них. Субъективное переживание неизбежно проходит крупным планом в повествовательной организации «фрагмента». Следующая же запись обнажает глубокое переживание, связанное с чем-то несделанным, упущенным в быстротечности жизни: «Не толькі у мяне гэта — жаль, што нечага не зрабіў, у час не спытаўся ў кагосьці, не схадзіў, не паехаў, не напісаў... Бездапаможны жаль і непазбежны!»²¹. Многоточия графически передают паузы-вздохи повествующего, придавая всему «фрагменту» оттенок живого присутствия автора. Последнее вообще характерно для специфики жанра «Вячэрняга» (и в этом — связь с розановским «Уединенным»). И не случайно в одном из «фрагментов»: «знаёмая з тых дзен <...> сказала мне цераз стол, што даўно ўжо купіла кнігу маіх мініячур і часта па іх гаварыла са мною»²² (выделено мной. — М. Л.). Установка на устную речь, заложенная в самой субъектной организованности произведения, фиксация внутренней жизни, наблюдение за внешней действительностью во всем многообразии ее проявлений и стремление сказать «живое слово» — все это сближает брылевское произведение с розановским.

Важную роль в «Вячэрнем» Брыля играет философская оппозиция «вечное» — «временное», которая помимо основной семантической нагрузки создает эмоциональный, лирический настрой произведения: «Часовасць, часовасць — на фоне вечнасці. Дзеці, якія жывуць, растуць, а некаторыя, што асабліва страшна, без пары паміраюць або, яшчэ страшней, знішчаюцца дарослымі... Бог мой, як гэта важна — бачыць такое у параунанні з вечным, з тым, што патрэбна, што важней за ўсё!.. Жыцця не хопіць, каб выказацца найлепш»²³.

В контексте этого философского размышления актуализируется и постоянная тема Розанова о смысле «вечности» и «мгновения». И в следующем же «фрагменте» «Вячэрняга» это конкретизируется посредством осмысления проблем гуманизма и драматических требований современности: «Сядзячы з ім, гладзячы па галоўцы, гледзячы ў чорныя вочы, адчуўшы вуснамі святасць яго нявіннасці, да болю жыва ўявіў, як гэта выгадаваць такога, а потым атрымаць з Афганістана, а перад ім з Чэхаславакіі цынкавую труну, праз акенца якое ўбачаць — не ўбачаць тое, што засталася ад сына, ад нука...»

І гэта — наша рэчаіснасць, цераз усё гэта трэба і светла думаць, і ўпарта спадзявацца лепшага. Ужо восьмы год...»²⁴.

Частное и общечеловеческое сопрягается в неизбежно-непредсказуемом устройстве жизни. Гуманистическая позиция автора, который не декларирует свою систему ценностей, а вводит ее в произведение посредством отбора и эстетического освоения именно таких явлений частной, приватной жизни, именно таких субъективных переживаний и чувств понятна, близка и адекватна читательскому восприятию. При этом и сам Брыль осмысливает взаимосвязь «автор» — «произведение» — «читатель»; розановская поэтологическая «формула» «быть вместе» с читателем «в его дому»²⁵ соотносима с размышлением автора «Вячэрняга», который стремится представить, найти «своего» читателя: «Для каго пішаш?... Цяжка ўяўляць так звананага шырокага чытача, тым больш беларускага, яшчэ тым больш — будучага. Пішаш, спадзеючыся, што ён будзе, верачы ў гэта, пішаш па абавязку, з адчуваннем яго, ледзь не інтынктыўным»²⁶.

Сам жанр, специфика которого связана с фрагментарной композицией текста и авторской установкой на продолжение жизни «я» в произведении, предполагает единение повествователя с читателем. Автобиографическая основа «Вячэрняга»,

лирическая тональность и общечеловеческая проблематика позволяют читателю приобщиться той откровенности и, одновременно, сокровенности сказанного, которая и составляет художественный мир данного произведения. Слово «для сябе» оказывается определяющим в поэтике «Вячэрняга» и в контексте всего произведения противопоставляется необходимости идти на уступки для печати: «Пісаць так, як я пісаў на самым пачатку і як пішу цяпер, — што хачу і як хачу, — добра гэта, прыемна, лепш сказаць: радасна. Юнаком я хацеў друкавацца, хвалююча марыў пра гэта, а цяпер, як ні дзіўна бывае самому, з гэтым спяшацца не цягне. Хоць, калі ўжо зусім шчыра, бывае і сумна. Нібыта я адбываю пакаянне за тое, што шмат друкаваўся, ідучы на кампрамісы, пішучы не заўсёды зусім па-свойму»²⁷.

Оппозиция слова «живого» и обезличенного «печатным станком» является одной из главных в творчестве Розанова. И здесь можно говорить о такой преемственности, которая оказывается закономерной для Я. Брыля, стремящегося духовно реализоваться в произведении как в «личном документе», сказать «сваё», субъективно, откровенно, утверждая таким образом «моц і вечнасць сапраўднага слова»²⁸.

Особенности поэтико-стилистической организации «Вячэрняга» обусловлены пристальным вниманием писателя к живому поэтическому слову, и, что особенно важно, родному слову. Национальное самосознание, духовное самоопределение в контексте острых проблем современности осмысливаются в произведении посредством анализа драматических страниц национальной истории с личных ценностных позиций. И это также соотносимо с творческой концепцией Розанова, для которого фиксация «жизни души» является единственно приемлемым способом постижения истории, культуры и «мимолетности» текущего момента. Сам глубинный смысл и назначение творчества осознается и Розановым в «Уединенном», и Я. Брылем в «Вячэрнем» как возможность «сказать сердце»: «“Пісанае для сябе” нясе яшчэ і такую прыемнасць: міжволі, як быццам з боку заўважаеш, пішучы, як ўнікае патрэба ў належным слове і слова тое з’яўляецца, нібы само па сабе, з таго запасу, што папаўняецца на працягу многіх гадоў пажыццёвай вучобы. Прыемны працэс, ажно нагадвае ціхенькае, шчаслівае вуркатаннесвежай скібы, калі ты ішоў за плугам ў баразне, босы на хлебадайнай зямлі...»²⁹.

В диалоге поэтик «Уединенного» Розанова и «Вячэрняга» Брыля раскрываются особенности развития лирической прозы в русской и белорусской литературах XX в., связанные с поэтизацией духовного мира человека и эстетической потребностью запечатлеть чувство, переживание и мысль в субъективном «живом слове».

Об актуальности наследия Розанова в белорусском культурном пространстве свидетельствует и недавно изданная книга Б. М. Лепешко «Диалоги с Василием Розановым», представляющая собой философско-публицистический дневник, в котором автор осмысливает события современной жизни, повседневную действительность, полемизируя при этом с розановскими высказываниями, «репликами» и афоризмами. Автор «Диалогов ...» выступает здесь и как преданный розановский читатель, и как тот потенциальный оппонент («материализовавшийся» в «Диалогах...»), с которым спорит Розанов во многих «фрагментах» своих произведений. Цитируя Розанова, Лепешко постоянно возвращается к событиям современности, и в полемике (или, напротив, согласии) с писателем-философом дает собственную субъективную оценку ситуациям, реалиям, явлениям, мимолетным и непреходящим. «Розанов был прав, когда назвал одну из своих книг — “Мимолетное”. Действительно, все мимолетно. И если где-то этот миг не зафиксировался, то — отлетел, умер, истаял, как дымка летним утром. Но — нужны ли эти мгновения? Многим — нет,

а кому-то — да. Здесь нет единообразия. Какому смеху и издевательствам подвергся наш Василий Васильевич за свои книги откровенного, “уединенного” характера. “Пук злобных рецензий” — так он реагировал на черные отзывы. И, действительно, публикация такого рода откровений для живого человека — событие. А вот когда этого человека нет, он умер — это уже нечто иное, связанное с историей. Историей литературы. Историей эпохи»³⁰.

Наследие Розанова, несомненно, оказывается актуальным в современном мире. Писатель-философ, увековечивший «фрагменты» духовного бытия личности, вызывает живой читательский интерес представителей разных поколений; его традиция откровенного письма, перенесения «жизни души» в произведение и поэтизации повседневности реализуется в различных своих аспектах в литературах разных стран. Белорусская «фрагментарная» проза конца XX века вступает в своеобразный диалог с розановской поэтикой, который свидетельствует о непрерывном диалоге традиций и культур.

¹ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй и последний // Розанов В. В. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 423–424.

² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М., 2002. Т. 6. С. 61.

³ Климова С. М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб., 2004. С. 290.

⁴ Лотман Ю. М. О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993). История русской прозы. Теория литературы. СПб., 1997. С. 807.

⁵ Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 3. С. 221.

⁶ Данелия Г. Н. Тостуемый пьет до дна. М., 2005. С. 108.

⁷ Янкоўскі Ф. М. Радасць і боль: Апавяданні, навелы, мініяцюры. Мінск., 1995. С. 279.

⁸ Фатеев В. А. В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991. С. 172.

⁹ Янкоўскі Ф. М. Указ. соч. С. 193.

¹⁰ Там же. С. 263.

¹¹ Там же. С. 211.

¹² Там же. С. 268.

¹³ Там же. С. 287.

¹⁴ Там же. С. 293.

¹⁵ Там же. С. 208.

¹⁶ Там же. С. 248, 258, 259.

¹⁷ Брыль Я. Вячэрняя // Брыль Я. Вячэрняя: Лірычныя запісы і мініяцюры. Мінск., 1994. С. 186.

¹⁸ Там же. С. 197.

¹⁹ Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 195.

²⁰ Брыль Я. Указ. соч. С. 144.

²¹ Там же. С. 147.

²² Там же. С. 167–168.

²³ Там же. С. 170.

²⁴ Там же. С. 170.

²⁵ Розанов В. В. Сахарна // Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. М., 1998. С. 12.

²⁶ Брыль Я. Указ. соч. С. 200.

²⁷ Там же. С. 189.

²⁸ Там же. С. 227.

²⁹ Там же. С. 229.

³⁰ Лепешко Б. М. Диалоги с Василием Розановым. Брест, 2005. С. 72.

О. А. Казнина (Москва)

Розанов в английской критике

Первые оценки В. В. Розанова в английской печати принадлежат перу Д. П. Святополк-Мирского. В 1920–1922 гг. в журнале «Лондонский Меркурий», давая общую картину современной русской литературной и духовной жизни, Д. Мирский¹ отмечал, что в начале нового века в культуре России ведущая роль перешла от писателей к поэтам и эссеистам, «и к таким философам как Розанов, Шестов и Бердяев»². Для Д. Мирского Розанов — «высшее воплощение русскости», мера измерения этого качества у других писателей³.

Позднее, в журнале «The New Statesman» в феврале 1926 г. (в статье о М. Цветаевой) Д. Мирский упоминает Розанова как писателя, сыгравшего важнейшую роль в освождении русского языка от тирании греческого, латинского и французского ситаксиса, а также подчеркивает его заслуги в деле преодоления «литературности»⁴. В своей английской книге о русской литературе Д. Мирский пишет: «Розанов — величайший писатель своего поколения. Русский гений невозможно измерить, не принимая в расчет Розанова»⁵. Критик повторяет с некоторыми вариациями свои высокие оценки писателя в статье, вошедшей в сборник «Современные тенденции в европейской литературе» (1928)⁶.

Д. Мирский считал, что книги Розанова написаны «русским и для русских и показались бы абсолютно непонятными иностранцу»⁷. И однако в 1927 г. в Лондоне вышло добросовестно подготовленное английское издание избранного из книг В. В. Розанова⁸. В него вошли: отрывки из «Апокалипсиса нашего времени», избранные фрагменты «Уединенного», а также объемный критико-биографический очерк Э. Голлербаха с пространными цитатами из других сочинений мыслителя, из его писем и воспоминаний о нем современников. На суперобложке издания были процитированы высказывания Д. Мирского, который называл писателя «одним из величайших русских умов современности» и писал, что Розанов является «величайшим проявлением русского духа, которое предстоит открыть Западу»⁹.

В середине апреля 1927 г. живший в Англии переводчик С. С. Котелянский отправил это издание Д. Г. Лоуренсу, для которого она стала настоящим потрясением. Он писал Котелянскому 27 апреля: «Я рад, что у меня теперь есть Розанов, герои Чехова и Достоевского мне изрядно надоели...»¹⁰. Лоуренс взялся за рецензию на книгу и две недели спустя закончил ее. В июле 1927 г. рецензия вышла в журнале «Calendar of Modern Letters»¹¹.

Свою рецензию Лоуренс строит как диалог со Святополк-Мирским, поначалу саркастический по тональности. «В Розанове мы узнаем, как будто, еще одну птицу из стаи Достоевского», — пишет он¹². На Розанова Лоуренс поначалу перенес свое противоречивое отношение к Достоевскому. Половина рецензии посвящена анализу «русскости», которой были заморожены многие европейцы. Понятие это означает

теперь для писателя противоречивость мыслей и стремлений, самокопание, экзальтированность, подчеркнутый нигилизм, жажду страдания и покаяния, доводящую до самоуничтожения. Все эти «пороки» он нашел и у Розанова.

К самым глубоким мыслям «Уединенного» Лоуренс относит высказывание Розанова, в котором он противопоставляет христианским святыням языческий культ солнца: «Попробуйте распять солнце. И вы увидите — который Бог»¹³. Это мироощущение Розанова чрезвычайно близко Лоуренсу, призывавшему преклоняться перед космическими ритмами, природой, естественными влечениями человека.

«Апокалипсис нашего времени» Лоуренс оценил как произведение, несравненно более глубокое, чем «Уединенное». Он пишет, что это произведение он более всего другого хотел бы прочесть полностью, без изъятий, так как именно оно заставило его поверить, что Розанов был подлинным мыслителем. Здесь Лоуренс соглашается с Д. Мирским в том, что Розанов действительно является «величайшим проявлением русского духа, которое предстоит открыть Западу»¹⁴. Лоуренс пишет: «Книга — выпад против христианства, об этом заявляет сам автор: в ней нет ни лицемерия, ни покаяния. В ней есть страсть, притом страсть неожиданно сильная. Лавирование, самоанализ, разоблачения — все ушло, и звучит подлинная страсть. Розанов своими путями заново открывает исконное языческое мировосприятие — фаллизм; глазами язычника, с ужасом и изумлением смотрит он на дела христианские»¹⁵.

В глазах Лоуренса Розанов затмил всех других русских писателей, которых он увлеченно изучал со студенческих лет. «Впервые русский писатель дает нам полнокровную картину мира; ни Толстой, ни Достоевский, и никто другой из них не дал нам этого. Кажется, в Розанове проснулся язычник древней Руси, русский Рип ван Винкль, — и потрясенно смотрит на мир. Жирная и плодородная почва язычества вскормила Розанова. Перед его взором — измученная собственной сложностью цивилизация христианства — конечно, в его глазах, это какой-то кошмар. И вот перед нами первый русский, который сказал нечто совершенно новое, для меня это именно так. Его отношение к миру полно живой и полнокровной страсти. Он первый понял, что бессмертие — в полноте проявления жизни, а не в избавлении от нее»¹⁶.

У Розанова Лоуренс нашел глубокое понимание проблемы раздвоения сознания, гамлетизма современного человека, раскола между разумом и чувством. Розанов — «единственный, кто это понял и решил хоть в какой-то мере вернуть человеку его былую цельность», — пишет он¹⁷. Анализ современной души — это уже не перемены из знаменитого предшественника, здесь «у Розанова открывается свой голос, голос нового человека, ушедшего от Достоевского — и это главное». Лоуренс был уверен, что «Розанов скажет свое слово и сейчас и в будущем»¹⁸.

В 1928 г. Лоуренс познакомился с «Опавшими листьями» Розанова по подстрочнику, присланному С. С. Котелянским. На этот перевод он также написал рецензию, которая начинается с любопытных замечаний о распространении влияния русского мыслителя в Европе: «Розанов в наши дни начинает приобретать европейскую известность. Появился французский перевод, обещан немецкий: молодые писатели Парижа и Берлина говорят о нем как об одном из пророков истины. При этом “Уединенное” пользуется несколько большим успехом, чем “Опавшие листья”: наверно потому, что в нем была сенсация. “Опавшие листья” менее сенсационны: это печальная и умиротворенная, глубоко русская книга»¹⁹.

В этой рецензии Лоуренс переворачивает все сложившиеся представления о русской литературе, определяя место в ней Розанова: «Розанов, писавший после Чехова, — последний русский писатель. У него подлинно русский голос, и сегодня

это особенно очевидно. Арцыбашев, Горький, Мережковский — его современники, но все они стоят несколько в стороне от традиции. И только Розанов стоит на самой магистрали»²⁰.

Лоуренс увлеченно рассуждает о жанре «Опавших листьев». Поначалу его шокируют указания, где, когда и на чем были записаны фрагменты («Ночью», «За нумизматикой», «На извозчике», «В ват...» и т. п.). Но затем он соглашается, что таким образом автору удастся избежать даже видимости систематизации или абстрактного философствования. Как он пишет, эти комментарии помогают «удержать читателя — и самого автора — в атмосфере момента, напомнить о реальном времени и месте».

Лоуренс согласен с Розановым и в том, что в «Уединенном» он ввел в литературный новый тон, тон манускрипта. Каждая рукопись уникальна и несет на себе печать личности, индивидуальности писателя и непосредственно связывает его с читателем. Он словно говорит с самим собой — и в этом секрет новизны его стиля.

Искренность Розанова для Лоуренса несомненна и подлинна. Хотя неизбежные для литератора лживость и актерство для него тоже очевидны. Писательское самосознание Розанову присуще в высшей степени: он отмечает в себе кокетство перед публикой («Я невестюсь перед всем миром: вот откуда постоянное волнение»), он испытывает всегдашнее желание посмотреть на себя в зеркало. Но он борется с этими чертами писательского актерства в себе и постоянно молит Бога об избавлении от этого самонаблюдения. Лоуренс приводит рассуждения Розанова на эту тему: «Писателю необходимо подавить в себе писателя (“писательство”, литературщину)». Нечто похожее Лоуренс когда-то писал Э. Гарнетту: «Мы словно зачумлены литературой»²¹.

Лоуренс видел в Розанове большого писателя, мыслителя и психолога, отразившего важнейшие духовные и психологические проблемы современности. В самом себе Розанов вскрывал болезни рассудочной цивилизации: неспособность современного человека испытывать непосредственные и подлинные чувства: любовь, сопереживание, сострадание. На самом себе он испытал засилие рассудочности: рассудок подавил в нем естественные эмоции, сделал его «задумчивым». В признании Розанова о том, что он был рожден «созерцателем, а не действователем», Лоуренс видит симптом состояния всей современной культуры. «Вечно бунтовать, вечно изображать чувства, которых не испытывал — главная задача русского писателя <...>, — и все для того, чтобы создать хоть какую-то видимость страстей, которых на самом деле нет. Это так по-русски и это так современно. Почти весь мир таков сегодня». Подвиг Розанова Лоуренс видит в том, что он «всеми силами стремился преодолеть себя и пробиться к реальным эмоциям». Изо дня в день наблюдая страдания любимой жены, умирающей у него на глазах, он учился испытывать подлинное сопереживание. И ему это удалось: «...К концу жизни он постиг подлинность и чистоту страдания»²².

Лоуренса поражает заметка Розанова о собственной «задумчивости», о том, что он ощущает себя «каменным», чудовищем, а не живым существом, способным любить и пламенеть. В состоянии «задумчивости» он ничего не мог делать, и в то же время был «способен на все», то есть на все дурное, греховное. Лоуренс почувствовал, что в этой «задумчивости» содержится объяснение характера и жизни Розанова, которого окружающие по недоразумению считали порочным и злонамеренным.

Тот, кто поймет Розанова до конца, считает Лоуренс, будет сочувствовать его страданиям, сопереживать его борьбе со своим «окамененным нечувствием», борьбе за свое живое «я». Именно этим так ценен этот писатель для современного челове-

чества: «Розанов современен, страшно современен. И если он не может внушить нам страха Божьего, то он вселяет в нас страх перед судьбой, перед роком: перед цивилизацией, — той, которая не внутри нас зреет, но навязывается извне, средствами “образования” и “просвещения”»²³.

Лоуренс ищет ответа на вопрос, почему русские, гораздо позже пошедшие по пути западной цивилизации, оказались как-то особенно поражены болезнью раздвоения, раскола между умом и чувствами. Ответ он находит в том, что Россия, страна «здоровых варваров» допетровской эпохи, слишком быстро подверглась влиянию западных идей, идеалов и изобретений. Равновесие и взаимодействие в народном организме было нарушено. «Слишком внезапный бросок в цивилизацию, как правило, убивает», — заключает писатель²⁴.

Проникновение в мир Розанова нашло отражение в позднейших творческих замыслах Лоуренса. В конце 1929 г. он начал работать над своим итоговым философским произведением, которое он назвал «Апокалипсис» — не исключено, что в выборе названия и темы Лоуренс оглядывался на Розанова, хотя тема Апокалипсиса, конечно, витала в воздухе. В этом философско-публицистическом эссе Лоуренс касается не только проблем цивилизации вообще, но много внимания уделяет русским вопросам, размышляет о революции и социальных преобразованиях в России, высказывает свое мнение о вождях большевиков. В этом он также следует за Розановым.

Итоги русской революции в очередной раз показали, считает писатель, что расудочные социальные теории не берут в расчет природных качеств человека. В толковании этих природных качества Лоуренс, подобно Розанову, отдает предпочтение ветхозаветным представлениям. «Природа человека далека от святости. Первичный инстинкт старого Адама — быть самим собой, окружить себя кругом собственного бытия и там быть хозяином, первенствовать, царить во всем великолепии». «Сердце человека неисправимо жаждет великолепия, роскоши, чувства собственного достоинства, самоуважения, славы, власти — независимо от того, царь он или простой крестьянин»²⁵.

В 1935 г. работавший в Англии исследователь Янко Лаврин впервые подчеркнул эту параллель: Лоуренс в Англии — Розанов в России²⁶. В этой книге, представляющей собой сборник статей и эссеистики автора, особая глава отведена теме «Секс и эрос». Под этой рубрикой объединены три автора: Розанов, О. Вейнингер и Лоуренс. Лаврин подчеркивает, обращаясь, естественно, к английскому читателю, что задолго до Лоуренса Розанов высказывал сходные идеи, но в гораздо более тонченной и философски разработанной форме. Однако Лаврину в то время еще не было известно, насколько глубоко Лоуренс работал с текстами Розанова как редактор переводов и как рецензент.

Отмеченная Лавриным параллель между Лоуренсом и Розановым долгое время не обращала на себя внимания исследователей, словно открытие это было забыто. Об этом свидетельствует, например, книга английского религиозного мыслителя священника Вильяма Тивертонна. Он писал в 1951 г.: «Насколько мне известно, в научной литературе не упоминалось влияние русского писателя В. В. Розанова на Д. Г. Лоуренса»²⁷. В своей книге Тивертон ссылается на издания переводов Розанова в Англии, на знакомство с ними Лоуренса и на его общение с Котелянским. Он подчеркивает сходства и различия между двумя писателями: оба были учителями, оба испытывали преследования цензоров, для обоих характерен культ пола. В книге Тивертонна приводятся длинные цитаты из «Уединенного» и «Опавших листьев». Тивертон впервые поставил вопрос о влиянии Розанова на философскую притчу

Лоуренса «The Man, Who Died». Он указывает на различное отношение двух писателей к молитве, на более серьезное отношение Розанова к семье. В конце своего исследования он приходит к заключению, что русский писатель гораздо глубже понимал проблему пола, также как и вообще религиозные проблемы, поскольку он «принадлежал к более древней и мудрой культуре».

Следующее поколение англоязычных исследователей творчества Лоуренса не касалось влияния на него Розанова. Эта тема затрагивалась только в статье американского исследователя итальянского происхождения Ренато Поджиоли, которая затем вошла в его книгу «The Phoenix and the Spider». Первоначально статья называлась «The Phoenix of the Soul». Статья объемом в 50 страниц включает больше материала, чем глава в книге, и имеет более развернутую структуру, отраженную в подзаголовках²⁸.

Однако вехой в исследовании европейцами феномена Розанова стала все же именно книга Поджиоли «Феникс и Паук» (1957)²⁹. Книга состоит из очерков о целом ряде русских писателей и мыслителей (Гончаров, Достоевский, Толстой, Тургенев, Чехов, Бунин, Вяч. Иванов, О. Гершензон, И. Бабель), но при этом главным ее героем, как утверждает автор в предисловии, является именно Розанов. Задача книги заключается в том, чтобы раскрыть «русский взгляд на душу» через творчество великих писателей. И автор решает эту задачу на основе творчества Розанова, у которого он находит доказательство высшей ценности «эго», значимости обыденных требований этого «эго», человеческих инстинктов, склонностей сердца. Само название книги навеяно высказыванием Розанова о том, что каждая душа — это феникс. Но выразить эту идею в русской литературе предстояло «пауку»: «Розанов жил и работал как паук», пишет Поджиоли³⁰. Розанову отведена особая глава, в которой подробно освещается его биография, раскрывается его духовная и биографическая связь с Достоевским, дается детальный анализ его религиозных взглядов и жизненной философии.

Как подчеркивает исследователь, христианство и философия семейной жизни сталкиваются у Розанова: писатель считал, что христианство не вошло в бытовую, повседневную жизнь, но осталось выше и вне этой жизни. Критик согласен признать, что писателю свойственно обожествление биологической стороны жизни, пантеизм и натурализм, однако материальное бытие у него всегда пронизано духовным. Подход к идее пола у Розанова религиозный, для него характерна спиритуализация пола, ощущение его мистического начала.

Много внимания уделяет критик жанровым и стилистическим особенностям произведений Розанова. Он считает, что неверно сравнивать фрагменты Розанова с афоризмами Ницше и Паскаля: эти европейские авторы черпают свои предметы и сюжеты из области культуры, для их высказываний типична четкая, отработанная, восходящая к длительной традиции литературная форма. В то время как у Розанова происходит настоящий «анти-гутенберговский» бунт против книжной и литературной формы, его высказывания — не афоризмы, не апофтегмы, не максимы, но именно «опавшие листья», некое естественное проявление жизни. Они являются ему в самых непредсказуемых обстоятельствах, и он тщательно отмечает это, словно показывая, как непредсказуемо духовные предметы рождаются из жизненных случайностей, ассоциаций, настроений.

Поджиоли уделяет немало внимания жанровому новаторству Розанова, подчеркивает интимность и разговорность его стиля. Высокое и низкое Розанов видит в одном плане: книга расходов не менее важна в его повседневном мире, чем со-

чинения Данте. Ему свойствен фетишизм в отношении к вещам, в быту для него нет пустяков и мелочей, все важно. «Апокалипсис нашего времени» тоже состоит из фрагментов, но по жанру они иного рода, чем «Опавшие листья»: их можно сопоставить в некоторых случаях с газетными заметками, в них силен философско-политический элемент. Поджиоли считает «Апокалипсис» памфлетом, обличающим грехи и заблуждения христианства, приведшего к катастрофе русской революции.

Что касается параллели Розанова и Лоуренса, то Поджиоли не столько сопоставляет, сколько противопоставляет их. С его точки зрения, это сходство является поверхностным. Основное различие он видит в том, что для Розанова пол — это семья, для Лоуренса — часть космоса. Семья для Розанова — аристократическая форма жизни; бытовая, повседневная семейная жизнь им возвышается и облагораживается. Лоуренс же презирал буржуазное преклонение перед формально признанными семейными узам. Более всего сближает двух писателей, по мнению критика, презрение к «гигиене», к цивилизирующему подходу к природе, к полу, к семье, к производительным силам.

Вглядываясь в тексты Розанова, Поджиоли приходит к выводу, что он был апогетом пола только на поверхности, а по существу являлся искателем души. Он пишет: «Неверно считать, что Розанова волновал только пол...» И он доказывает это положение детальным анализом произведений писателя, которые он называет «книгами души» («books of the soul»). К ним он относит три лучших, по его мнению, произведения Розанова: «Уединенное», «Опавшие листья» и «Апокалипсис нашего времени», а также «Литературные изгнанники», письма к Голлербаху и комментарии к письмам Страхова.

В «книгах души» Розанова душа — это как бы «эмбрион», она еще не оформилась, ее можно сравнить с морской губкой, мягкой бесформенной субстанцией (imbroglio, clog, loofah). Неоформленность души проявляется в стихийности и субъективности, в ее эгоцентрической сосредоточенности на себе. У Розанова Поджиоли находит идеи, сформулированные Фрейдом, которого русский писатель безусловно не знал. В каком-то смысле, считает критик, Розанова можно назвать «предтечей фрейдизма»: за его терпимое, «понимающее» отношение к сексуальным извращениям. Но даже с такими взглядами на секс, считает критик, Розанова надо считать христианином: так как с именем Христа он оставил этот мир.

Сопоставлением Лоуренса и Розанова примерно в те же годы заинтересовался Г. Штаммлер. В статье «Апокалиптические размышления в работах Лоуренса и Розанова»³¹ автор уделяет особое внимание разработке идеи апокалипсиса у обоих авторов. Он убежден, что сходство между ними лежит гораздо глубже, чем бросающийся всем в глаза пансексуализм и возрождение «темных богов» язычества.

Несмотря на то, что Розанов разоблачал в христианстве его оторванность от жизни плоти и отстаивал религию космизма, ему так и не удалось уйти от символики и категорий мышления христианства. В какой-то мере это можно сказать и о Лоуренсе, пытавшемся в своей философии человеческого экзистанса найти равновесие между макрокосмом природы и микрокосмом внутреннего мира человека.

В понимании Бога как космической категории, в их натуралистическом пантеизме, в их стремлении возродить языческую мудрость, по мнению Штаммлера, безусловно, есть некое родство. Общим было у них и тяготение к почве, к родному очагу, к пенатам. Они оба были мятежниками: но оба так и остались в плену тех ценностей и традиций, против которых бунтовали. «Суть этого мятежа в том, что оба

бунтаря, при всей страстности своего протеста, оставались пленниками той идеи, против которой они восстали», — заключает критик³².

Штаммлер пишет: «Можно только удивляться тому, что Розанов, которого так мало переводили и который в силу этого почти не был известен на западе, оказал такое всеобъемлющее влияние на Лоуренса своими идеями, темами, предметами и даже лексикой». Критик отмечает, что плодотворную почву для такого влияния подготовила увлеченность русской литературой, которую с молодых лет испытывал Лоуренс. И не только литературой: он испытывал страстный интерес ко всему, что происходило в России, и как свою личную трагедию переживал катастрофу «великого эксперимента» русской революции. Доказательством того, что этот интерес не угасал до самой смерти писателя, являются его письма, дневники, эссеистика, литературная критика и даже его стихи.

Сопоставление Лоуренса и Розанова в кратком виде приводится в книге Kingsley Widmer «The Art of Perversity» (1962). Автор подчеркивает сходство между «декадентствующим русским интеллектуалом» и английским писателем и приводит основные идейные и лексические совпадения.

В 1971 г. Дж. Зитарук в своей книге «Восприятие Лоуренсом русской литературы» отдельную главу посвятил влиянию на него Розанова³³. На основе анализа текстов Лоуренса Зитарук показал, как отразилось чтение русского автора на создании Лоуренсом философской притчи «Человек, который умер», в которой предлагалась языческая версия христианства как одной из религий вечно воскресающего бога, вечно рождающей и плодоносящей природы. В этой новой версии Иисус Христос не только воскресает под лучами весеннего солнца, подобно зерну, упавшему в почву, но и отдается своему чувству к целомудренной храмовой жрице, а затем становится отцом их общего ребенка. Влияние Розанова сказалось также на творческой истории романа «Любовник леди Чаттерли»: эволюция идеи романа под воздействием Розанова явственно прослеживается в его различных редакциях. Идеи, почерпнутые из произведений Розанова, его образы и даже лексика сказались и на поздней эссеистике Лоуренса. Много внимания уделяет Розанову тот же автор в книге «В поисках Рананима», представляющей собой публикацию переписки Лоуренса и С. С. Котелянского³⁴.

В заключение можно сказать, что критические и исследовательские отклики на творчество Розанова в Англии концентрируются вокруг проблемы восприятия Розанова Лоуренсом. И это не удивительно. Параллель эта представляет уникальный случай в истории литературы: английский писатель встретил конгениального русского мыслителя, поднимавшего близкие ему проблемы, проблемы религиозно-философские, волновавшие или даже будоражившие западный культурный мир в годы духовного кризиса. Разными путями русский и английский писатели пытались примирить элементы языческого мирозерцания с христианством. В том, как по-разному достигали этого Лоуренс и Розанов, сказалось различие стоявших за ними национальных культур.

¹ «Д. С. Мирский» и «Д. Мирский» — два варианта псевдонима, принятых в европейских и, в частности, английских публикациях Д. П. Святополк-Мирского.

² Mirsky D. A Russian Letter. Introductory // The London Mercury. 1920. № 3. P. 207–209.

³ Mirsky D. The Literature of Bolshevik Russia // The London Mercury. 1922. № 5. P. 276–285.

- ⁴ Mirsky D. Marina Tsvetayeva // *The New Statesman*, № 26, 27 February, 1926. P. 611–613.
- ⁵ Mirsky D. S. *Contemporary Russian Literature, 1881–1925*. London; New-York, 1926. Цит. по переводу: Мирский Д. С. *История русской литературы с древнейших времен по 1925 год*. Пер. с англ. Р. Зернова. London, 1992. С. 656.
- ⁶ Mirsky D. *Contemporary Movements in Russian Literature // Contemporary Movements in European Literature*, ed. W. Rose and J. Isaaks. L., George Routledge, 1928. P. 151–177. Цит. по кн.: Mirsky D. S. *Uncollected Writings on Russian Literature. Literature / Ed. with an Introd. and Bibliography by Smith G. S. Berkeley*, 1989. P. 263.
- ⁷ Mirsky D. S. *Contemporary Russian Literature: 1881–1925*. L., 1926. Цит. по кн.: Mirsky D. S. *Uncollected Writings on Russian*. P. 163.
- ⁸ Rozanov V. V. *The Apocalypse of Our Times, Solitaria*. London, 1927.
- ⁹ Rozanov V. V. *The Apocalypse of Our Times, Solitaria*. 1927. Paperback. P. 4.
- ¹⁰ *The Quest for Rananim: D. H. Lawrence's Letters to S. S. Koteliansky: 1914 to 1930 / Ed. with an introd. by George J. Zytaruk*. Montreal; London: McGill-Queen's University press, 1970. P. 310.
- ¹¹ Lawrence D. H. Rozanov V. V. *Solitaria* (L., 1927) // *Calendar of Modern Letters*, July, 1927, № IV, P. 157–161. См. также: Lawrence D. H. *Solitaria*, by V. V. Rozanov // Lawrence D. H. *Phoenix: The Posthumous Papers of Lawrence D. H.* Ed. with an Introd. by E. D. McDonald. London: Heinemann, 1936. P. 367–371.
- ¹² Lawrence D. H. *Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. Lawrence*. P. 367, 368.
- ¹³ Розанов В. В. *Собр. соч. Мимолетное*. М., 1994. С. 465.
- ¹⁴ Lawrence D. H. *Phoenix...* P. 368.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 369.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.* P. 370.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 371.
- ¹⁹ Lawrence D. H. *Fallen Leaves*, by V. V. Rozanov. Translated from the Russian by S. S. Koteliansky, with a Foreword by James Stephens, L., 1929 // *Everyman*, 23 January, 1930. Цит. по кн.: Lawrence D. H. *Fallen Leaves*, by V. V. Rozanov // *Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. Lawrence*. Ed. with an Introd. by E. D. McDonald. London: Heinemann, 1936. P. 388.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ Lawrence D. H. *Letter to Edward Garnett*. D. H. Lawrence. *The Collected Letters*. Vol. 2. P. 1247.
- ²² Lawrence D. H. *Phoenix: 1936*. P. 390.
- ²³ *Ibid.* 1936. P. 392.
- ²⁴ *Ibid.* P. 390.
- ²⁵ Lawrence D. H. *Apocalypse*. With an Introd. by Richard Aldington. *The Albatros Modern Continental Library*, vol 31. Hamburg, Paris, Bologna, 1932. P. 64.
- ²⁶ Lavrin Janko. *Aspects of Modernism: From Wilde to Pirandello*. L., 1935.
- ²⁷ Jarrett-Kerr William Robert (Father William Tiverton). *D. H. Lawrence and Human Existence*. Foreword by T. S. Eliot. L., 1951; 1961.
- ²⁸ Poggioli R. *On the Works and Thoughts of Vasili Rozanov // Symposium*. IV. 1950. November.
- ²⁹ Poggioli R. *The Phoenix and the Spider. A Book of Essays about some Russian Writers and their View of the Self*. Harward University Press, Cambridge, Mass., 1957. (См. также: Poggioli R. V. Rozanov. N.Y., 1962.)
- ³⁰ *Ibid.* P. IX.
- ³¹ Stammler H. *Apocalyptic Speculations in the Works of D. H. Lawrence and Vasilij Vasil'evich Rozanov // Die Welt Der Slaven (Wiesbaden)*, 1959. P. 67.
- ³² *Ibid.*
- ³³ Zytaruk. George J. *D. H. Lawrence's Responce to Russian Literature*. The Hague–Paris, Mouton, 1971.
- ³⁴ *The Quest for Rananim: D. H. Lawrence's Letters to S. S. Koteliansky: 1914 to 1930 / Ed. with an introd. by George J. Zytaruk*. Montreal; London: McGill-Queen's University press, 1970.

Философия



М. Н. Громов (Москва)

Философский импрессионизм Розанова

Василий Васильевич Розанов является одним из самых ярких, оригинальных, парадоксальных отечественных философов, до сих пор недостаточно понятых и по достоинству не оцененных. Он выступает продолжателем дела Федора Михайловича Достоевского, которого всегда высоко ценил и называл «мой Достоевский». Защитник униженных и оскорбленных, живущих в полутемных дворах-колодцах непарадного Санкт-Петербурга и темных деревянных избах по всей России, он не пережил, подобно своему учителю, смертельного ужаса предстоящей казни, пребывания на каторге в азиатских дебрях империи, но свой экзистенциальный опыт «малой каторги» несомненно имел.

С молодых лет узнав бедность, убогость захолустной России, трудность «выходения в люди», всего добывавший собственным изнурительным трудом, Розанов вырос философом, с одной стороны, принципиально враждебным всему казенному, официальному, имперскому, парадному и, с другой стороны, противостоящим барственному аристократизму представителей привилегированных сословий и снисходительности «аристократов духа», властителей умов просвещенного общества. Серенький, несчастный Акакий Акакиевич из гоголевской «Шинели» стал его любимым героем, литературным отражением собственной глубинной сути и объектом сочувственной симпатии.

После окончания историко-филологического факультета Московского университета молодой преподаватель истории и географии проработал несколько лет в провинциальных городах центральной России. Итогом его увлечения, а затем преодоления и отрицания позитивистской философии стал обширный опус «О понимании», вышедший в 1886 г. в Москве и совершенно проигнорированный читающей публикой. Эта единственная, с формальной точки зрения, «чисто философская» работа, написанная в подражание тяжеловесным трактатам профессионалов, показала еще раз, что пути отечественной философии вообще и самого Розанова в частности не всегда пролегают по проторенной западной мыслью колее сциентистского дискурса, что нужно искать свой стиль, свой жанр, свою манеру выражения.

Нечто похожее было с Ф. М. Достоевским как писателем и с В. И. Суриковым как художником, которые после подражания общепризнанным, поощряемым академическим образцам, пережив фазу докритического периода, нашли себя в неповторимости собственного творческого осмысления и отражения бытия. Без подобного преодоления индивидуальной и социальной ограниченности не может состояться подлинный творец в любой области деятельности, в том числе и философской. И Розанов нашел свою манеру мудрствования в искрящейся афористике, дневниковых записях, своеобразном **философском импрессионизме**, когда художник слова пытается уловить и запечатлеть самые тонкие, ускользающие, порою стран-

ные, а иногда и отталкивающие движения души. Его афоризмы подобны точечно-му нанесению красок на многоцветных полотнах французского неоиимпрессиониста Ж. Сера. Рассмотренные отдельно, они кажутся чрезмерно акцентированными, но, взятые вместе в панораме общего видения, поражают яркостью, свежестью, необычностью, глубоким психологизмом и умением улавливать неуловимое, высказывать невысказываемое.

С 1883 г. Розанов поселяется в Петербурге, где судьба вновь испытывает его на прочность. Трудно представить подвижного, мятущегося, ненавидящего все омертвелое Розанова в роли чиновника, но именно чиновником прослужил он в Государственном контроле шесть лет. И лишь в 1899 г., измаявшийся на государственной службе, он пришел в редакцию самой популярной российской газеты «Новое Время», где под покровительством А. С. Суворина проработал самые успешные годы своей жизни вплоть до закрытия газеты в 1917 г. Подобно Чехову, он шлифовал свой стиль в кратких, образных, задевающих за живое произведениях, которые отнюдь не были журналистскими однодневками. Одновременно он писал одну за другой философско-публицистические работы: «Религия и культура», «Природа и история», «Около церковных стен», «Русская церковь», «Темный лик: Метафизика христианства» и др. Незадолго до революции Розанов задумывал издать свои сочинения в 50 томах, но этому не суждено было исполниться.

История в своей непредсказуемости распорядилась **иначе**. Осень 1917 г. принесла крушение старой России. Начались тяжелейшие испытания. Поселившись с семьей в Сергиевом Посаде, Розанов пишет завершающую, пронзительную до боли работу «Апокалипсис нашего времени», посвященную страданиям народа, страны, своим собственным страданиям, начавшимся после революционного катаклизма. Она осталась незавершенной, как и его творческая биография. Розанов умер от болезни и истощения на руках о. Павла Флоренского. Оба они своей трагической кончиной еще раз напоминают о судьбе философии и философов в России, в том числе советской. Свой вечный покой Розанов обрел в Черниговском скиту под Сергиевым Посадам, рядом с Константином Леонтьевым, которого чтит и ценит, хотя и отстоял весьма далеко от него во многих отношениях. Скит был razoren, кладбище уничтожено и лишь поднялись православные кресты, к которым приходят отдать дань уважения наши современники.

Розанова трудно понять и принять по частям, по фрагментам, по отдельным высказываниям. Нужно понять и принять (или не принять) его целиком, во всей сложности биографии, жизни, творчества. Он весь — движение, игра мысли, отталкивание и притяжение. «Самый полет — вот моя жизнь. Темы — “как во сне”», — пишет он в «Опавших листьях». А в «Уединенном» откровенничает: «Да просто я не имею формы <...> Какой-то “комочек” или “мочалка”. Но это оттого, что я весь — дух, и весь — субъект: субъективное действительно развито во мне бесконечно»¹. Он не желает себя фиксировать, отливать в какую-то определенность, он «странник, вечный странник» с бесконечно древней, опытной и одновременно юной, впечатлительной, как у ребенка, душой.

Его можно назвать философским релятивистом, «постоянно меняющимися Протеем», как выразился один из его пронзительных исследователей Г. Штаммлер. Сам Розанов в характерной для него манере фиксации места и состояния зарождения мысли заметил: «Два ангела сидят у меня на плечах: ангел смеха и ангел слез. И их вечное пререкание — моя жизнь». Эта запись сделана на Троицком мосту в Петербурге, с которого открывается величественная панорама центра имперской

столицы и одновременно состояние потока жизни над быстро текущей Невой и двумя ее разными берегами, которые расположены рядом, но никогда не сойдутся. Философский импрессионизм Розанова как раз и раскрывается в анализе не только его вербального наследия, но прежде всего в анализе состояния души, места ее страдания и работы ума; потому, казалось бы, скрупулезно и мелко, что очень важно для воссоздания атмосферы неповторимой ситуации, поступает такой разбросанный, не способный к систематическому мышлению, на поверхностный взгляд, релятивист Розанов.

После этого не кажутся парадоксальными его высказывания о «рукописности души», о том, что только живое перо, авторский почерк, тетрадь несут в себе отражение души художника, мыслителя, творца. В характерной для него манере не сдерживаться в выражениях он обрушивается на «проклятого Гуттенберга», его печатный станок, всю индустрию печати, тиражирование, обезличивание, обездушивание неповторимого лика автора, писателя, человека. Особенно непримирим Розанов к пошлой прессе, к обывательской привычке черпать истины из расхожих изданий. Подлинное образование начнется, по его мнению, «с отвычки от газет», названия которых он иронически пародирует: «Голос правды», «Окончательная истина». Будучи сам газетчиком, он прекрасно знал всю журналистскую кухню.

При кажущейся спорадичности, скачкообразности мысль Розанова весьма целеустремленна. Его интересуют прежде всего «метафизика пола», тайна жизни, семья как основа общества, любовь как соединение мужского и женского начал. Несчастливый в первом раннем браке с вдовой Достоевского А. Сусловой, которая была старше его на шестнадцать лет, он обрел радость, счастье, согласие со второй женой В. Бутягиной. Но живое, естественное, прекрасное чувство встретило юридические препятствия: первая жена не давала развода, а церковные власти не признавали второй брак законным.

Плодом мучительных раздумий о смысле любви, брака, деторождения, об узах, насильственно налагаемых на трепетность человеческих отношений, об унижительных государственных, общественных, религиозных ограничениях стал цикл работ, где Розанов настойчиво доказывает необходимость их пересмотра как подавляющих искренность чувств и отношений между людьми. Он бросает упреки в адрес христианства, особенно аскетического и монашеского образа жизни, приемлемого, на его взгляд, лишь для ветхих старцев и стариц. Отворачиваясь от «людей лунного света», он стремится к «солнечным» религиям древнего мира, культу плодородия, восточным оргическим мистериям, обожествлению плоти и семени в иудаизме. Он восхваляет «песнь страсти и любви» языческих верований и критикует «обледелую христианскую цивилизацию». В новозаветной традиции его привлекает не ужас Голгофы, но тихая радость Вифлеема, где в убогой пещере юная Богоматерь с просветленным лицом склоняется над младенцем Иисусом. Более того, «закат Европы», грохот 1-й мировой войны, крах империй он расценивает как закономерный итог искажающей природное человеческое естество христианской цивилизации. За подобные обличения Розанов едва не был отлучен от церкви вслед за Л. Толстым.

«Пансексуализм», «загипнотизированность плотью», «романтизацию быта», «разглашающее сознание» Розанова довольно резко критиковали многие современники, в том числе о. Георгий Флоровский, говоривший о нем как о «психологической загадке, очень соблазнительной и страшной». Н. Бердяев называл его «гениальным обывателем», а В. Зеньковский отмечал чрезмерно обнаженную интимность, доходящую до патологического самовыворачивания. Но, пожалуй, на рубеже веков,

когда обостренно работало европейское самосознание, Розанов был не более откровенен, чем Достоевский, З. Фрейд, Ф. Ницше. Его записи — это мучительные раздумья, вопрошания, утверждения и опровержения о высшем смысле и бытовой стороне таинства любви, но любви не выдуманной, не наивной, не платонической, а живой, страстной, соединяющей плоть и души людей, любви как загадке, смысле и торжестве творения, в котором участвует каждый человек.

Неровным, изломанным, страдальческим было и отношение Розанова к России. Он и любит, и ненавидит ее. Любит за ширь, удаль, таланты, ненавидит за мерзкий быт, варварские обычаи, антигуманные законы. Но все же он ее любит и жалеет, как сын свою несчастную, но единственную мать: «Счастливую и веселую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец глупа, наконец даже порочна. Именно, именно когда наша “мать” пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее...»². Как в этих строках, так и во всем наследии Розанова сквозь изломы души, крайности выражений, высмеивание идеалов проступает желание поведать миру о страданиях, радостях и упованиях русского человека с его мечтой о полноценной, осмысленной, счастливой жизни.

¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 34, 90.

² Там же. С. 106.

В. Л. Махлин (Москва)

Розанов и филология*

Возможен ли такой концептуальный подход к мысли Розанова, который не ограничивался бы его «концепциями» и пост-пост-посттеоретизированиями по поводу того, что по самому существу своему вовсе не есть теория или теории? Возможен ли подступ к «политическому», в широком смысле, измерению розановского наследия, который позволил бы избежать того, что на нашей конференции Райнер Грюбель назвал «ловушками политкорректности»? То есть такой способ рассмотрения предмета, который был бы объективен, но обходил бы заведомые ловушки объектного подхода, почти отождествляемого в популярном сознании (как, впрочем, и в сознании специалистов) с «научностью», а содержательное напряжение воззрений Розанова не приносил бы в жертву слепому вчувствованию в так называемое идейное содержание? Можно ли разделить напряжение розановской мысли *извне мира этой мысли* — не столько «после перерыва» (в историческом опыте такого не бывает), сколько после мутации русской истории в советском веке?

Методическое сомнение или «воздержание от суждения», из которого я исхожу, — не столько философское и картезианское, сколько филологическое и герменевтическое. Я спрашиваю: на каком основании, по какому праву мы, пост-пост-пост-современники Розанова, смеем свое суждение иметь о том, что принадлежит историческому миру, которого давно нет, который сегодня даже трудно себе представить, — миру жизни, где и когда, вероятно, только и возможен был такой человек, мыслитель и писатель, как Розанов?

Желая ответить на этот вопрос *позитивно*, я хотел бы продумать и наметить здесь возможность «филологического» смещения или обращения проблематики наследия Розанова. Замысел состоит в том, чтобы с опорой на предшествующие попытки такого рода филологизации — попытки В. Шкловского, О. Мандельштама и М. Пришвина, «соседей» Розанова по поколению, — нащупать преемственность, непрерывность исторического опыта.

1

Насколько Розанов, «русский Ницше», каким его переживали и понимали современники, может быть предметом научно ориентированной современной философии, — это еще далеко не решенный вопрос. Ведь даже Ницше в философии немецкой стал предметом научных исследований не ранее 1930-х гг., после того как прежде всего К. Ясперс и М. Хайдеггер «довели до ума» университетской философии

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 04-03-00218а

фии объективно-исторический смысл мышления Ницше для современности. Манфред Ридель недавно подчеркнул это обстоятельство, утверждая даже, что Ницше раньше всех открыли в России, именно в лице филолога-классика Ф. Ф. Зелинского¹. Если это и преувеличение в отношении Ницше в Германии, то оно по-своему продуктивно, как мы постараемся показать, в отношении Розанова и русской мысли. Если Розанова больше читают и ценят сегодня филологи, а не философы, то нельзя ли изнутри филологии подойти к Розанову именно как философу, притом с точки зрения исторического мышления современности? Для такого подхода или подступа есть, по крайней мере, три основания.

Во-первых, современная философия (то есть гуманитарно-философское мышление с 1960-х гг. до нашего времени) существенным образом *филологизированна*. Произошел не только так называемый *linguistic turn*, «лингвистический поворот»; произошел филолого-герменевтический поворот; и не в каком-то одном направлении, а в трех ведущих конкурирующих между собой философских направлениях конца Нового времени — немецком герменевтическом, французском неструктуралистском и англо-саксонском «аналитическом». Для всей *парадигмы интерпретации*, или интерпретирующего «понимания» конститутивным является феномен *дистанции* между истолкователем и предметом (или «героем») истолкования, между мною и другим. В герменевтике классической и современной это продумано глубже, чем где-либо еще, именно — в плане онтологии истории, исторического опыта. Гадамер говорит, соответственно, о «временном отстоянии» (*Zeitenabstand*), М. Бахтин — о «взаимной вненаходимости», «причастной вненаходимости», об «авторе» и «герое» не только в эстетическом видении, но и во всяком видении (в любой форме «эстеziологии духа», как это называл ранний Х. Плеснер). Герменевтика работает по формуле филологии Августа Бека: «познание познанного» и по Халкидонской формуле «нераздельного и неслиянного»: исторический опыт от века до современности интерпретатора она делит на два, по выражению Бахтина, «тела смысла», и это деление оказывается не теоретико-познавательным, чисто философским дуализмом, а новой формой единства мира и истины во времени истории. Филология в современном, герменевтически углубленном смысле предполагает не так называемое «вчувствование» в *другого*, ни тем более метафизическое слияние с ним «как таковым». Скорее, наоборот, для подлинного понимания, так сказать, *вырастающего во времени*, необходимо опосредование, но не диалектически-объектное, не «историческое», а «диалогическое» опосредование. «*Понять*» *определенный смысл в фокусе времени*, которое всегда ограничено-конечно и постольку достоверно — *verum* в отличие от *certum*, если припомнить проведенное Дж. Вико методическое отграничение «Филологии» от «Философии», — такова идейная задача герменевтически фундированной филологии. Как показывает история рецепции наследия Розанова (и не только она), труднее всего это понять как раз в содержательном отношении. Запомнившееся В. Н. Турбину суждение Бахтина: «Да-а, Розанов *им* был не по зубам»² относится именно к методической, так сказать, метасодержательной стороне, а не к оценке той или иной идеологии или идеологов.

Так называемое «содержание» оказывается здесь не самодовлеющим, а «децентрированным», не бессмысленным, но втянутым сразу в несколько *систем содержательных взаимосвязей*. «Содержание» при этом не аннигилируется, а осложняется и обогащается. В этом смысле характерна амбивалентная оценка М. Горьким книги Шкловского о Розанове, приводимая в воспоминаниях К. Федина³. С одной стороны, «Розановым там и не пахнет: все про сюжет»; с другой стороны, «какой

талантливый человек!» (автор — Шкловский). Амбивалентность или ценностное противоречие здесь, явным образом, в том, что «талант» автора книги о Розанове, на взгляд Горького, как бы незаслуженно переигрывает героя книги, тоже автора, и в содержательном плане куда как значительного по содержанию, по идейному содержанию. Горьковский так называемый горизонт ожидания ориентирован именно на «идейное содержание» в традиционном (не только русском интеллигентском) смысле; Шкловский страшно сузил и, главное, *снизил* это содержание, отбросив всю его проблемность (и проблемную незавершенность) и превратив в готовые, но интересные для формального анализа «вещи». Отметим пока лишь эту как бы нерешенность оценки, выразившуюся в суждении Горького пореволюционных лет: высоко оценен «талант» автора, Шкловского, который, по мысли Горького, недооценил, а то и вовсе не понял со своим «формальным методом» исследуемого автора. Но в чем же тогда «талант» Шкловского, тоже ведь несомненный? Ведь если сказать, что Шкловский оценивает и анализирует Розанова как «формалист», то это будет, конечно, верно, но, оценивая однозначно так, мы попадаем в ловушку: оцениваем формализм формалиста и его несомненный талант *формально, а не содержательно*.

Апория, или трудность, скрытая здесь, — методического порядка: речь идет о преобразовании самого взаимоотношения между «истиной» и «методом» в научно-философской культуре минувшего столетия. Это преобразование явилось ответом на вызов времени — вызов, который хронологически и по существу совпал с моментом написания и потом публикации ОПОЯЗовской брошюры Шкловского о Розанове и читательской реакции Горького на эту «деконструкцию». Тем самым мы подошли к «проблеме проблем» наследия Розанова — не так называемых «судеб» этого наследия, не его содержания в частностях или в целом, но во взаимоотношении этого содержания с *рецепцией его, выводящей это содержание за пределы его самого*, из «собственного» малого времени в несобственное, «большое».

В плане истории культуры это проблема преемственности, перехода из прошлой эпохи в современную, «мою»; такому переходу посвящена миниатюра В. С. Соловьёва «Тайна прогресса» — сжатая филология для верующих и неверующих, с ее девизом: «Спасающий спасется»⁴.

Таково первое основание намечаемого мною *филологического смещения, или обращения, тематической, отвлеченно содержательной проблематики* наследия Розанова. Такой «поворот винта» подготовлен методически не столько русской философией, сколько русской филологией XX в.⁵ Русская филология определенной эпохи если не опору, то все же какие-то подступы в этом направлении дает, но, конечно, при условии адекватной исторической критики. Это обстоятельство подводит нас ко второму основанию для вышеупомянутого «обращения»: оно отвечает феномену, самому характеру наследия Розанова.

Я имею в виду место и значение *литературы* в русском духовно-идеологическом и культурно-речевом мышлении вообще. Исторически сложилось, что русский гений — не столько философско-теоретический или научный, сколько эстетический, прежде всего — литературно-эстетический. Особенность национального дискурса — в этом. С этим же связана относительная неразвитость и недооценка предметной разработки вопроса, отсутствие культуры предметной дискуссии. Такие вещи слишком часто представляются у нас скучными и никуда не ведущими отвлеченностями. А хочется (как говорит герой «Преступления и наказания») «сразу весь капитал», будь то Бог, мировая революция или так называемый «смысл жизни» — метафизическая дыра, дырка от бублика, в которой не жалко утопить и похерить всякую

бренную и съедобную, питающую и питаемую «эмпирическую» действительность. На защиту последней от доморощенной, если не всякой, *метафизики* — «духовной» или «научной» — и встал Розанов. Встал не как автор карманной метафизики, легко расхищаемой на цитаты и неизбежно превращающейся в «розановщину», но как писатель-филолог, своим жанром, своим дискурсом или «письмом» подготовивший прерванную в свое время постановку вопроса о литературе и о «литературности».

Любительская метафизика Розанова, состоящая из импульсов или догадок, имеет одно бесспорное достоинство: она литературна и как бы необязательна. Там же, где она претендует на какую-то буквальную значимость, изъятую из конкретной ситуации общения-реагирования, там приходится вспомнить предвосхищающее философски-гуманитарный поворот XX в. замечание молодого Б. Грифцова, который не без раздражения писал в связи с Розановым в книге 1911 г.: «Всякую метафизику, как систему понятий, притязающих на общеобязательность, ждет та же участь. Будет ли то материализм, марксизм или христианская метафизика — они все равным образом создаются людьми, уверенными в возможности познания в понятиях огромных полей жизни, их всегда ждет одно и то же наказание за эту уверенность — наказание в виде полной логической случайности их систем»⁶.

Розанов не только, по выражению того же Грифцова, «пытался приручить Достоевского»⁷, подобно Достоевскому-идеологу, Розанов тоже пытался приручить себя самого, уйти от себя в чистую науку, еще не найдя себя. Книга «О понимании», эта карикатура на западноевропейский научный дискурс — без научного аппарата, без ссылок, без попытки вступить в дискуссию, — крайнее и постольку тоже «розановское» выражение стремления стать собою, уйдя от себя, — стать «ученым», «философом», самолично урвав «сразу весь капитал». Розанов нашел себя лишь в эстетике слова, в наитиях письма и разговора, я бы сказал, письма-как-разговора. Это — тоже филологическое смещение так называемого содержания, но не формалистическое, как у Шкловского, а «дискурсивное» — жанрово-речевое. В этом направлении — как «филолога» — попытался понять Розанова Мандельштам, интерпретацию которого мы прокомментируем ниже, сопоставляя и противопоставляя ее по-своему глубокой, но карикатурной, «смердяковской» деконструкции розановского наследия пореволюционным наследником Розанова — Виктором Шкловским. Здесь же пока уместно подчеркнуть другое, предметно и методически более существенное: отмеченный выше так называемый «литературоцентризм» русской духовно-идеологической культуры, достойный критики в одних отношениях, вероятно, должен быть понят лучше в других отношениях, и притом совершенно независимо от апологий и анахронизмов.

Здесь важно опять-таки осознать трудность, вопрос и методическую проблему. Если не «приручать» художественное мышление Достоевского или эстетизованное мышление Розанова «идейно», не деконструируя, однако, ни идеи, ни мышление, то какое научное, да и критическое суждение о лучшей русской литературе и, больше того, о русской философии вообще возможно?

Вопрос мотивирован тем, что, за некоторыми важными исключениями или с оговорками, *русская мысль оригинальна и даже «всемирна» не в философии, но в литературе*, не в теоретических жанрах речи, а в литературно-эстетических или эстетизованных жанрах речи. Это относится и к отечественной литературно-критической мысли, причем в очень конкретном смысле. «Чистая» (теоретическая) мысль у нас зачастую умышленна, то есть неуверенна и догматична по инстинкту самосохранения: ни до революции 1905 г., ни, тем более, после революции 1917 г. у нее было

мало возможностей или мало времени для самостоятельного развития. А тот единственный момент, когда настоящая, «с веком наравне», русская философия подняла голову — в конце 1910-х — начале 1920-х гг., — этот момент большого начала стал почти концом, выпадением из исторической преемственности, что обнаружилось как раз теперь, в наше время, когда все можно читать и обо всем как бы судить.

2

Шкловский предложил⁸ свою интерпретацию «литературности» Розанова, а его наследия — имея в виду, правда, лишь «Уединенное» и два «короба» «Опавших листьев», — как «литературы». Интерпретация получилась вызывающей, вызывающе обедняющей. Но при этом Шкловскому удалось «вытянуть» из Розанова нечто существенное, причем такое, что при обычном предметно ориентированном подходе к чужой мысли и слову вообще не фиксируется и не тематизируется. Некое качество своего «героя» Шкловский превратил в собственное авторство, в способ подхода и оценки Розанова. Анализируя «интимные до оскорбления» поздние книги Розанова, Шкловский радикализовал моменты вызова, характерные для избранного им автора, и превратил их в нечто как бы новое — в оскорбление еще большее, потому что уже совсем не интимное.

Как всякая талантливая, творческая ложь этот, как сегодня бы сказали, «ход» (по Шкловскому, «прием») заключал в себе некую истину; отсюда предметные трудности анализа и оценки так называемого формального метода в литературоведении вплоть до сегодняшнего дня. Еще труднее сегодня увидеть и объяснить, почему предложенная Шкловским очередная «пощечина общественному вкусу» заключала в себе важное открытие.

По мысли Шкловского, три предвоенные «домашние» книжки Розанова — это новое слово в литературе; но именно поэтому дело не в том, что в них отразилась так называемая душа автора. Автор не столько отразил и отразился, сколько создал, сделал, произвел; перед нами не эмпирика и не исповедь, не душа, но «строй», то есть произведение — литературное произведение. «Художественное произведение имеет душу как строй, как геометрическое отношение масс»⁹.

Можно ли «строй», то есть *форму* художественного произведения, ничтоже сумняшеся отождествить с *материалом*, понятым как «геометрическое отношение масс», — это теоретический вопрос эстетики словесного творчества, который нас здесь почти не касается. Для нас важно лишь, что Шкловский заимствует у Розанова музыкальную (временную) метафору формы, превращая ее в геометрическую (пространственную) метафору, но все же и при таком упрощении он пытается продолжать совершенно законную полемику Розанова с позитивистским пониманием литературы. «Строй» «Уединенного» и «Опавших листьев» — это «новый жанр», именно разновидность пародийного бессюжетного романа, но «без комической окраски»¹⁰.

Шкловский пытается как бы переиграть Розанова, превращая своего героя в автора, а себя — в автора-интерпретатора этого автора. Более того: демонстрируя как бы научное безразличие и объективность по отношению к *содержанию* чужой речи, словам Розанова, он перенимает у него характерную для Розанова *эстетическую замороженность собой*, которую он переосмысливает и форсирует как его сознательный прием. Происходит своего рода филологическая рокировка между интерпретирующим и интерпретируемым. Вот почему, как представляется, в фокусе «по-

стройки» Шкловского оказывается догадка Розанова о себе: «Во мне ужасно много гниды, копошащейся около корней волос». Переигрывается признание, «интимное до оскорбления»: сказанное писателем о себе становится приемом «отстранения» со стороны его читателя.

Розанов — это «восстание»¹¹ против традиционных литературных форм и, шире, — против прогнившей исторической формы жизни. Шкловский сознательно продолжает этот бунт, хотя бы и в качестве гниды, копошащейся у корней волос на мертвом теле истории и литературы.

«Конечно, гнида, копошащаяся у корней волос, — это не все, что хочет сказать о себе Розанов, — комментирует и резонирует Шкловский, — но это материал для постройки»¹². Главное постройка, а не материал. «Героическая попытка уйти из литературы»¹³ — все равно литература. От прошлого, от которого Шкловский отталкивается куда решительнее и провокативнее, чем Розанов, — парню «из Шклова», как замечено в «Апокалипсисе нашего времени» (1918 г.), почти нечего терять, кроме своих цепей, — но с опорой на как бы последнего писателя старой культуры, — остаются *тексты*. Только «тексты», «новый жанр» и «литературность» ученик берет у учителя в будущее. Розанов еще заморожен собой, Шкловский заморожен «литературой» и только ее как бы берет с собой в будущее, радикализуя цинизм учителя против публики старого толка, горизонт ожидания которой еще ориентирован на внелитературные цели и ценности. Предвосхищая моральное возмущение культурной аудитории нарочитой и принципиальной редукцией — сведением «содержания» к «форме», автор текста «Розанов» вступает в прямой вызывающий спор с этой аудиторией:

«Мне, может быть, скажут: “А нам какое дело до этого?” Я тоже мог бы ответить: “А мне какое дело до вас?”» Внелитературный *затекст* вызова — полный распад государства и общества, литературный интертекстуальный контекст — повторение розановского «жеста», переигрывание цинического образца.

3

Если Шкловского интересует творческое сознание Розанова в тесной связи с «восстаньем» этого сознания против отжившего свое миропорядка по принципу: «Быть может, все в мире лишь средство для текстов», то для Осипа Мандельштама такой подход должен был казаться тем, чем он в действительности и был. А именно: не лишенным своего так называемого рационального зерна постсимволистским, постдекадентским, футуристическим упрощением и Розанова, и идеи филологии. Во всяком случае, набросанная Мандельштамом в статье «О природе слова» (1922 г.) концепция творческого сознания Розанова перемещает центр интереса с «литературности» на «слово». «Любовь к слову», то есть, буквально, *филология*, становится у Мандельштама (в контексте общего для эпохи переживания смены культурных циклов) своего рода экзистенциальной метафорой творческого сознания Розанова. Здесь, следовательно, тоже, как и у Шкловского, сделана попытка, так сказать, филологического спасения Розанова как «писателя» (а не «философа» или, скажем, «публициста»). Но писатель Розанов интересует Мандельштама не столько в качестве «литератора», сколько в качестве «филолога» в некотором расширенном смысле¹⁴.

Примечательно, что Мандельштам тоже связывает своеобразие Розанова как писателя с его «домашностью». Только для него эта домашность не столько признак

«литературности» в формалистическом смысле, сколько признаков скорее нелитературности: «Отношение Розанова к русской литературе самое что ни на есть *нелитературное*. Литература — явление общественное, филология — явление домашнее, кабинетное.

Литература — это лекция, улица; филология — университетский семинарий, семья»¹⁵.

Перед нами — метафорика, для поэта естественная. Иной философ, в особенности воспитанный на естественнонаучном мышлении, отнесется к этому так, как он считает уместным относиться к словесным украшениям и ухищрениям, не имеющим привычного (прямого) отношения к «смыслу». «Филолог» в понимании Мандельштама (следующего здесь за самим Розановым) больше философ, чем филолог. Что же хочет сказать Мандельштам своей метафорой?

«Филология» нечто большее, чем научная специальность или писательская («литературная») специализированная практика. Филология, по Мандельштаму, — это *потребность*. Потребность в слове, в «культуре слова», потребность в осмысленном и оправданном *бытии*. И не вообще в бытии, но в *историческом* бытии. По Мандельштаму, Розанов — это философствующий, хотя бы и «юродствующий» филолог, жаждавший одного национального развития исторического тела, подлинного, а не показного исторического преемства. В этом смысле Розанов — один из главных искателей русского «акрополя», русского «орешка»: подобно некоторым другим русским мыслителям вроде П. Чаадаева, К. Леонтьева, М. Гершензона, он не мог жить без стен, без «акрополя». *Все кругом подается, все рыхло, мягко и податливо. Но мы хотим жить исторически*, в нас заложена неодолимая потребность найти твердый орешек кремля, акрополя, все равно как бы ни называлось это ядро, государством или обществом. Жажда орешка и какой бы то ни было *символизирующей этот орешек стены* определяет всю судьбу Розанова и окончательно снимает с него обвинение в беспринципности и анархичности¹⁶.

И «тяготение Розанова к домашности» Мандельштам выводит «из филологической природы его души, которая в неутомимом искании орешка шелкала и лузгала свои слова и словечки, оставляя нам только шелуху. Немудрено, что Розанов оказался ненужным и бесплодным писателем»¹⁷.

Таким образом, в свете «филологии», как ее понимает Мандельштам, Розанов не нигилист и не анархист, а правдоискатель, хотя и бездетный. Иначе говоря, его наследие не имеет и не может иметь наследников, «*сыновства*» — за вычетом, как вполне мог бы добавить Мандельштам, какой-нибудь литературной «гниды», паразитирующей на уже мертвых корнях былой жизни. Розановская борьба за логос была борьбой за слово, символизирующее осмысленное, прочное бытие, которого, однако, фактически не было, а исторически, видимо, и не могло быть в пределах Первой (петровско-петербургской) империи. В этом смысле Розанов остается весь в прошлом, у него как писателя нет будущего, но именно как филологический правдоискатель он не должен быть забыт в России: «У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стран. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек акрополя, маленький кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории»¹⁸.

Как видим, Мандельштам сам остро осознает отсутствие сыновней преемственности в «нашей истории»; Розанов был «бесплодной» борьбой за такую преемственность против «антифилологического духа», захватившего теперь, по Мандельштаму,

и самую Европу: «Антифилологический дух, с которым боролся Розанов, вырвался из самых глубин истории; это в своем роде такой же негасимый огонь, как и огонь филологический»¹⁹. Антифилологический дух, отрицающий осмысленную, разумно становящуюся в слове и духе историю, сам историчен, сам вырвался из самых глубин истории, он замещает историю небытием, притворяясь чем-то даже новым, глубоко новым, и настоящие филологи хорошо это чувствуют. С другой стороны, известно, какой интерес вызывают еще и сегодня, например, радиопередачи о русском языке: так много слов, каждое из которых тоже «орешек акрокополя», «маленький кремль», — и это на фоне, так сказать, «филологического 22-го июня 41-го года», которое пережил и продолжает переживать сейчас, казалось бы, великий и могучий язык, оказавшийся плохо подготовленным к историческим переменам после краха Второй (кремлевско-московской) империи.

В этой попытке оценить феномен Розанова как исторический, в его «переходности»-«непереходности», концепция филологии, выдвинутая Мандельштамом, сама должна быть оценена как «переходная», как перевод на постсимволический язык славянофильской идеи эпохи символизма — идеи третьего, или «славянского», возрождения, выдвинутой в начале XX в. Зелинским, И. Ф. Анненским и их последователями²⁰. Для нас здесь не так важно, в какой мере культурологическая концепция европейского «ренессанса» Зелинского, упоминавшаяся в начале статьи в связи с наследием Ницше в России, была филологической утопией, а в какой, наоборот, исторически уместной констатацией и программой²¹.

4

Третья попытка оценить Розанова в интересующем нас аспекте принадлежит Пришвину²². Если Шкловский превратил Розанова-писателя в формалистический объект одновременно и любования, и филологического исследования, а Мандельштам — в автора-филолога, то подход Пришвина отличает большая филологическая цельность: для него это явление духовной истории России, которое не только было, но продолжается в пореволюционных условиях, все более выявляя свой смысл. В пришвинском подходе целесообразно выделить ряд моментов, литературных и нелитературных.

(1) Важно, что свои мысли о Розанове Пришвин мог доверить только дневнику. Дело не только во внешней «политической» стороне дела. Пришвин вышел из дореволюционной индивидуалистической эпохи, а записывает свои мысли о Розанове на излете этой эпохи и особенно уже в следующую пореволюционную эпоху, где Розанова «больше нет». Дневник Пришвина «неофициален» в то и другое время. Эта неофициальность еще усиливалась биографическим положением Пришвина: он «посторонний» и в так называемый Серебряный век, и в советский век, при том, что его жизненная задача была — найти себя (а не только вписаться) и там, и там. Но главное преимущество дневника Пришвина — возможность сказать о Розанове непублично. В первых записях о Розанове (до мировой войны, то есть в то время, когда Розанов был как раз явлением «общественности») это особенно заметно и поучительно.

(2) Как явление общественное Розанов, по Пришвину, — как раз индивидуалист; в этом он ближе всего к Горькому, который «тоже индивидуалист» в качестве народопоклонника, а еще ближе к Розанову его «родной» оппонент после дела Бейлиса — Д. Мережковский. Как индивидуалист (персоналист) Розанов «встречается с другим замечательным писателем нашего времени, Д. С. Мережковским, этим свет-

лым иностранцем, проповедующим реформацию и христианское возрождение»²³. Само сравнение это Пришвин продумывает в дневнике в контексте скандала с исключением Розанова из «Религиозно-философского общества». Запись от 12 января 1914 года:

«Возмущение всеобщее, никто ничего не понимает, как такая дурацкая мысль могла прийти в голову: исключить основателя Р<елигиозно>-ф<илософского> о<бщества>, выгнать Розанова из единственного уголка русской общественной жизни, в котором видно действительно человеческое лицо, ударить, так сказать, прямо по лицу<...>. Какая-то девственная целина русской общественности была затронута этим постановлением совета...»²⁴

Крутой «обаятельный и осязательный» антисемитизм Розанова был, так сказать, «ударом по лицу» для тогдашнего интеллигентного кодекса чести. Когда эта девственная целина общественности будет в одночасье ликвидирована в России, обе силы — антисемитизм и оскорбленность им — составят интересную неофициальную историю в советский век. Пришвин после революции вспоминает Розанова одновременно на фоне пореволюционной «розановщины», и в глубоком *личностном* отличии от нее Розанова самого. Розанов перестал быть не только скандальным, но и вообще общественным явлением. Чем же стал Розанов после Розанова — неофициально, но тем более реально?

(3) С 1920-х гг. до конца жизни Розанов для Пришвина — персональное и литературное воплощение не литературных, а реальных событий, символизирующих духовную историю европейскую и русскую в XX в., но также и собственный путь Пришвина. Автор «Кашеевой цепи» и «Журавлиной родины» мыслит в дневнике символизирующим языком понятий дореволюционного времени, но мыслит он совершенно реальные феномены.

Под впечатлением того, как один монах в ответ на слова женщины о «своих надеждах, возлагаемых ею на детей»,отреагировал в том смысле, что, мол, «дети — только продолжение нашего горького опыта жизни», Пришвин сразу соотносит эту реакцию с христианством и с бунтом Розанова против Христа. Слова монаха возмутили Пришвина и соединились с восприятием его физического облика («запах монаха — не плохой, но... как от сырой стены»). Это эмпирически случайное восприятие и переживание вызывает целое культурфилософское рассуждение в дневнике:

«Вот из этой правды чувств возник и у Розанова весь его бунт. И сила Розанова в этой близости к нам всем, кто, проводив одну весну, с радостью ожидает другую и знает, что никогда одна весна не бывает такой, как другая, и что переживание сыном мной и моим сыном, т <о> е <сть> в *двух лицах*, а не в *одном моем*, положим, тот же один аршин, разделенный между мной и сыном пополам, даст в сумме не прежний аршин, а напр<имер> 1 ар<шин> $\frac{1}{4}$ верш<ка>. В этой $\frac{1}{4}$ вершка, ускользящей от учения христианского разума и потому являемой ему, как зло, как черт, вся наша радость земная, тот *хвостик животного*, постоянным движением которого сопровождается жизнь. Не духовная жизнь, не плотская, а просто жизнь — драгоценнейший поток...»²⁵

В этом удивительном рассуждении «бунт» Розанова против неприятия «радости земной» соединяется с идеей «двух лиц» рода, с идеей преемственности и сыновства в цельности «просто жизни», которая не проста, но может быть упрощена за счет разделения «духовного» и «плотского». Можно, пожалуй, сказать, что Пришвин здесь оправдывает Розанова как бы в сторону Мережковского с его идеей «третьего завета», христианского возрождения. При этом, однако, Пришвин как бы переносит

символизирующий язык эпохи символизма на «сами вещи» таким образом, чтобы сказать *о том же* иначе, своими словами, найденными при осмыслении конкретного эмпирического опыта «фактичности», как сказал бы в те же самые годы М. Хайдеггер на своих лекциях во Фрайбурге и Марбурге. Но Пришвин мыслит не как «философ», а как «филолог».

В этом смысле он практически реализует мысли Мандельштама о Розанове-филологе, но делает гораздо более радикальный шаг. «Акрополь», «филология» — это еще, так сказать, слишком культурные, стилизованные символы *самих вещей*. Пришвин вырабатывает в 1920-е гг. свой особый язык опыта и в этом смысле — свою культуру слова. В связи с дочерью Розанова и самим собой Пришвин пишет о «найденной самости», которая «представляется не индивидуальным достоянием, а общим, назовем это “Христос и природа”»²⁶.

Если «светлый иностранец» Мережковский мог лишь интеллектуально сконструировать синтез того и другого, а Розанов с его «хорошей русской некультурностью»²⁷ заострил проблему в своей борьбе с Христом, то Пришвин *персонализирует* синтез: это и есть «найденная самость». О жене Валерии Дмитриевне он запишет в дневнике в 1947 г., что она «пример возможности во Христе любить жизнь, а не смерть»²⁸. Валерия Дмитриевна воплощает этот принцип еще более персонально, то есть лично.

С другой стороны, если Шкловский оправдывал «хвостик животного» через литературу и в качестве «литературности» — как *прием*, — то Пришвин в дневнике 1925 г. (и потом в «Журавлиной родине») как бы переигрывает у формализма само это слово: «Розанов — гениальный и дал, вероятно, единственные мысли о вопросах пола, но *прием*, которым он выделил вопросы пола и поставил их в фокус исключительного внимания, конечно же, парадокс»²⁹.

«Парадокс», как и «прием», здесь не комплимент. «Прием» фиксирует в данном случае субъективную и «литературную» сторону дела. «Гениальность» Розанова не совпадает с его общественной скандальностью и *фактично*, то есть, как сегодня бы сказали, «по жизни» не имеет отношения к моде.

(4) Последний аспект пришвинской рецепции Розанова связан с той же идеей «Христос и природа», перенесенный в план не столько истории культуры, сколько «духовной истории» бытия-события европейской и русской истории в советский век. Этот духовно-исторический план тоже можно называть «филологическим» — постольку, поскольку дело касается идеи традиции и *персонализации* традиции. Персонализация, то есть личное воплощение, реализация преемства, сыновства, по отношению к традиции выступает как «деструкция» в хайдеггеровском смысле этого слова. В дневнике ужасного для него лично и для страны 1930 г. Пришвин записывает:

«Сам же Розанов есть Ницше до Ницше. (Это значит, бросив все, *начать это же лично*, все взять на проверку с предпосылкой «да» вместо «нет», как нигилисты.)»³⁰.

Следует не длинное, но очень плотное рассуждение или, скорее, мысль-поиск, но поиск лично уже найденного:

«Итак, Ницше — это переоценить все на себе, оторвать человека от традиции и вернуть его к первоисточнику»³¹.

Это — отличное филологическое, «найденное самостоно» определение (точнее, изображение-описание) того, что Хайдеггер называл *Dekonstruktion*.

У Мандельштама, как мы помним, «филологическое» ядро европейской и русской истории мыслится как *эллинизм*, а его русский извод — как «русский номинализм, то есть представление о реальности слова как такового»³². При этом у него

проблематичным остается соединение идеализированной античности с неидеальной историей, именно — с потребностью в историческом становлении. Пришвин ищет синтеза и здесь, и он, этот синтез, связан как раз с христианским (точнее, христологическим) аспектом истории, но не в теоретическом (и постольку — не в «философском») смысле. Пришвина интересует, так сказать, не культурная, а персональная природа слова, не *образы* слова и культуры, но *бытие*, персональное и, значит, выходящее за пределы и слова и индивида «как такового». Пришвин продолжает в той же записи 1930 г.:

«Следовательно, и Ницше и Розанов отрицают Христа исторического, церковного. А что же сам Христос? У Достоевского Великий Инквизитор иронически защищал традицию против “самого” Христа»³³.

Мысль Пришвина ясна: Христос не совпадает с христианской традицией, которая исторически завершилась, но именно теперь может сделаться мировоззрением «всемства», «для народа», полной добычей Великого Инквизитора. Культурная символика не уходит, она как бы перевоплощается. И церковь нуждается в новой персонализации — в противоположность «суеверию церковному»³⁴.

Это умение видеть и понимать символику реального вне, так сказать, ее культурной символизации особо проявляется в конце жизни Пришвина, и тоже в связи с Розановым. В 1950 г. он анализирует свой путь в свете двух сил, двух персональных символизаций русской культуры — Блока и Розанова. Блок (автор «Двенадцати») — интеллигентское воплощенное слово, Розанов — лицо и слово народные: оба «прячут в красоте», оба «не на месте», оба распадаются в стремлении соединиться со своею противоположностью:

«В этом распаде и продолжается наша жизнь до сих пор: в каких-то судорожно насильственных попытках большевиков заместить свое интеллигентское (да!) nihil народностью. В этом свете насквозь виден и я сам, как писатель, усердно замещающий свой nihil народностью начиная с книги “В краю непуганых птиц”»³⁵.

Тем самым утопия символистского поколения стала постсимволистской персональной формой приятия «просто жизни» как истории — после не случайного конца «девственной» общественности, отвлеченной культурности и извращенной «литературности».

¹ См.: «Jedes Wort ist ein Vorurteil»: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken / Hrsg. von Manfred Riedel. Köln-Wien, 1999, S. 1.

² Турбин В. Н. Розанов вчера и сегодня // Турбин В. Н. Незадолго до Водолея. М., 1994. С. 203.

³ Федин К. Горький среди нас. М., 1968. С. 98.

⁴ Соловьёв В. С. Тайна прогресса // Соловьёв В. С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 556–557.

⁵ То, что можно назвать гуманитарной «революцией в способе мышления», имевшей место в начале XX в., произошло у нас не столько в философии, сколько в филологии.

⁶ Грифцов Б. Три мыслителя. М., 1911. С. 39.

⁷ Там же. С. 43.

⁸ Шкловский В. Б. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995 (с. 321–342), с указанием страниц в тексте.

⁹ Там же. С. 323.

¹⁰ Там же. С. 326.

¹¹ Там же. С. 337.

¹² Там же. С. 327.

¹³ Там же. С. 326.

- ¹⁴ См.: Мандельштам О. Э. О природе слова // Мандельштам О. Э. Слова и культура. М., 1987. С. 55–67.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 63.
- ¹⁹ Там же. С. 62.
- ²⁰ См. об этом: Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи // Вопросы философии. 1994, №11. С. 52–62; Николаев Н. Судьба идеи Третьего Возрождения // MOYSEION: Профессору Александру Иосифовичу Зайцеву ко дню семидесятилетия. СПб., 1997. С. 343–350.
- ²¹ См. дифференцированный, хотя и неразвернутый, ретроспективный комментарий к идее «третьего Возрождения» — тоже из 1920-х гг.: Записи лекций М. М. Бахтина по истории русской литературы // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М., 2000. Т. 2. С.348.
- ²² См.: Пришвин М. М. О В. В. Розанове // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. С. 102–131.
- ²³ Там же. С. 109.
- ²⁴ Там же. С. 105.
- ²⁵ Там же. С. 112.
- ²⁶ Там же. С. 114.
- ²⁷ Там же. С. 123.
- ²⁸ Там же. С. 130.
- ²⁹ Там же. С. 112.
- ³⁰ Там же. С. 121.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 59.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С. 125.
- ³⁵ Там же. С. 131.

Г. Д. Гачев (Москва)

Жанр «жизне-мысли» у Розанова

Мышление, как и Искусство, а вообще и Наука, и Культура требуют себе всего человека — на служение, и жертву, и подвиг: им служить, решая ПРОМблему какую или сотворяя какой шедевр-произведение.

Но постоит, почему так? А нельзя ли перевернуть отношение: чтобы не я служил Culture, а она — мне, прохождению моей жизни — в ее загвоздках и заусеницах? Ну да: за жизнь я учился, набрал образования и ума, и вот уж эрудиция распирает башку. Ну а рядом, туточки, течет, совершается моя жизнь в преткновениях посекундных и мне решать ее уравнения на каждом шагу приходится... Откуда взять ума и понять-справиться, с кем посоветоваться? Как откуда? А весь арсенал Culture мировой, что в тебе сидит! Опыт прежних проходимцев по существованию! Как решали аналогичное? И так просто и доступно, и сподручно: бери бумажечку — белый лист, сие микро-Небо на столе (как лампочка = солнце на столе) и запусти душу и ум в мировой Логос, в Бога-Слово! Сообщайся напрямую — с таким советчиком!

А то вишь: как привычно в этикете умствования, мышления — подходить к проблемам Духа, Философии? С пиететом к ним, встав во фронт и соблюдая правила логики и силлогизма — и последовательное мышление осуществляя! А что если расстегнуть Culture? В неглиже и ее взять и сам — в неглиже естественным человеком живущим, с нею сопрячься, любимого помощника-посредника — Слово — призвав, в коем же и я мастак, не новичок-юнга, но сколько избородил уж морей и континентов в океане Духа! Да ведь и Розанов — не сразу, а уж в конце вышел на этот жанр — экзистенциальных миниатюр, где короткое замыкание между мигмом жизни, переплетом, ощущением — и мыслесловом — а уж в 40–50 лет. А ранее писал трактаты — в законе философии и этикете мышления: «О понимании», ну и эссе проблемные, тематические, — как «Легенду о Великом Инквизиторе» — и проч., и статьи как журналист в законе... И вот вдруг плюнул на все правила — и стал разбойничать на поприще Слова. И в оправдание — на вопрос: «Для чего? Кому нужно?» — А просто МНЕ нужно! — такой наивно-естественный ответ Кандида, Простодушного — первочеловека, открывшего способ употребления Мысли, Слова — такой очевидный. Бери и используй — на свое благо и здоровье, в самообъяснение! Рядом же лежит! И как это раньше не додумались умники-словесники Бога-Слово себе приручить и на службу, как скотинку домашнюю, поставить? Так это удобно и полезно — завести натуральное хозяйство в Духе и Culture! На самообслуживание и «самозадоволивание» — болгарский термин хороший — на «самоудовлетворение»! Натуральное хозяйство доморощенное с ним, с грядки жизни мысли снимая. А не товарно-рыночное... Хотя, впрочем: когда короткое замыкание мига жизни и лона Слова состоялось и в итоге соития-коитуса их: бабы Жизни и мужика Логоса как плод-чадо явилась запись... — отчего ж и не передать сей полезный и другим людям

мой опыт — на поучение — и не собрать сии «опавшие листья» в короб — первый, второй? Ведь «не продается вдохновенье, но можно рукопись продать!» А уж Розанов, кто журналист до мозга костей, привыкший зарабатывать писанием, естественно напал на понимание, что это — новый товар, коего еще на рынке культуры, литературы русской не было, — и двинул.

Тут еще важен «типикон» Розанова — как человека и мастерового в цехе Слова. Он — частный человек, мещанин — да, не гражданин! Свободный и вольнонаемный и самоопределяющийся и воин в духе, и наемник-соразработчик. И погружен в метафизику частной жизни, что глубже политики и проблем гражданского общества, что — как раз плоско, без метафизики. Так что перефразировать по Розанову можно рылеевско-некрасовское:

*Поэтом можешь ты не быть.
Но МЕЩАНИНОМ быть обязан.*

То есть соразработчиком Бога и Природы, и Общества, и Культуры — на низовом уровне — прожития, семьи, дома, жены, детей. И ВКУС будничного существования — с веткой укропчика на огурчике малосольном летом — а не вопрос о смысле жизни со стороны курсистки: «Что делать?», на который отвечает наивно-мудро: «Как что делать? Если лето — идти ягоды собирать, а если осень — по грибы!..»

И так, от мироощущения живого мига жизни — воссоставляет перпендикуляр в Небо мирового Духа, проблем Мысли — и получается миниатюра записи. Тут это важно — в жанровом отношении. Порвана последовательность силлогистического мышления, его непрерывка, континуум, где за мыслью-тезисом следствие и сплошняк трактата, решающего «проблему». А тут — вспышки! Каждый миг, ситуация — может дать основание для философской идеи, построения! Но вот еще миг — и еще опыт — и перескок — и новая сверхидея, без обязанности длить вчерашнюю. Вместо континуума трактата — дискретность монад жизне-мыслей.

И тогда как интересно — жить! Вон в романтической традиции: мысль убивает чувство (вспомним Печорина). А так, когда мысль привлечешь к опыту мгновения — как он укрупняется, полнее и интереснее жить с рефлексией, а не так, что переживание — одно, а у мышления — свой уровень и смешивать два эти ремесла?.. А вот смешал — дерзнул — и открыл!

Тут важно — САМОНАЧАТИЕ возможной философеи — в каждой точке, миге, ситуации жизнепрохождения. И розановская система философская — собирается как Сумма, Интеграл таких вот опытов-дифференциалов.

Вот из личного опыта. Я работаю в таком жанре мышления уж лет 45. И раз пришел к Лосеву, принес подарить книгу «Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр» и это было в конце 1968 года — и, как молодой человек, развернул павлиний хвост и стал сжато излагать, чем жив и «како верую?» Лосев выслушал с интересом и сказал: «Вам надо писать систему!» Запали эти слова — бессонная ночь прошла — и все же понял: нет, другой это принцип, чужая дхарма; мой — «ЖИЗНЬ КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕСТНИЦА» — и в ходе уразумений смыслов жизни на каждом ее этапе — и сложится та «система» бытия, которую я призван выловить из океана существования в плавании... И она не будет последовательной цепью, но рваною и в роскоши самопротиворечий и самоопровержений, когда назавтра спотыкаюсь о вчерашнее выведение — дурак! — и с увлечением пускаюсь во все тяжкие — развивать противоположную мысль — иль совсем сбоку — в

«дедукции воображения», что идет шеренгой, а не колонной в затылок, как в последовательности трактата, силлогистической.

Так что такой мыслитель, типа Розанова — эвристичен, этим ценен: не последовательностью системы, но тем, что будит-будоражит, и из каждой точки и вещи и идеи — росток запускает, — а ты уж выращивай, дли! Рыхлитель-шахтер, а не совершитель, ювелир шедевра. Текст не отточен, а лохмат и кудлат. Как низовой Эрот в диалоге Платона «Пир» — не гладкий Эрот в аполлоновом стиле, а грязный, сын Пороса и Пении, Богатства и Нищеты, валяющийся подзаборно, — но пахучий вождением — и влекущий к зачатию. Такой Эрот — как в песне Высоцкого:

*«Она же грязная! Она ж заразная!
А мне — плевать: мне очень хочется!»*

Такой энергетикой обладают непричесанные жизне-мысли Розанова: пробуждают в тебе стремление самонаначально порождать в духе, творить, веря себе и вникая в миги существования. Ведь они — священны и полны идей и сомыслов, а мы проходим мимо, по боку. А коли вникнешь — Боже! Какая роскошь и многоглаголанье Бытия и Духа, Слова — изливаемы из них.

Но к типу Розановского мышления: Самоначатие в каждой точке. С чего имеет право начинаться мышление — когито? Вопрос Декарта, Канта и пр. «Когито — эрго сум!» = Мыслю — следовательно, существую. У Розанова же — «СУМ — КОГИТО» — без всякого рожна «эрго», надобности в нем. Ведь Homo sapiens я. Ибо существую я — безвопросно — и острее ощущаю каждый миг. И вот вопрос мыслителя: понять это чувство, смысл его возвести к Логосу или высвободить сферу Логоса от связи с чувствами, их воздействия, но вести смысл внутрь себя шаг за звеном, как в законе науки?

И еще о праве самоначатия мышления в каждой точке. Паскаль полагал: Вселенная так бесконечна, что каждая точка может считаться ее центром. Это и реализует розановский метод. Он впивается хоботком-жалом мысли в каждую мелочь, что в данный миг острее ощущает, — и из нее воспаряет в некое понимание всеобщей идеи, проблемы бытия, Общества, Истории.

И тут — право человека на собственную философию, миропонимание утверждает де факто, не испрашивая разрешения на де юре у силлогизмов и прочих правил. И такое право человека — почище, нежели выбирать какого депутата или даже систему идеологии или веры. Но это — свобода: «Я», личности — на отворение всего мироздания и модуса вивенди и когитанди в сем своем доме — ойкосе, ойкумене.

Это напоминает мне мысль Толстого в «Войне и мире» — о народе в войне: «И благо тому народу, кто, не спрашивая, как в данном случае по правилам поступали другие, берет первую попавшуюся дубину — и гвоздит ею, пока изгонит захватчика...» — так примерно. Но так и естественный человек и мыслитель-словесник Розанов — берет первое попавшееся слово-образ, идею, что навеет ему ветер на ум, — и отпирает этим ключом целое явление, сотворяет ему мгновенный дом — уразумение, как поэт — шедевр стихотворения.

И в итоге — монада миропредставления, что исходит из постулата «ВСЕ ВО ВСЕМ» — и «все ИЗ всего» выводимо и принимаемо.

И такой, САМООПОРНЫЙ тип мышления — совершенно естественен человеку и способен самозарождаться в каждом и всегда.

Опять — из своего личного опыта: как я вышел на «розановский» принцип мышления — и слыхом не слыхавши о нем и не читавши. В 1961 г. я писал про содержательность художественных форм и разделение литературы на роды и виды. В то же время со мной совершалась страстная жизнь — и я освобождался от ее жала, очищаясь в гигиене дневниковых записей. Но в один прекрасный момент я вдруг был озарен уразумением: «Ба! Ты толкуешь гнев Ахилла, у кого царь Агамемнон отобрал любовницу Хрисеиду, а в подспуде переживаешь, что убежала от тебя женщина, которую ты отбивал от сановного супруга!.. То есть: что у кого болит, тот о том и говорит — пусть и на сублимированном уровне философского, эстетического рассуждения!.. Тогда я ввел записи дневника в текст и переслоил ими научные пласты и ввел еще пласт рефлектирующий, выявляющий переключку меж ними. Так расстроился автор — в 3-х ипостасях: как человек живущий, ученый мыслящий и созерцатель-комментатор их неосознанного диалога. Так самозародилась книга необычного жанра «60 дней в мышлении». Ее по наивности подал в издательство «Советский писатель». Во внутренних рецензиях воздавали таланту, но отвергали возможность издания за «субъективизм», а Виталий Василевский прямо указал: «Да это же РОЗАНОВЩИНА!» Так я (как Журден у Мольера, что говорит «прозой») — что мыслю по-розановски узнал — и тогда прочел его.

Но важно самозарождение розановского типа письма как совершенно естественное употребление слова в уразумение опытов своей жизни — их со-мыслы прозревая на фоне и в контексте мировой культуры. Из розановского зерна — много всходов-потенций возможно. Например — самосоветование с бумажечкой, запись в ситуации принятия решения. И много еще — побегов растения-мышления...

А с развитием индивидуализма и чувства личности у нас, да еще при технике Интернета в глобальном мире, когда стал возможен самиздат без границ, — такой жанр самовыговаривания уж эпидемией распространился и стал затоплять и профанировать все же священную сферу Логоса, Бога-Слова... Но виноватить ли Первотворца — за эпигонов?..

Н. И. Иконникова (Москва)

К проблеме бытия человека в творчестве Розанова

Проблема бытия человека разрабатывается Розановым в таких направлениях философской мысли как философия автобиографии, философия понимания (герменевтика), философия жизни и экзистенциализм.

Для раскрытия сущности, природы, структуры бытия человека, его детерминантных факторов и процессов необходимо выявить основные методологические основания их исследования, предложенные автором.

Философия автобиографии позволяет уяснить такие философские позиции Розанова как:

- 1) принятие бытия человека через свое собственное, как сотканное из чувств, эмоций, переживаний;
- 2) бытие «Я» и «Другого» как единое и противоречивое;
- 3) понимание мира как «представления человека»;
- 4) нахождение счастья в Любви к женщине, семье, Богу, самому себе;
- 5) рассмотрение социальности бытия человека через его разнообразие;
- 6) мораль, нравственность не только тяготят человека, но и отторгаются им.

Философия понимания (герменевтика) Розанова дает ему возможность осуществлять поиск оснований самого человеческого бытия: пол, семья, человек, личность, Судьба, Божественное и человеческое, жизнь и смерть, время и пространство.

Философия жизни и экзистенциализм проходят через все творчество Розанова. Основаниями бытия человека являются иррациональные начала: переживания и чувственные устремления.

Опираясь на указанные нами основные методологические позиции Розанова, осуществим анализ изложенной им проблемы бытия человека.

Бытие человека — это бытие «Я», бытие «Другого», бытие «Любого». То, что бытие человека есть бытие «Я», свидетельствует сама жизнь философа, его увлеченность и делами, и людьми.

Отношение к Л. Н. Толстому, Н. В. Гоголю, Ф. М. Достоевскому, А. С. Пушкину, К. Н. Леонтьеву, В. С. Соловьёву и другим — это не просто критическая оценка этих личностей и многих событий через свои гносеологические и идейные колебания, но раскрытие бытия человека, образуемое тайнами, национальной и эмоциональной душевной жизнью. Философ утверждал, что о других людях можно судить только «по себе»¹. Он говорил, что мы хорошо знаем единственно себя, а о прочем только догадываемся, спрашиваем. Но если единственная открывшаяся действительность есть «Я», то, очевидно, надо и рассказывать о себе. Без существования «Я» для Розанова нет и не может быть бытия человека, его жизни. Внешняя жизнь, подчеркивает философ — это одно, но внутренняя — дает понимание бытия человека. Он говорил,

что окружающие посторонние люди убивают душу, а не прибавляют к ней. Прибавляет только теснейшая и редкая симпатия, что случается крайне редко. Без «моей Вари», «Друга», «мамочки», «бабушки», конкретных персонажей «своих», «приятных», «домашних» (жены, дочерей) невозможно понять свое бытие ему, Розанову, — постоянно указывает философ. Розанов отмечал, что до встречи с домом бабушки в ее имени в Ельце вообще «не видел гармонии, благообразия, доброты»² в жизни.

Философ анализирует свое детство и приходит к утверждению, что все ошибки, грехи и мысли детства и юности имеют соответствие в пожилом возрасте и особенно в старости. Он говорит, что биография человека есть организм, а не цепь отдельных поступков; несовпадение внутренней и внешней жизни вредно и разрушительно для человека. Именно после Ельца у философа на первое место выдвигается не философское понимание, а философия жизни. Философ по этому поводу написал: у Канта философия начинается с *argiōi*, моя же «с зрения и удивления»³.

Розанов много размышляет о здоровье, старости и смерти, о том значении, которое события в жизни близких людей оказывают влияние и на него, на его собственное восприятие жизни. Он показывает, что именно в старости начинает томить неправильная жизнь, причем не потому, что мало «насладился», а потому, что не сделал «должного». Розанов сам признается в том, что большую часть жизни его не интересовала идея «закона» как «долга», а вот в старости, когда происходит развязывание привязанностей, а впереди только смерть как окончательный холод, данный вопрос встает остро.

Философия жизни Розанова — это осмысление и обобщение повседневной реальности. Он стремится ответить на вопросы: «Как может быть жизнь извне благодарна и в зависимости от одного этого — счастлива?» «Как могут люди во всем нуждаться: в судачке к обеду, в дровах к 11 числу, жить с грустными воспоминаниями и быть счастливыми?» «Как они могут жить не греша, не завидуя, не винясь ни против кого?»⁴. Ответ на эти вопросы мыслитель находит в экзистенциальной философии: «надо, чтобы о ком-то болело сердце, а без этого пуста жизнь», «только горе открывает нам великое и святое», «мы рождаемся для любви» и пр.⁵ Он говорит, что жизнь — раба мечты, но в истории — истинно реальны только мечты, которые живучи, распространяются, плодятся и «вползают из головы в голову». Против мечты «нет ни щита, ни копья».

В то же время философ неоднозначно толкует бытие человека как грусть, страх, отчаяние, заботу, слабость, заброшенность, одиночество, смерть. Его понимание личностного способа бытия отличается от немецкого (М. Хайдеггер) и французского (Ж.-П. Сартр, Г. Марсель) экзистенциализма. У Розанова перечисленные экзистенциалы фактически являются «полуэкзистенциалами», ибо все время «разбавляются» тайными помыслами, душевными муками, симфонией переживаний самого интимного свойства. Он не зря вводит понятие «полумысли», «полочувства», так как считает, что бытие человека — это непрерывное, ежедневное впечатление и представление, которое изменяется, ибо интимное должно побеждать «формализм души».

Самое интимное из чувств — Любовь, о которой он пишет с пафосом, лиричностью, афористично и философично: «Любовь — корень жизни»; «Бог есть Жизнь», «Любовь не обманывала, обманула вера в цивилизациях, в литературе, в людях», «Человек рождается для Любви»⁶. Розанов говорит, что «всякая любовь прекрасна. И только она одна прекрасна. Потому, что на земле единственное “в себе самом истинное” — это любовь»⁷. С его точки зрения, любовь исключает ложь, поскольку

уже первая ложь автоматически означает отсутствие любви. Философ считает, что когда любовь гаснет, то гаснет и истина, поскольку «истинствовать на земле» — значит постоянно и истинно любить. Он утверждает, что любовь вовсе не огонь, а — воздух. Без нее — нет дыхания, а при ней «дышится легко»⁸. Именно это чувство делает людей добродетельными, искренними, отводит невзгоды. Поэтому Розанова интересует и проблема связи любви «Я» к себе и любви «Я» к Богу. В конечном счете, последнее, по его представлениям, побеждает, ибо «человек рождается для любви», а его чувство бессмертия души идет от любви к Богу.

Правда, зачастую Розанов утверждает, что «душа есть функция пола» и тогда физиология у него выступает метафизикой мышления. Философ утверждает, что без телесной приятности нет и духовной дружбы, что тело есть начало духа, корень духа, а дух есть запах тела. В этом весь Розанов: он противоречив, фрагментарен, категорично-афористичен. Однако мы усматриваем в его философии пола весьма важный подход к исследованию биологической природы человека: половые связи обеспечивают продолжение человеческого рода. Он не обращается к их биосоциальной природе, тем более социобиологической и социопсихологической (что делают современные философы), а скорее к трансцендентной природе. В связи с этим Розанов, с одной стороны, ставит как проблему греха, так и спорит с «бесполостью» христианства и Церкви (скорее рассматривает их как психическую патологию священнослужителей, неверную трактовку ими воли самого Бога — «идите и размножайтесь»), задает вопросы, почему «человек искренен в пороке и неискренен в добродетели»? почему «злодеяния льются, как свободная песнь; а добродетельная жизнь тянется, как панихида»⁹. Философа волнуют и половые аномалии. С его точки зрения, ни образование, ни воспитание, ни церковные установления, а только медицина может решить эту проблему.

Для Розанова социокультурный способ бытия человека не является столь важным. Социальное им воспринимается двояко: во-первых, к нему относятся все исторически сложившиеся институты, к которым он причисляет государство, политико-идеологические объединения (например, славянофильство, державность, радикализм, антипатриотизм); во-вторых, соборность и общинность, мирское владение землей и склонность к артельной форме труда как основы социального, присущие только России, и которые Розановым высоко оценивались; в-третьих, если пол — это биологическое в человеке, то «религия пола» означает полную социальность. Для него проблема поиска «религии пола» потому и самая важная, что он связывал ее с правовым положением брачующихся в обществе. Известно, что счастливый в своем втором браке, Розанов считался согласно законам Российской империи двоеженцем, а его пятеро детей — незаконнорожденными и не могли носить его имя. Как примерный христианин он стремился к освящению своего брака Церковью, но не получил его. Отсюда Розанов испытывает «пустоту души», которая рождает «глубокое бессилие» и мысль о том, что «приятно стоять выше морали», мысль о «новой» морали, когда давать «в ухо не только не порочно, но даже добродетельно»¹⁰.

Философ утверждает, что суть христианства должна состоять в покорении браку закону любви, закону согласия, мира и тишины. Однако именно в христианстве (не в мусульманстве, не в еврействе) две тысячи лет бьется другой принцип — покорить любовь закону брака. Отсюда его страстное желание понять связь пола с Богом и определить как такое социальное, которое не аморально, а свято, и должно освящаться Церковью.

Таким образом, для Розанова нет сомнения, что бытие человека не только биологично, психологично, экзистенциально, но и трансцендентно. Однако эта трансцендентность бытия человека определяется все-таки не столько человеческим желанием и верой, сколько внешними факторами: законами государства, правилами и нормами морали и религии. Он заметил, что некоторые философы говорили о Боге и «бессмертии души», но «Церковь не “учила”, не “говорила”, а *повелевала* и верить в Бога, и питаться от бессмертия души»¹¹, и поэтому всех сомневающих она отвергает.

Как любой думающий человек, Розанов не мог не сомневаться и оценивал Церковь как постороннее себе, не чувствовал в ней нужды, поскольку, по его словам, «был с Богом». Он говорил, что «мой Бог — бесконечная моя интимность» и «бесконечность, в коей самый мир — часть»¹². Только когда пришло время «приложиться к отцам», уйти «в мать-землю», чувство церкви пробудилось. Он начинает говорить, что церковь — это «все мы»; церковь — «я со всеми», и «мы все с Богом», что «в отличие от высокомерной “религиозности” — “церковное” чувство смиренно, просто, народно, общечеловечно»¹³.

Розанов постоянно отмечает противоречивость социального в бытии человека. Именно эта противоречивость позволяет ему заключать: «Там, где субъект и объект — одно, исчезает неправда»¹⁴, «Жизнь — не вздохи, не слезы, а борьба»¹⁵. Таким образом, Розанов «изменяет» иррационалистическому осмыслению бытия человека, как только переходит к социальным явлениям.

Философ был знаком с работами А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, видел иррационализм их философии и защищал его исходные позиции. Вместе с тем, его иррационализм постоянно выходил, «вырывался» на солнце бытия к «мирнобогому волеию», которое овладело человечеством, жажде всемирного сострадания. Поэтому бытие человека у него становилось «своим», «домашним» или даже «народным» и «чужим». Для него «свое» — это наш, российский народ, а «чужое» — то, что «вне его». Однако отношение к России и русскому народу у Розанова двойко.

С одной стороны, он говорит, что у русских нет осознания своих предков и своих потомков, а отсюда наш нигилизм, заключающийся в утверждении, что до нас ничего важного не было, и этот нигилизм радикален: «Мы построим все сначала»; у нас нет «*мечты своей родины*», а у других народов — есть¹⁶; «русские напоминают собою каких-то арабов, странствующих по своей земле»¹⁷.

С другой стороны, он утверждал, что, кроме русских, единственно и исключительно русских, ему никто не нужен, не мил и не интересен¹⁸.

Розанов говорит, что «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна»¹⁹. Введение чувства «родного дома», «близких по духу людей», «домашнего» в бытие человека делает это бытие наполненным необыкновенным благородным духом, верой в человека, любовь, дружбу. А без веры нельзя быть сильным.

Как видим, Розанов преодолевает пессимизм Шопенгауэра и Ницше. Он явно им говорит о том, что «никто не хочет заживо умирать»; «всякий рвется на солнце бытия», и хотя «свинство почти всегда торжествует», а в России «один везет, а девятеро лодырничают», все же если будут «любовь и пламенность», то возможны преобразования по искоренению порока и зла.

Розанов не может не анализировать те социальные потрясения, которые происходят вокруг него. Он утверждает, что революции начинаются не тогда, когда на-

роду тяжело (тогда он молится), а когда переходит в «облегчение». В облегчение он преобразуется из человека в свинью, и тогда «бьет посуду», «гадит хлев», «зажигает дом»²⁰. Это революция. Розанов считает, что революции основаны на энтузиазме, а царства — на терпении²¹, что революции исходят из молодого «Я», царства — из покорности судьбе, что в ней нет радости и не будет, что «революция всегда будет с мукою и будет надеяться только на “завтра”. ... И всякое завтра ее обманет и перейдет в “послезавтра”»²². Отсюда любое правительство с его реформами лучше анархии и нигилизма. При этом философ с грустью говорит, что революция права не идеологически, а как натиск, как воля, как отчаяние, поскольку все социал-демократические теории сводятся к тезису: «Хочется мне кушать», а этот тезис прав. Против него «сам Господь Бог ничего не скажет». «Кто дал мне желудок — обязан дать и пищу»²³. С другой стороны, Розанов называет и другую причину революции: «В России вся собственность выросла из “выпросил”, или “подарил”, или кого-нибудь “обобрал”. Труда собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается»²⁴. Любопытно, что ничего в России со времен Розанова так и не изменилось, и его мысли не потеряли свою актуальность и до настоящего дня.

Вместе с тем, сравнивая европейскую цивилизацию с Россией, Розанов заявляет, что первая погибнет от сострадательности. Философ утверждает, что «механизм гибели европейской цивилизации будет заключаться в параличе против всякого зла, всякого негодяйства, всякого злодеяния: и в конце времен злодеи разорвут мир... Так что собственно (он погибнет) не от сострадательности, а от лжесострадательности»²⁵. Он говорил, что цивилизации гибнут именно от извращения основных добродетелей, на которых все построено, как например, в Греции — это ум, в Риме — «господство», у христиан — любовь. С этой точки зрения «гуманность» общества воспринимается философом как ледяная любовь (сосулька, которая играет на солнце, как алмаз, но от которой гибнет все). В наше время подобные мысли звучат очень современно, особенно когда мы видим насильственное насаждение демократии в самых разных странах, политику двойных стандартов и пр.

Таким образом, проблема бытия человека рассматривается Розановым на основе самых различных методологических подходов, которые сближает обращение к иррациональному и его преобразование в социопсихологическое в бытии человека.

Связь внешнего и внутреннего в бытии человека на основе социопсихологического как индивидуального и массового также характерна для характеристики Розановым бытия человека. Нами предпринята попытка исследовать проблему бытия человека в творчестве Розанова только в аспекте выявления методологических основ основных направлений в философских изысканиях. Этим, конечно, рассмотрение проблемы бытия человека в творчестве Розанова не исчерпывается: существуют и другие аспекты ее анализа.

¹ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // Уединенное. М., 1990. С. 169.

² Розанов В. В. Соч. Т. 2. Опавшие листья. Короб первый. М., 1990. С. 341.

³ Там же. С. 342.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 346.

⁶ Там же. С. 324.

⁷ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 66.

- ⁸ Там же. С. 377.
- ⁹ Там же. С. 275.
- ¹⁰ Розанов В. В. Соч. Т. 2. Опавшие листья. Короб первый. С. 335.
- ¹¹ Розанов В. В. Уединенное. С. 325.
- ¹² Там же. С. 48.
- ¹³ Розанов В. В. Соч. Т. 2. Опавшие листья. Короб первый. С. 325.
- ¹⁴ Там же. С. 323.
- ¹⁵ Там же. С. 366.
- ¹⁶ Розанов В. В. Уединенное. С. 265.
- ¹⁷ Там же. С. 134.
- ¹⁸ Там же. С. 179.
- ¹⁹ Там же. С. 106.
- ²⁰ Там же. С. 332.
- ²¹ Там же. С. 300.
- ²² Там же. С. 107.
- ²³ Там же. С. 45.
- ²⁴ Там же. С. 37.
- ²⁵ Там же. С. 167.

В. В. Аверьянов (Москва)

Беспринципное и принципиальное в творчестве Розанова

В начале хотел бы отреагировать на некоторые из мыслей, высказанных в других докладах. Все-таки трудно согласиться с тем, что Розанов был «ангажирован» Сувориным. Скорее речь должна идти об уникальном случае комплементарности, органического взаимопонимания между издателем и публицистом. Мне представляется, что заслуживают доверия слова о Суворине, сказанные в ответах на анкету Нижегородской архивной комиссии, в которых Розанов писал, что был очень многим обязан лично издателю «Нового Времени», ни разу не навязавшему Розанову ни одной мысли, ни шага не сделавшему к тому, чтобы внушить ему какую-либо статью.

Что касается темы моего доклада, то она касается своего рода «мифов», которые зародились в отношении трактовки розановского творчества еще при его жизни. Вокруг имени Розанова складывались некоторые штампы, которые, хотя они и не разделяются всеми исследователями и критиками, тем не менее, продолжают оказывать влияние на литературоведение до сих пор. К таким штампам относятся высказывания о «политической беспринципности» Розанова, его «цинизме», «двурушничестве», «хамелеонстве», «отсутствии собственного стержня» (П. Струве, Б. Грифцов и др.). Надо сказать, что анализ публицистики Розанова дает не вполне обычные результаты: оказывается, что и в первое и во второе десятилетие Розанов существенно развивает и продолжает свою внутренне-консервативную траекторию 90-х гг. Увлечения Розанова и его сложное становление как мыслителя объясняются не столько парадоксальностью личности, не столько необъятной широтой души, сколько его идейной инаковостью по отношению к главенствующим устремлениям эпохи. Розанов представлял собой альтернативу общественно-политическому сознанию своего времени, смотрел на него как будто со стороны. Он был не «официозным», а свободным консерватором, отстаивающим сам дух устоев русского бытия и ради духа этого готовый порой поддержать и самую желчную критику поверхностных форм, сковывающих национальную жизнь.

В этом свете прокомментирую еще одно прозвучавшее на конференции высказывание о Розанове как предшественнике постмодерна. Думается, что здесь взята неверная методологическая перспектива. Оппозиция «модерн/постмодерн» — это не про Розанова. Гораздо более плодотворной для постижения сущности его творчества должна была стать методология цивилизационно-культурологическая. Важное и неважное для Розанова, принципиальное и не принципиальное для него определялось в первую очередь в связи с отношением рассматриваемых явлений к нуждам русской цивилизации. Потому он и позволяет себе писать в газетах противоположных по взглядам партий, что деятельность этих партий на русской почве воспринимает через призму глубинных нужд национального организма. Ничуть не

смущаясь этим, Розанов признает в «Опавших листьях» (Короб 2-й), что, бывало, «писал одновременно “черные” статьи с эс-эрными. И в обоих был убежден»¹.

В газетах и журналах, крупница за крупницей, слово за словом, он перерабатывал тот же материал, который закладывался им в основу всех его сборников и книг. И если в больших книгах он сам искусственно создавал «тенденцию», вкладывал некий внешний замысел, подчинял волевому усилию естественное течение мысли, то изо дня в день в газетах этого сделать он никак не мог. Газетная работа Розанова — это очень точный и очень объективный критерий как его таланта, так и его духовных, жизненных ценностей. На поверку оказывается, что никакого хамелеонства в Розанове не было. Были темы главные — лейтмотивы его творчества, его самые заветные думы, — а были более случайные, вызванные моментом и ситуацией, взятые в особых аспектах. Собственно «беспринципное» в Розанове, его политическое приспособленчество, в котором упрекали его К. И. Чуковский и П. Б. Струве, связано именно с осознанием им границы между важным, фундаментальным, затрагивающим метафизику русской жизни и культуры, и несущественным, тем, на чем не стоит концентрировать внимание.

В связи с этим представляет интерес напечатанный в ноябре–декабре 1910 г. в «Новом Времени» небольшой цикл Розанова «Литературные и политические афоризмы»², в котором он разъяснил свою творческую манеру. Этот цикл был ответом одновременно на «Открытое письмо В. В. Розанову» Чуковского и на статью Струве «Большой писатель с органическим пороком». В нем он писал: «Я с разными говорю на разных языках: но говорю слова *мои*, именно ту часть *моих слов*, какая чувствуется и оказывается общею со слушателем. В каждом издании я виден *не весь*: но в каждом издании видна *моя истина...*» Там же Розанов обличает своего обличителя: «...Способность “спеться в партию”, или “сделать искусный ход в парламентской борьбе”. Все это глупости, никому не нужные. России не нужные. Поэтому дар песен и даже дар чутко слушать песню есть великий *государственный дар*, и его следовало бы принимать во внимание при установке “прав государственной службы”, “голоса при выборах” и проч.» «Вы с сапогами и “кадетами” залезли в область, куда вам никогда не следовало входить и где нельзя на вас смотреть иначе, как на “иностранца”, “чужака”...»

Итак, художественный дар, литературный дар, «верное служение своему глазу» ставилось Розановым неизмеримо выше политики, литература ставилась им выше фракционной борьбы, в которой он принципиально не участвовал. Суть вопроса, однако, не исчерпывается и этим. Розанов не только в литературном методе, но и в идейном, метафизическом своем корне оставался верен себе и «своему Богу», обладал стержнем, о твердости и прочности которого не подозревал Струве.

Период сочувствия так называемой «первой русской революции», резких нападок на официальную церковь и ее аскетизм, симпатий к конституционализму был вовсе не столь контрастирующим с ранним и поздним периодами творчества Василия Васильевича, как это часто представляют. Даже в 1904–1908 гг. Розанов в существенных лейтмотивах своих оставался верен главным коренным ценностям: он религиозен, он болеет за православное христианство, за русскую традиционную семью, за русскую цивилизацию как в ее крупных, государственных, так и в бытовых чертах, за национальную систему образования, за русскую литературу, русскую мысль, русскую печать. Во всех этих мотивах Розанов-нововременец вовсе не отступает от обычных своих взглядов, он последователен, упорен, может быть, даже «фанатичен». Так же и в 1910-е гг. он не перестает критиковать то, что критиковал

ранее: он остается бескомпромиссным по отношению к административному произволу и равнодушию, к церковной косности и фарисейству, к порокам существующей социальной системы, никогда не путает чиновничество и государственность. Поэтому в отличие от конституционных демократов, для которых конституционализм был англофильским идеалом, выражением догмы о единомысленном прогрессе политических систем, для Розанова конституционализм был способом трансформировать государственность, сообщить ей новые жизненные импульсы. В этом смысле конституционная идея не бесконечна, не абсолютна, но зависит от того, кто наполняет ее конкретным политическим содержанием.

Обращает на себя внимание достаточно стабильное соотношение тем в газетной публицистике Розанова. Его внимание к различным сторонам общественной жизни России было ровным и практически не ослабевало: так, общественно-политические статьи на протяжении всего предреволюционного десятилетия составляли из года в год примерно треть его публицистики, религиозным вопросам была посвящена почти каждая четвертая его статья, вопросам образования он посвящал, как правило, каждую восьмую статью (в 1908 и 1910 гг. эта тема волновала его больше, чем обычно), теме брачных институтов и половых отношений — каждую десятую.

Лейтмотивы Розанова сохраняли завидную устойчивость, а сам он отличался редкостным упорством в следовании своей идейной позиции. Но относится это, повторюсь, именно к центральным, заветным его темам.

При этом особая проблема для исследователей — критика Розановым Церкви, которая иногда, особенно в первое десятилетие XX в., действительно пережестывала через край. Здесь очень легко впасть в однобокое восприятие проблемы, не почувствовать в ней главного: тесной связи Розанова с православием. Опять же весьма ценен в этом отношении анализ его газетной публицистики. Даже в 1906–1908 гг. отрицание церковного христианства, отрицание исторически конкретных форм православия, его аскетических традиций, «духовного ведомства», «обер-прокуратуры», консисторских злоупотреблений и т. д. — не было полным и радикальным. Это было отрицание не со стороны врага, а со стороны сурового и жесткого доброжелателя, указывающего на перерождение христианского мироощущения, когда, по выражению Розанова, «на месте аввы кроткого» появился «иуда алчный». Даже в самых отрицающих, самых злых своих статьях Розанов оставался на позициях возмущенного православного человека, а не отступника, он обличал не православие как веру, но историческую беду: то, что языки духовенства «ометаллились», то, что из христианства уходит жизнь. Розанов всегда был непримирим к тому, что он называл «центробежными силами» русского общества. Революционеры в какой-то момент вдохновили истинно народное, глубинное течение (тогда они были олицетворением «трудового муравья»). Их центробежные устремления в какой-то момент способствовали омоложению России, оживотворили общественность. Но это только до определенного предела, перейдя который они сами превратились в нечто ограниченное, косное и скучное, а затем и просто угрожающее. Розанов никогда не поддерживал «подпольный радикализм», «терроризм», он поощрял революционеров ровно настолько, насколько они способствовали пробуждению общественного самосознания.

Сводя близко понятия «общества» вообще и «образованного общества», Розанов неоднократно в разные периоды своего творчества подчеркивал, что русская интеллигенция в целом обладала достаточно «поверхностной образованностью» и что пороки национальной системы образования в значительной мере определили и

негативные черты русской общественности. В специально посвященной этой теме статье «Зависимость духа общества от духа школы»³ Розанов буквально выводит духовную и социальную незрелость, безответственность русской общественности из ее «детской», «гимназической» психологии, называя ее «порочным обществом, развившимся из порочного гимназиста». Это, пишет Розанов, «возмужалое девятилетнее» русское общество, как будто бы все знающее, всем живущее, но на самом деле совершенно *не развитое* и живущее всем, как *чужим*, как чем-то *не собственным*.

Ранее в «Сумерках Просвещения» Розанов указывал на привитое школой «отсутствие сопротивления, иммунитета» к внешним влияниям, которое вместе с излишне «книжным», абстрагированным взглядом на жизнь приводило к прискорбным результатам: ослаблению в подростках гражданственности, долга, социальной ответственности. «Русские, — говорит Розанов в другой статье, — вернулись из-за границы, из Франции и Германии, “пересмешниками” с маленькой детской мыслью, которая принялась осмеивать все родное, забыв великий труд 12-го года, не вспомнив и не задумавшись: да чем же Россия победила в 12-м году?»⁴.

Очень часто слова «общество», «печать» у него пишутся рядом, через запятую. Ключевой фигурой в формировании идейного и литературного «общественного» направления Розанов считал А. И. Герцена. В одной из статей о Герцене Розанов пишет: «От Герцена пошла русская “общественность”... Пошло шумное, деятельное начало, немного “ветреное” начало... И “общественное начало” у нас говорило и говорило. Говорило сочно, сладко, “заслушиваясь себя”... с успехом, какой всегда имел и Герцен»⁵. В этой же статье устами И. В. Киреевского, которого Розанов обратил в своего персонажа, он обвиняет Герцена и вообще герценское «общественное» направление в бесконечном дилетантизме, лишенности «настоящего содержания».

Критика общественности как бездушия, беспочвенности, бессодержательности станет одним из лейтмотивов позднего Розанова. Принципы политизированной общественной деятельности, в отсутствии которых его упрекали, были органически чужды Розанову. В этом смысле он оставался одним из немногих публицистов, пишущих на политические темы и при этом не ангажированных во внутреннем, глубинном существе своего творческого «я».

Основную тенденцию, характерную для общественного мнения России в первые десятилетия века, Розанов художественно определил как «просачивание кабака» повсюду. В современном обществе все пропитано и все подло, само же общество безумствует и занимается самоубийственным разрушением России: «Цари наши XIX века повторяли работу московских первых царей — в невозможных условиях хоть построить что-нибудь, хоть сохранить и сберечь что-нибудь. В “невозможных условиях”: т. к. когда общество ничего не делает и находит в том свою гордость.

Безумие, безумие и безумие; безумное общество»⁶.

Что касается принципиальности Розанова в области его духовных исканий, то есть его метафизических принципов — то здесь перед исследователями раскрывается непаханая целина смыслов. Вообще по отношению к Розанову как мыслителю штампы редко срабатывают. Розанов требует во многом нового категориального языка⁷.

Это тем более так, что Розанов не столько рационально выводил свои принципы из метафизического мировоззрения, сколько интуитивно нащупывал эти принципы, а затем уже оформлял их в более или менее рациональной форме, так и не вернувшись к систематичности. Одну из фундаментальных для себя метафизических

истин Розанов выразил в «Новых эмбрионах», в которых писал: «Весь мир есть игра потенциалов; я хочу сказать — игра некоторых эмбрионов, духовных или физических, мертвых или живых. <...> Всякая вещь есть часть бесчисленных других вещей, их эмбрион, потенция их образования <...> Все и всякие науки суть только ветви некоторой космической эмбриологии»⁸. В этом «эмбрионе» Розанова изложена вкратце идея его замысла — труда «О потенциальности», которым он хотел продолжить и завершить дело, начатое книгой «О понимании». Таким образом, эссеистика Розанова вырастает как принцип отчасти из его философской и научной тяги к охватыванию всего мироздания в переливах и градациях «космической эмбриологии», «хорового партеногенезиса» жизни. Не создав систематического труда по метафизике, Розанов, тем не менее, постоянно создавал новые и новые его фрагменты в публицистике, эссеистике, сборниках и монографических работах — то есть в весьма своеобразных и непривычных для метафизики жанрах.

¹ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М.; Л. 1990. С. 419.

² Розанов В. В. Собр. соч. Загадки русской провокации. М., 2005. С. 412–423.

³ Новое Время. 1912. 4 июля.

⁴ 1812–14 годы и их возможное идейное значение // Новое Время. 1912. 4 сентября.

⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 565.

⁶ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 574.

⁷ Более подробно о метафизических принципах Розанова и о началах его «принципиальности» см.: Аверьянов В. Метафизика родополового начала В. В. Розанова. М., 2002. С. 170–181.

⁸ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 227.

А. В. Водолагин (Москва)

Любовь и смерть в понимании Розанова

Историко-философский анализ работ Розанова позволяет установить, что этот «в высшей степени оригинальный мыслитель и наблюдатель жизни»¹ при всей его кажущейся «беспринципности»² на протяжении всей своей духовной эволюции оставался верен той исходной интуиции, которая была сформулирована им в книге «О понимании» (1886). Упуская из виду эту первичную интуицию Розанова, мы могли бы согласиться с тем, что он исповедовал некий «биоцентризм» (В. В. Зеньковский) и, не сопротивляясь никаким своим биологическим процессам, лишь переносил на бумагу «жизненный поток» (Н. А. Бердяев), «выговаривал все, что ощущал» (З. Н. Гиппиус). В таком случае Розанова действительно следовало бы признать создателем русской версии «философии жизни», представителем «философского импрессионизма».

Оценки такого типа представляются мне поверхностными. Принимая их, мы упускаем из виду главное — *так называемые розановские «вопросы»* (Гиппиус), одна только постановка которых превратила вопрошавшего в редчайшее, *самодельное явление* в истории русской мысли. Для тех, кто не пролистывал, а погружался в тексты Розанова, очевидно, что их автор не ограничивался фиксацией впечатлений дня, описанием так называемого «потока сознания». Вдумчивое чтение Библии научило его видеть в вещах природных и человеческих, как и в событиях собственной психической жизни, знаки высшей, космической или даже божественной целесообразности. Философская рефлексия Розанова была направлена не на *впечатления* (элементы обыденного сознания), а на *смыслы* (являющиеся достоянием сознания эзотерического). В этом плане он работал в традиции платонизма, о чем, в частности, свидетельствует его преданность Аристотелю. Преподававший вместе с Розановым в Елецкой гимназии П. Д. Первов вспоминал об их совместной, каждодневной в течение года «работе на высотах мышления» над переводом «Метафизики» Аристотеля как о лучшем времени жизни. Розанов был «глубоким и пронизательным толкователем подлинника», проникавшего в тонкости «наивысшей отвлеченной мысли в точном соответствии с подлинником»³.

Именно аристотелевская «Метафизика» способствовала философскому пробуждению Розанова и в значительной степени повлияла на категориальное оформление его первопрозрения в книге «О понимании». Речь идет об интуиции зерна-семени, соответствующей аристотелевским категориям «сущего в возможности» (в отличие от «сущего в действительности»), «способности действовать и претерпевать» и «энтелехии»⁴.

«А когда та или другая вещь есть в возможности и когда нет, — это надо выяснить: ведь не в любое время она в возможности, — рассуждал Аристотель. — Например, есть ли земля человек в возможности или нет, а скорее, когда она уже стала

семенем?» *Семя*, по Аристотелю, — пример «начала возникновения», которое находится в самом возникающем и «становится сущим в действительности через себя»⁵. Пример, видимо, запавший в сознание Розанова, для которого, по верному наблюдению Зеньковского, *образ семени навсегда остался основным*⁶. Из этого преобразования Розанов и развертывает позднее свою *эротическую утопию*⁷, «скандальную» метафизику пола, в которой, например, Н. К. Михайловский усмотрел лишь «философическую порнографию», а Д. С. Мережковский — «половое сумасшествие».

Согласно Аристотелю, «всякая возможность чего-то есть в одно и то же время возможность его противоположности»⁸. Конкретизация этой мысли на примере семени ведет к толкованию последнего в качестве зародыша космической целесообразности, осуществленного «муже-женского слагания Космоса»⁹. Более того: Розановым взят «теизм семени, которое клубится чувством Бога»¹⁰. В семени предзадано единство противоположностей мужского и женского, как и космическое перводеление этого психофизического единства полов. «Итак, пол есть мировой феномен; — утверждает Розанов, — какой-то мировой, межзвездный и вместе микроскопический свет. Конечно, — это отнюдь не орган и не функция, а что-то духовное и одновременно физическое»¹¹. Пол в его осуществленности — это любовь мужчины и женщины, которая и по происхождению своему, и по смыслу космична и божественна. «Указав пол, — говорит Розанов, — я указал *душу и жизнь*, родник духовного и физического; указал вместе родник вообще творческого...»¹². Розанов, таким образом, пробивался к пониманию религиозного смысла сексуальности. Религия для него — не иллюзия или форма сублимации, как у З. Фрейда, и не маскировка инстинкта, как у Ф. Ницше, а бытийная, кровная и вместе с тем духовная связь человека с Богом, переживаемая в акте любви, в эмоционально-волевом единении противоположных полов. «Да, мы верим — Бог есть Любовь», — говорил он¹³. М. М. Пришвин, испытавший на себе сильнейшее духовное влияние со стороны Розанова, видел в своем бывшем учителе географии *человека озарений, вспышек*, создателя религии «человеческих зародышей, религии святого семени»¹⁴.

Здесь перед нами, конечно же, не импрессионизм, а самая настоящая метафизика, обращенная к сфере фундаментальных возможностей бытия, сфере *ноуменального* (любимый термин Розанова) и поэтому не сводимая к философии жизни. «В Розанове сильно мистическое чутье, чутье ноуменального, потусветного, — отмечал Волжский (А. С. Глинка), — он живо, почти осязательно испытывает кровное «касание мирам иным»»¹⁵.

Жизнь как конечное, человеческое *бытие между рождением и смертью* интересовала Розанова в связи с бытием-до-рождения и бытием-после-смерти, то есть в более широкой, религиозно-мифологической перспективе: «... близость к смерти как-то совпадает в трансцендентном значении своем и влиянии на человеческую психику с близостью еще не отодвинувшегося вдаль рождения»¹⁶. Размышляя о своеобразии индивидуальной религиозности Розанова, Пришвин отмечал, что «“молитва” Розанова направлена к *живому человеку* и тем самым священному, начиная с жизни его в утробе матери. Этот живой человек (личность) в нем единственная и незаменимая противопоставляется им всякой схеме, всякому отвлечению, и это у него как бы культ человеческого эмбриона»¹⁷.

Каждый человек, по мысли Розанова, обязан прочесть «внутренние письма» своей жизни, дарованной ему Богом. Личная жизнь — «единственный новый факт», который человек приносит с собой на Землю, «одна книга, которую человек обязан внимательно прочитать», которая «одна ему открыта вполне, и — *ему одному*».

Все прочее — не существенно¹⁸. Прочтение-дешифровка основных событий личной жизни — рождения, влюбленности и брака, смерти — совершается путем их мысленного помещения в контекст великой духовной традиции. Без этого у нас вместо понимания скрытой целесообразности проживаемой жизни будет преобладать сознание ее «непонятности» или даже отчаяние. Размышляя о роке и фатуме в любви, Розанов писал: «Любовь — всегда предустановлена. Всегда это именно встреча двух, из которых один уже давно взят “от ребра другого”. Встречаясь в любви, мы опять встречаемся, ибо и древле когда-то знали другу друга. Тут что-то ветхое происходит, мирозданное»¹⁹. Мы видим здесь, что *понимание бытия*, толкуемое Розановым как *акт творчества*, трансформируется в мифотворчество. Философ вполне осознанно созидал миф собственной жизни, совершал творческое *бытие-в-мифе*²⁰. «Все его книги точно дневник», — отмечал Г. Флоровский²¹.

«Не будь это чувство космическим, — говорил Розанов, мифологизируя свой духовно-эротический опыт, — оно было бы присуще некоторым, но, составляя самую суть жизни, оно обще всему живущему. Переход любви в рождение есть как бы земная эманация, на землю проливание существовавшего неземного, потустороннего начала: из него рожденный берет в себя потусветную искру, но уже в меру этого родивший лишается ее. “Не рождая”, в будущем веке человек весь перейдет в ощущение переполненного существования, любовь и нежность, которая уже не истощается. Это будет вечная влюбленность без обладания, без разрешения, тот нимб непорочнейшего сияния, коим на земле она начинается и часто очень долго длится»²².

Развертываясь из зерна-семени, человек-растение, умирая, также превращается в нечто подобное окрыленному семени, становится зрячим зернышком Бога, средоточием вселенской памяти. Проникая в эзотерический смысл египетской «Книги мертвых», Розанов обращал внимание на то, что у египтян *не было слова смерти*, не было *словооборота*, коим они *могли бы выразить*: “человек умер”, “я умер”. Чувствуя некоторое “бессилие назвать смерть”, они говорили вместо этого о “выходе из дня”, об отправлении умершего в путешествие. То была какая-то захватывающая *игра в смерть*. «И вот еще наблюдение: все совершенно бесспорно умирающие вовсе не чувствуют, что они умирают, — отмечал Розанов, — т. е. *знают и видят до очевидности каким-то внутренним ощущением, что не умирают и жизнь перед ними... без конца!*»²³. Розанов, как известно, высоко ценил художественный анализ переживания смерти как процесса (*бытия-к-смерти*), данный Л. Н. Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича». Но в своем мифологизировании на эту тему он пошел еще дальше, преодолевая по-толстовски патологический страх смерти: «Теперь, насколько в нас струится *жизнь*, мы — *муже-женски*, и это не есть феномен нашего здешнего бытия, но ноумен тамошнего... Феномен исчез (смерть): что же осталось? Ноумен, т. е. один *пол*, податель жизни, родник на земле жизни, “который не принимает в себя начала (принципа) противоположного себе” (Платон) и есть в смертном начале бессмертное. Когда так — все понятно: смерть есть закрытие органов ощущения, земных очей, земного уха, земного обоняния, земного осязания ест., т. е. в рождающем все это поле, вечные очи, вечное осязание, вечный слух, — фундамент земных феноменов...»²⁴.

Смерть здесь мыслится как прорыв сбрасывающего плотную, земную оболочку психофизического начала в ноуменальную сферу: прошедшая феноменальные испытания рождения, брака и смерти космическая сущность, энтелехия («зерно-око») возвращается в свое космическое лоно. Это — переход в инобытие, сопряженный

с целым рядом новых, «неземных» прозрений, о которых повествует египетская «Книга мертвых».

Размышляя, между прочим, о судьбе поэта Алексея Кольцова, Розанов вопрошал: «... Не *отклонился* ли он от “святой” воли “зернышка”, которое ему *предшествовало*, при жизни *стояло над* ним “оком” и теперь уже в новой и окончательной могиле, *будет судить* его»²⁵. Мысль об онтологической необходимости суда и неизбежности наказания была усвоена Розановым задолго до его обращения к символике рождения и смерти в культах Древнего Востока — при чтении романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», в котором, по его мнению, писатель не вполне осознанно воплотил ветхозаветное понимание бытия. Нередко он обращается к разным вариациям продуманного Достоевским экзистенциального доказательства бытия Божия. «Человек и не знал бы вовсе Бога, не томился бы о нем, если бы он не *начинался* и не *кончался*. Конечное ищет бесконечного — вот родник религий!»²⁶ Как заметил Г. П. Федотов, Розанов «мучается временностью человека, категорией времени, но не хочет отказаться ни от чего, что во времени, ибо сюда он излил всю свою любовь без остатка»²⁷.

Временное, конечное бытие человека, по мысли Розанова, таково, что оно по самой своей метафизической природе всегда с необходимостью продуцирует религиозность. Вклад Розанова в формирование «нового религиозного сознания» в России был связан с выявлением онтологических предпосылок религиозности, проявляющейся уже в семье как «священном явлении»²⁸. Хотя в глазах представителей церковной иерархии того времени Розанов был опасным еретиком, само его «еретичество» проистекало, по наблюдению Гиппиус, «из его религиозной любви к Божьему миру, из религиозного его вкуса к миру, ко всей плоти»²⁹.

С 1910 г. (в связи с тяжелым заболеванием жены) тема смерти выходит для Розанова на первый план: «Я говорил о браке, браке, браке... а ко мне все шла смерть, смерть, смерть». По воспоминаниям Гиппиус, ощущение смерти всегда жило в нем, «а тут оно выплыло из глубин наверх, расширилось, покрыло все другие ощущения»³⁰. Апокалиптические настроения становятся для него определяющими. Поразившая его ранее при чтении Апокалипсиса мысль о *божественности, благодатности и правде смерти* (а не пустоте, холоде и ужасе) развертывается в контексте уже повновому понимаемого и переживаемого христианства: через болезни, страдания и смерть отпавшее от Бога человеческое «Я» возвращается к священному первоисточку своего бытия. «Это влечение к несбывшейся отчизне звучало в предсмертном Розанове как лейтмотив, как доминанта, — вспоминал Э. Ф. Голлербах. — Судьба не палкой загнала его в сад смерти, а увлекла любовно и нежно. И разве страшен этот сад? ... Не страшна смерть, но страшно предсмертное томление»³¹.

Нужно отметить, что в своих поисках «эссенциальности» человека, проявляющейся в опытах переживания *непонятного* в любви и умирании, Розанов заострял внимание на страдательных состояниях человеческой индивидуальности, которая еще не заявила о своей воле (эмбрион, младенец) или уже отказалась от нее, выбрав безволие. Розанов признавался в «потере своей воли над собою»³² с 7–9 лет, приписывал себе некое специфическое безволие, отсутствие «воли к бытию», то есть существенный изъян «первозданной человеческой природы». Не эта ли патологическая *слабость воли* обнаружилась в его слепоте по отношению к христианскому «волеию свободы», в превратном толковании христианства как религии смерти? Возможно, в иерархии ступеней бытия существуют такие уровни, которые не улавливаются безвольным созерцанием (эстетически), но доступны лишь *волевой ин-*

туиции, волящему интеллекту, практическому разуму. Теоретически Розанов признавал возможность такого духовно-практического постижения бытия, но в своем творчестве он реализовал преимущественно эстетическую установку на безвольное созерцание заданных неведомой «всемирной Волей» эйдосов. Открывающийся же в волевом, творческом активизме смысл бытия оставался для него, как для эстета, недоступным. Отсюда — преобладание в его работах трагического сознания абсурдности человеческой жизни и мировой истории в целом. Космос так и не стал для него Царствием Небесным, которое «силою берется».

¹ См.: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 396.

² Лосский Н. О. История русской философии. С. 398; Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 37; Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Paris, 1989. С. 459.

³ В. В. Розанов: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 97, 98.

⁴ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 182, 235, 246.

⁵ Там же. С. 243, 245.

⁶ См.: Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 467.

⁷ См.: Matich O. Erotic utopia: the decadent imagination in Russia's fin de siecle. The University of Wisconsin Press, 2005. S. 236–273.

⁸ Аристотель. Указ. соч. С. 247.

⁹ Там же. С. 70.

¹⁰ См.: Розанов В. В. Собр. соч. Во дворе язычников. М., 1999. С. 70, 98.

¹¹ Там же. С. 216.

¹² Там же.

¹³ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. М., 1995. С. 14.

¹⁴ В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. С. 128, 116.

¹⁵ Там же. С. 423.

¹⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. С. 11.

¹⁷ В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. С. 131.

¹⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Сахарна. М., 2001. С. 25.

¹⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Во дворе язычников. С. 136.

²⁰ См.: Водолагин А. В. Онтология политической воли. Тверь, 1992. С. 20–23.

²¹ В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995. С. 397.

²² Розанов В. В. Собр. соч. Во дворе язычников. С. 46.

²³ Там же. С. 36, 43.

²⁴ Там же. С. 46.

²⁵ Там же. С. 29.

²⁶ Там же. С. 232.

²⁷ В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 394.

²⁸ Розанов В. В. Во дворе язычников. С. 138.

²⁹ В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. С. 152.

³⁰ Там же. С. 171.

³¹ В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 310.

³² Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 249, 232.

П. Е. Фокин (Москва)

Метафизика интимного

Розанов остро чувствовал новизну и оригинальность своего мировоззрения. С детским простодушием писал в «Уединенном»: «...там, может быть, я и “дурак” (есть слухи), может быть, и “плут” (поговаривают); но только той широты мысли, неизмеримости “открывающихся горизонтов” ни у кого до меня, как у меня, не было. И “все самому пришло на ум” — без заимствования даже йоты. Удивительно. Я прямо удивительный человек»¹. Последнее утверждение звучит немного полестаковски. Должно быть, не без умысла. Так уж принято «в приличном обществе» — о своих достижениях говорить с некоторой долей иронии, шуткой снижая пафос высказывания. Только уж совсем наедине с собой, в ощущении полного, доходящего до отчаяния одиночества можно записать в дневник: «Сегодня я — гений» (А. Блок). А если хоть шаг в сторону, в письме, пусть хоть и к близкому другу, то сразу: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!». Тем более, когда в печат. Достоевский в «Дневнике писателя» все время оговаривается, как только скажет что-нибудь заветное — «это шутка, господа, не бойтесь». Розанов тоже пустил свое «Уединенное» в печать, вот и гримасничает — смущен. Даже почти шутовской комментарий в конце приладил, в скобках: «на подошве туфли; купанье»².

Но что это такое — «на подошве туфли»? Не в том смысле, почему вдруг такая эксцентричная форма записи, тут понятно — купался человек, не было под рукой листка бумаги, записал на первом попавшемся ровном месте. (Но, между прочим, почему бы тогда не на стене или еще где? И, кстати уж, бумаги не было, а ручка-карандаш, пожалуйста, всегда с собой что ли, даже в купальне?) Тут нечто другое. Мысль ведь, формулировка ее, тоже скажем, не до такой степени исключительны, чтобы не потерпеть пяти — десяти минут и спокойно, уже вымывшись, записать: в блокнот ли, на папиросной ли коробке...

Конечно, конечно! Да так оно, скорее всего, на самом деле и было (впрочем, не докажешь — где та «туфля»?). Но «подошва туфли» — место самое униженное, самое презренное, вечно в прах погруженное, всегда в пыли, а то и — в грязи. Что только на подошву не пристанет! Обычно — всякий сор. Вот и эта мысль, эта запись — как бы сор. «На подошве туфли» — не без иронии сказано. А с другой стороны, подошва — это то, на чем человек стоит, чем обычно и чаще всего контактирует с окружающим его миром, что отделяет-соединяет его с полом, улицей, с почвой. И именно подошва оставляет следы (привет Шерлоку Холмсу и Пинкертону, которых любил тайком почитать). Так что «на подошве туфли», если задуматься — «вполне метафизично» выходит.

Еще более «метафизична» вторая часть примечания: «купанье». Здесь такой объем смыслов, что впору утонуть. И омовение, и крещение. Да мало ли! Но важнее всего, по-розановски, вот: голым перед вами стою, в чем мать родила, как на Страх-

ном Суде, «без заимствования даже йоты». Такой обнаженности русская литература до Розанова не знала.

Читатели-современники были уязвлены предложенной Розановым поэтикой интимного — всеми этими «на праве рукописи» записочками и листочками, этими признаниями: «в постели ночью»³, «на Загородном пр., веч.; кругом проститутки»⁴, «на обороте полученного письма»⁵, «собираясь на именины»⁶, «за чаем вспомнил»⁷, «за набивкой табаку»⁸, «за истреблением комаров»⁹ и даже — «в ват<ерклозете>»¹⁰ (В одном варианте даже — «в кабинете уединения». Поистине — «уединенное!»); всеми этими бесконечными скобками и кавычками, сокращениями и обрывами, общей бесцеремонностью тона: «не буду ни плакать, ни сердиться, если читатель, ошибкой купивший книгу, бросит ее в корзину (выгоднее, не разрезая и ознакомившись, лишь отогнув листы, продать со скидкой 50 % букинисту)»¹¹.

Улица тотчас завела про «эпатаж», более чуткие — осторожно приглядывались, родственные души встретили Розанова ликованием.

Но интимность Розанова, его задушевность — не художественный прием, не для красного словца выдуманы. Они были свойственны всей личности Василия Васильевича. Мемуаристы почти в один голос, кто с умилением, кто — раздраженно, рассказывают об особой интимности Розанова в общении, о его почти нашептывании на ухо собеседнику своих мыслей, о манере брать под руку во время разговора, об особой ласковости и нежности в тоне. Поэтика интимного была формой, обликом всей системы розановского поведения, его мировоззрения, которое можно назвать метафизикой интимного: «Каждому своя душа открыта, и о своей душе я знаю, как она ласкает, и бережет (главное!), и хочет унежить и у-интимить (сделать интимною) душу читателя. «Интимное, интимное берегите: всех сокровищ мира дороже интимность вашей души! — то, чего о душе вашей никто не узнает!»¹². Так восклицал Розанов в последней своей книге «Апокалипсис нашего времени» (Вып. 6–7).

Индивидуальные особенности личности и судьбы Розанова определили главное направление его мысли, которое Зинаида Гиппиус в очерке «Два завета» сформулировала так: «Он наново поставил, по-новому осветил вопросы, лежащие в круге трех вопросов, — главных, которыми держится мир. Они главные потому, что касаются решительно всех и решительно всегда. Это конечно, Бог, Любовь, Смерть»¹³. Эти вечные вопросы Розанов постигал своим, оригинальным путем, чуждым европейской традиции, основанной на абстрагировании и интеллектуальных спекуляциях. Ей он отдал дань в своем первом труде «О понимании» и, кажется, зарекся впредь идти путем Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля. В том же очерке Гиппиус восклицает: «Мыслитель! Как нейдет к Розанову это слово! И вообще-то оно узкое, а уж Розанов — он скорее пытатель, исследователь, одержимый, гениальный догадчик, то видящий на три аршина под землю, то вдруг ничего не видящий...»¹⁴.

Новаторство Розанова в том, что он посмотрел на мир в упор, с максимальным приближением, близоруким взглядом рассматривая Бога в мелочах. И чем ближе склонялся Розанов к плоти мира, тем отчетливее различал и иные формы ее проявления — тепло, волнение, запах. Многолетнее непрерывное вглядывание, осязание, «вынюхивание» и «лизание» легло в основу розановской гносеологии. Она насквозь физиологична и интимна.

Будучи душевно чутким, с детства отличаясь повышенной эмоциональностью и впечатлительностью, Розанов сделал это свойство своей природы основным средством познания мира. Критерием истинности высказывания Розанов поставил не формально-логическую доказательность его, а степень соответствия высказывания

тому чувству, которое возникает у мыслителя в процессе душевного контакта с объектом, на который направлено интеллектуальное усилие. Возможные противоречия и парадоксы, проистекающие от разнонаправленности человеческих влечений и побуждений, симпатий и антипатий, не только не расстраивают общей картины, но придают ей многомерность и содержательную полноту. «Истина — в противоречиях, — записывает Розанов 10 марта 1916. — Истины нет в тезисах, даже если бы для составления их собрать всех мудрецов <...>»¹⁵. И далее: «При этом противоречия не нужно примирять: а оставлять именно противоречиями, во всем их пламени и кусательности. <...> Противоречия, пламень и горение. И не надо гасить. Погасишь — мир погаснет. Поэтому, мудрый: никогда не своди к единству и “умозаключению” своих сочинений, оставляй их в хаосе, в брожении, в безобразии. Пусть. Всё — пусть. Пусть “да” лезут на “нет” и “нет” вывертывается из-под него и борет “подножку”. Пусть борются, страдают и кипят. Как ведь и бедная душа твоя, мудрый человек, кипела и страдала. Душа твоя не меньше мира. И если ты терпел, пусть и мир потерпит.

Нечего ему морду мазать сметаной (вотяки)»¹⁶.

Любое правило и канон, по Розанову, губительны для познания. Даже диалектического подхода к предмету недостаточно, чтобы получить необходимое представление о нем. Требуется полное сочувствие ему, всем его деталям и частностям, даже самым «неуместным» и избыточным. В идеале — слияние, как оно описано в записи к «Апокалипсису нашего времени» от 6 июля 1917 («Апокалипсис»):

«В имении Рачинского, Татево (Смоленск. губ., Бельского уезда) было огромное озеро, выкопанное крестьянами крепостного права; это был именно не пруд, а озеро, и шло оно изгибистою плетью, со всем узором бережков, углублений и заливов — в заливах. Как природное озеро. И обсажено оно было вековым парком, разросшимся как лес и на «парк», т. е. искусственный, вовсе не походил. Садил же все это дед или прадед, великий искусник и садовод. И вот — все заросло и было прекрасно. Было древне и прекрасно. И деревья выделялись в лоне вод, а в деревьях... ведь и они видели лоно вод. Моя душа всегда была такая. Созерцательная, ленивая, почти недвижущаяся. Никуда не шла, не торопилась. И “поспешность” — я не при ней родился. И вот всегда это было, что я “сiju на озере и все в нем замечаю”, и вместе “не смотрю на озеро и ничего в нем не замечаю”... “Знание” и “незнание”: каким-то образом таинственно во мне смешивалось; “видение” и “невидение”. Но когда приходила минута “очнуться”, опомниться, “снять себя с ручки”, — оказывалось, что я “бездну знал”, о чем думал, что “вовсе не знал”. И как ползают жучки на дереве, и какая птичка пролетела, и какой цвет темно-синих сосен. “Вода все видела”, думая, что “не видит”...»¹⁷.

Розанов такой дзен-буддист-самородок. Но и не совсем так. В его созерцательности нет таинственной отрешенности восточных медитаций. Розанов переживал свои мысли с интенсивностью эротического возбуждения, всю жизнь горел мыслью, всегда был опьянен ею. Верил, если душу охватывает дрожь, если внутри звенит струна и льется музыка, если кружится голова и захватывает дыхание, значит, — на правильном пути, напротив, если все работает, как механизм, а тезы и антитезы, как шестеренки и приводные ремни, катят паровоз рассуждений точно по рельсам, следует опасаться ложного умозаключения и конечного мыслительного поражения. Поэтому иронизировал и удивлялся, читая «Оправдание добра» В. Соловьёва: «Точно это был “зверь”, которого никак не мог изловить философ; бродил за ним, как за бизоном в прериях или за черно-бурой лисицей в тайге; “не дается в руки”...

Явно, не было нюха, осязания; никакого не было вкуса к добру, которое открывается так просто, как запах розы, и близко, как поцелуй возлюбленной»¹⁸.

Задумываясь о Боге, Розанов прежде всего задумался о земном, оставив умствования о догматах церкви профессорам-богословам. Он догадался, что Вечность можно понять через повседневное, что в будничном и обыденном мире скрыты-явлены следы горнего, что свет Божественной истины исходит от каждой травинки и мушки. «Смысл — не в Вечном; смысл — в Мгновениях»¹⁹. Бог предстает перед человеком в каждой части Своего Творения, и в самой малой Он явлен с той же исчерпанностью, что и в целом всего универсума. Не метонимически, а во всей полноте.

Рационально познать Бога невозможно. Разум постоянно упирается в неразрешимые противоречия. Зато Бога можно почувствовать, попробовать на язык, вдохнуть полной грудью. Вовсе не юмористически предлагает Розанов в ответ на вопрос «Что делать?» собирать ягоды и варить варенье. (Летом). И пить с ним чай. (Зимой). Органы чувств: нос, глаза, уши, язык, кожный покров — суть те окна и двери плоти, через которые происходит непрерывный контакт человека с окружающим миром. И не только человека. Все живые существа, более того, минеральный мир также, находятся в плотной, порой неуловимой физической взаимосвязи, испуская звуки, отражая свет, источая ароматы. И с ними Бог.

К пахучести мира Розанов относился с особым трепетом:

«Весь мир связан обоняниями, и без обоняния он рассыпался бы.

Нет вещи, которая бы не воняла. И это суть ее. <...>

По запаху люди узнают эссенциальность вещей. И тряпки, и добродетели.

Всякий добродетелен в меру того, насколько он пахнет. И что воистину добродетельно, до святости — то благоухает.

И в поздних церквах ваших люди будут входить в церкви: «она особенно хорошо благоухает». Ибо в ней много и хорошего мира. И о мощах: Какое благоухание!»²⁰.

Единство мира достигается в процессе постоянного взаимообмена, взаимопроникновения, взаимообогащения его частей, непрерывного сплетения и переплетения нитей мировой материи, слияния и замеса токов бытия. Мир есть действие, направленное к умножению сущностей, их качественному обновлению, преобразению и измене. Мир — это непрекращающийся ни на миг Акт Творения, вековечное совокупление божественной плоти. Розанов отвергает естественнонаучный детерминизм соития, вызванного якобы инстинктом продолжения рода. Смысл его, по Розанову, не в результате, а в самом процессе. А сам процесс есть выражение ненасытной и неутолимой Любви Божьей, «...ником вовсе не замечается, никому неведомо, — записывает Розанов 5 июля 1917 г., — что совокупление вовсе не необходимо, не физиологично, а — метафизично и мистично. Что оно не по “нужно”, а “по очарованию” и “можем”. И без очарования хоть тоже есть и возможно, но это “случается”, есть “редкий случай”. Но всегда ему предшествует туман, влюбление»²¹. И если можно говорить о каком-то инстинкте, то это, по Розанову, инстинкт любви и созидания, инстинкт вдохновенного творчества-совокупления.

В 1917 г., в Сергиевом Посаде, размышляя (вместе с Флоренским и Каптеревым) о смысле жизни насекомых, у которых даже рта нет, но есть половые органы, Розанов прозревает суть волновавшей его всю жизнь метафизики интимного: «Есть “мухи-поденки”. Но, во всяком случае — они, и уже бесспорно все, — совокупаются. Значит, “мир будущего века”, по преимуществу, определяется как “совокупление”: и тогда проливается свет на его неодолимость, на его — ненасытимость и, “увы” или “не увы” — на его “священство”, что оно — “таинство” (таинство — брака).

Открытий — чем дальше, тем — больше. Но явно, что у насекомых, коров, везде, — в животном и растительном мире, а вовсе не у человека одного — оно есть “таинство, небесное и святое”. И именно в центральной его точке — в совокуплении. Тогда понятна “застенчивость половых органов”: это — “жизнь будущего века”, входим через это “в загробную жизнь”, “в жизнь будущего века»²².

Кульминацией, апофеозом мира, по Розанову, идущему вслед и навстречу архаическим культам Египта и Израиля, является миг зачатия. «Сущность пролиания семени и восприятия его не представляет ли чуда? Да еще какого!!»²³. Центр мироздания Розанов находит в зерне, в семени, в том малом сгустке материи, из которого возникает вселенная. И если Бог воплощен в Своем Творении, то Бог жив в семени, в зачатии торжествуя Свою Литургию: «Самое Бытие Божие и заключается в вечном и непрерывном миллионы лет ни на секунды не останавливаемом семяизлиянии, и “радость Бога” есть и наша же радость семяизлияния»²⁴. И потому зачатие для Розанова свято: «Пр<оститу>ция ужас, совокупление — всегда светло. Вокруг него образуется семья, растут дети. Песни. Быт. И больше всего этого — религия. Мать ведет в церковь детей своих»²⁵. Эту мысль Розанов варьирует сотни раз, воспевая минуту исхода семени в лоно мира. На ней выстраивает всю свою космогонию. Ею оправдывает свою метафизику, свою этику и эстетику, историю и этнографию, социологию и политологию.

Обнаружив свою метафизику интимного — не только в «Уединенном» и «Опавших листьях», но во всех без исключения, с раннего трактата «О понимании» начиная, сочинениях, Розанов проявил невиданное мужество и дерзость. До конца дней не мог прийти в себя: «Мне 62 года и ноги трясутся. Я ничто. И между тем я говорю это: неужели же МНЕ открылась истина. Мыши. Господи, как страшно, когда мышь схватила причастие. Но схватила»²⁶. Говоря о предметах самых табуированных в общественном сознании, Розанов сумел не только избежать пошлости тона, но и поднять саму тему разговора из сферы сального анекдота до высоты таинства. Осознав интимное как сакральное, он попытался реабилитировать религию пола, восстановить истину первородного мира и оправдать человека пред «темным ликом» Судии наступающего Апокалипсиса. «“Нет греха” ни в каком вообще единении, плотском и духовном, ибо оба единения — суть именно “единения”, ближе души и ближе тела, больше любви и больше огня. А “огонь” “сплавляет души”. <...> О, в плотском единении, ни в каком — нет никакого греха. Любовь плотская превосходит еще всякую духовную, “где только разговоры”: она — мистичнее, глубже, таинственнее, священнее»²⁷.

Со страстью ветхозаветного пророка возносил свои глаголы Розанов, их гулкое эхо наполняет наш мир дондесь.

«Тайна, как я сказал, что “сочинения мои замешаны на семени”.

Это глубокая и истинная правда. В каждый отрывок вошла концентрация моей души. Не то, что душа “пролетела” и “сказала”, а “сгустилась” и упала “каплей”. И капли эти густые, смолистые, в которых “вязнешь”, как муха, попавшая на “клей из вишневого дерева”.

И все это слишком густо, и все это слишком вязко и неудобно для читателя. Это я и сам чувствую. <...>

Но что же делать?

А ничего не делать.

Вишня пусть капает. А мухи — пусть вдыхают, а не “салятся на клей”.

Кто же купается в семени. Семя вдыхают»²⁸.

- ¹ Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 254.
- ² Там же.
- ³ Там же. С. 223.
- ⁴ Там же. С. 229.
- ⁵ Там же. С. 254.
- ⁶ Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 283.
- ⁷ Там же. С. 291.
- ⁸ Там же. С. 305.
- ⁹ Там же. С. 327.
- ¹⁰ Там же. С. 327.
- ¹¹ Розанов В. В. Уединенное. С. 195.
- ¹² Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 43–44.
- ¹³ Гиппиус З. Н. Два завета // Гиппиус З. Н. Чего не было и что было. Неизвестная проза (1926–1930 гг.). СПб., 2002. С. 391.
- ¹⁴ Там же. С. 391.
- ¹⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 56.
- ¹⁶ Там же. С. 58.
- ¹⁷ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 75.
- ¹⁸ Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 555.
- ¹⁹ Он же. Опавшие листья. С. 628.
- ²⁰ Он же. Последние листья. С. 197–198.
- ²¹ Он же. Апокалипсис нашего времени. С. 70.
- ²² Там же. С. 52–53.
- ²³ Там же. С. 111.
- ²⁴ Розанов В. В. Последние листья. С. 204.
- ²⁵ Там же. С. 199.
- ²⁶ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 111.
- ²⁷ Там же. С. 75.
- ²⁸ Розанов В. В. Последние листья. С. 199.

И. С. Андреева (Москва)

Проблема семьи в философии Розанова

Распространенное ныне мнение гласит: русская самобытная философия литературоцентрична, и Розанов — не философ, а философствующий писатель (впрочем, даже и не писатель)¹. Между тем, философия, обращенная к конечным вопросам мировидения и миропознания человечества, подобно мировой литературе, существует в многообразных формах в соответствии с историческими различиями национальных и культурных стереотипов. Русская самобытная философия, как и западноевропейская, возникшая на почве христианства, унаследовав античное духовное богатство, приняла его от Византии, непосредственно развивавшей греческий платонизм и неоплатонизм, в то время как в Западной римской империи после ее падения была освоена римская версия христианства, особенностью которой стала опора на логические трактаты Аристотеля и нормативную римскую этику; в первом случае сохранялись убеждение во всеединстве всех уровней бытия, права интуиции и созерцания, во втором — опора главным образом на рассудочную познавательную способность, средством которой была логика. В России развилась свободная форма философствования, выражением которой стала, в том числе, и ФИЛОСОФОЦЕНТРИЧНАЯ художественная литература. Наиболее ярким выразителем самобытности русской философии был Розанов².

Розанов начал свою научную деятельность как философ. Его первый труд «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего стремления науки как цельного знания» (1886) — философский трактат, продолживший тему, поднятую В. С. Соловьёвым в его работах о кризисе позитивизма в западной философии, об обосновании цельного знания с критикой отвлеченных начал. Опираясь на философскую традицию, Розанов защищает целостный подход к миру и цельное знание, важным компонентом которого является не объяснение, а понимание — более значимый для философии жизни показатель достоверности знания. Розанов многое предвосхищал. В 1916 г. он писал: «Мы ничего бы не знали. Если бы все не предчувствовали (Моя теория “познания”）」³. Он стал предшественником современной герменевтики, интерес к которой пробудился в 1950 г. публикацией книги К.-Г. Гадамера «Истина и метод». «Если бы мы вчитались в Розанова раньше, — замечает В. В. Биbihин, — он бы давно ввел нас в суть вопросов, к которым мы только приобщаемся, читая экзотическое чужое»⁴.

При всей асистематичности, неупорядоченности, спонтанности в его взглядах сохраняется большая стабильность и устойчивость⁵. До конца жизни Розанов придерживался концептов, разработанных в начале пути. (Речь идет также о проблеме потенциальности, значимой для Аристотеля, труды которого он переводил и комментировал).

Философские концепции хранят в себе сильное личностное начало. И. Фихте утверждал, что философские учения автобиографичны. Розанов положил семью в основу своей персоналистской философии. Здесь категория семьи занимает особое место. Семья — высшая ценность жизни: «Нет высшей красоты религии, нежели религия семьи»⁶. В семье Розанов укрывался от одиночества, ощущение которого оставалось с ним всегда (частые упоминания о грусти и печали). Было время, когда он казался потерянным для жизни — до того, как попал в семью двух прекрасных женщин Варвары Дмитриевны Бутягиной и Александры Андриановны Рудневой. Позади были несчастное детство в бедности и сиротстве, мучительный брак и разрыв с А. П. Сусловой, провал книги «О понимании», в повседневности он — в маленьком провинциальном городке, нелюбимый учитель по прозвищу Козел, живо описанный М. М. Пришвиным⁷. С ним оставалось вечное недовольство своей внешностью, невозможность вступить в брак с любимой женщиной (Сусллова не давала развода) и дать отчество собственным детям. Он утешался мыслью и чувством о том, что его новая семья стала для него нравственной родиной. Особому смыслу семьи посвящены лучшие лирические строки в записях, статьях и книгах мыслителя о его одиночестве в детстве и взрослой жизни вплоть до радостного существования в семье, счастье в которой строилось на взаимной супружеской и родительской любви⁸.

Проблема семьи и пола имеет у Розанова также определенный полемический контекст в связи с поисками модернистского «нового религиозного сознания» Серебряного века, ранняя заря которого занялась в начале 90-х гг. XIX в. Ключ к пониманию его заключается в идее Нового христианства, в «хотении Бога ради оправдания пола». Освящается ли пол через Бога или Бог через пол? Сексуальная озабоченность авторов новой «церкви» — «христианства третьего завета» — в лице Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Filosofova и др. заявила о себе не только как о первой общине христиан «крови и плоти», но и о ее претензии на аналогию с Божественной Троицей. Розанов отвергал модернистские претензии заместить освященные веками духовные основы семьи лукавыми телесными потребностями⁹. Источником культа стало мистико-романтическое учение Соловьёва о половой любви как пути к спасению, к воссоединению с Богом: платоническая любовь и влюбленность выше и чужда моногамному браку, кончающемуся либо разрывом, либо периодическими изменами «священному союзу». В этой связи Розанов представляет семью как институт дорогой и священный: вне семьи — «метафизическая пустота...»¹⁰. Однажды Розанов осуществил своего рода «перформанс», прохаживаясь среди соответствующей публики с ребенком на руках. Но никто не оценил его вызов. Форсированная апелляция к религиозной сущности именно семьи и критика некоторых христианских догматов также таила в себе полемический заряд.

Но важнее всего, что философское рассмотрение семьи Розанов считал острой потребностью времени. Он чувствовал приближение системного кризиса страны, а кризис семьи был очевиден. Судьба родины и судьба семьи были для его мысли равновеликими¹¹. Семья для него остается идеалом, — нужно, чтобы она во что бы то ни стало была сохранена в чистоте, в целомудрии, в святости, а потому ее опасно поколебать, даже с лучшей целью. Задача Розанова — укрепить институт брака и семьи. «Фундаментом семьи не служит красота, ни ее часть — молодость; не служит также и связь умов, тонкая и одухотворенная... Фундамент ее, будучи животнo-плотским, мистичен и религиозен». Нужно, чтобы «каждый муж ощущал бы в жене своей начало религиозного чего-то... и жена ощущала в муже своем нача-

ло ... религиозного»¹², когда — и в болезни не оставляй и в безобразии сохрани — они светятся друг для друга. Сквозные темы в концепции Розанова: 1) утверждение сакральной ценности семьи (метафизическое значение пола и в связи с этим святость брака и деторождения, получающая свое высшее выражение в любви); 2) критика христианского аскетизма в нормировании семейной жизни принятием постулата о греховности тела и пола; раскрытие «неразгаданной тайны» Евангелия, облекшего в «смертные пелены и погребальные основы весь мир»; 3) борьба против ущемления семьи в семейно-брачном законодательстве и в церковных установлениях. Многие работы Розанова были посвящены проблеме семьи¹³. Практическое решение задачи оздоровления семьи потребовало религиозного, метафизического и социального рассмотрения.

Определяя фундаментальное место семьи в жизни человека, Розанов полагал, что для человека семья «исход [в рождении] и венец [в смерти]». Придерживаясь положения о единстве всего многообразия мира («все есть во всем»), он полагал семью человека в единстве с природой, в которой пол есть пульсация, древнейший в природе ритм, аналогичный солнечному: «Мы все дети солнца»¹⁴. Особый признак природы состоит в воспроизводстве живых организмов половым путем; человек, подчиняясь природному единству, являет себя таким особым единством, в котором семья его свято в воспроизводстве рода, в совокупном движении человечества к добру, благу и мудрости. Защищая семью как ступень поднятия к Богу, в многообразии единого живого мира Розанов отводил Богу, человеку и его житейскому устройству в семье особое место. Бог везде живет: «... Бог моя жизнь. Я только живу для него, через него. Вне Бога — меня нет... Бог — моя вечная грусть и радость... бесконечная моя интимность... и бесконечность, в коей самый мир — часть»¹⁵.

Розанов был, пожалуй, первым в XX в., кто попытался реабилитировать телесность не как самоцель, а как нравственную основу семьи. Поскольку в христианской семье из слов Спасителя («и будут два в ПЛОТЬ едину, что Бог сочетал, человек, да не разлучает» (Матф. 14), выпало главное — плоть, женщина признается причиной греха человеческого, ее обольстительность недоброкачественна, дети осуждены, а чувственная любовь в семье как любование, как привет и ласка рожденья, обоих согревающая — грех. Остается всего лишь «одно-фамильность, одно-имущественность, обще-юридичность»¹⁶. В проклятии плоти — «роднике жизни» — он усматривал дохристианскую мысль манихеизма, где возникают два Бога — «духа» и «плоти».

Как связать эти свойства в их росте и движении, раскрываемом в жизни организмов, занимающих особое место в порядке бытия? Для Розанова пантеизм — не просто непостижимая встроенность человека в природу, но и способность ее созерцания человеком как божественного творения: все благо и свято, куда ни обратишь взор: «В семье, в супружестве льется бытие мира, ибо тут все in actu, ... и речь доброго священника разве не звучит здесь гимном?»¹⁷.

Телесность семьи погружена во тьму, она трансцендентна. Однако в этом темном свете ноуменов, не подвластном рациональному познанию, начинаются проблемски религии, видится иной мир, истина которого усматривается внерациональными способами — «тайными касаниями», выражением лиц («душа есть жизнь лица», а любовь как половое чувство «начинается со взгляда на лицо», выражающего «жизнь яйца и семени»). В мастерстве руки музыканта и художника, в провидческих стихах русских поэтов (особенно М. Ю. Лермонтова) Розанов подслушивает пожелания мира, идеалы и вздохи мира, на дне которых «молитва», как «жизнебытие чело-

века». Такого рода вдохновение обнаружится и в его собственных записях, когда «тело начнет “говорить” об истинном значении “родников бытия”, где царит “вечная гармония, когда звезда с звездой говорит”»¹⁸.

Семья в этой связи являет собой особую границу между философией и религией: нет прекрасного без Бога, и семья должна нести в себе этот дар, в первую очередь касающийся ее ядра — половой любви. Но христианская «звезда» 2000 лет разошлась со «звездой» пяти тысяч лет до н. э.: настаивая на первородном грехе, когда живое одухотворенное действо язычников видится как животное, а в семье — как «проституционное». Розанов хочет вернуть в семью эстетическое отношение к полу, свойственное язычеству, когда человек в его природной наготе предстал в нерастленной красоте. Поэтому выявление отношения христианства к метафизике язычества получает практическое значение. Отсюда — экскурсы в библейские времена с их святостью семейного очага, утверждения, что идеей сотворения египтяне открыли семью, в любви устремленную в вечность и в будущее. Он восхищается красотой настенной живописи египетских храмов («Религия жизнетворчества», «Дети солнца... как они были прекрасны»). Для него пример — талмудическая литература древности с радостным приятием рождения, пестованием роженицы, почетом, оказываемым жениху, мужу роженицы и др.¹⁹. В семье пол получает положительное значение: «Семья — есть самая *аристократическая* форма жизни»²⁰. У нее своя цель и права, идущие от Бога: супруги и их жизнь, дети и их воспитание. Она — автокефальное, самовозглавленное явление, первая Богу церковь на Земле со множеством земных функций.

Розанов отдает главенствующую роль в семье супругу, осуществляющему своим семенем таинство жизнетворения²¹, только поэтому способному к житейскому и жизненному самоутверждению. Особую, очень важную роль он отдает женщине, обеспечивающей гармонию в семье. Супруга — существо воспринимающее: Женщина не творит, но сотворена; рожающее, пассивно женственное, поддерживающее и воспроизводящее: «Нет выше счастья, как быть матерью... Материнство есть вечная религия»²². В то же время он признает сокрытую великую силу женщины — ее «обыкновенный путь состоит в том, что женщина ... с умом выравнивает кривизны мужа, незаметно ведет его в супружестве к идеалу, к лучшему в могущественных говорах и ласках ночью...»²³

В семье двое как единая плоть служат тайным основанием любви, которая трудно определима: любовь — корень жизни, она древнее закона брачного; в ее признаки включается неизбывная боль за другого и нежность. «Любить можно то или того, о ком сердце болит... Кто не болит (о другом), тот и не любит (другого)»²⁴. С ее помощью окормляется святость телесности, порождающего начала семьи, которое способно обеспечить идеал земной кротости. В ее теизме и вечной гармонии, когда муж в жене и жена в муже ощущают начало религиозное и в семейном человеке распознается «образ божий», семья предстает как дом Божий, когда в морщинах и многоплодии супруги радуются друг другу. Это — «непорочная семья», главным условием которой стало очеловечение природы. И тогда смерти нет, потому что мы живы в молитве близких и «в этом младенце». Цельность же человека семейного реализуется в отграничении от разврата, в целомудрии не как «качестве ума, особенности сердца, либо принадлежности характера; это — уважение в своему полу, бережное отношение к нему, как “ненарушимо-святому в себе”. Это — черта деятельного, а не молчащего пола. И тогда акт есть “именно акт не разрушения, а приобретения целомудрия”»²⁵.

Отрицательно-грязные явления пола, какими изобилует жизнь, и примеры в текстах Розанова возникают не на почве утвердительного к нему отношения, но именно отрицательно-ослабленного. Невозможно глубже оскорбить женщину, чем относясь к сближению с ней, как к нечистоте, загрязнению себя. Что касается активности развращенной женщины, то в своем падении она большею частью давила своего мнимого победителя.

Важный аспект семьи заключается также в «Вифлеемской» стороне нашего бытия, в ее родниках раскрывается детство и отрочество всего человечества. Детство и дитя обняли мир, поглотили мир. Для Розанова высшая ценность — всемирное родительство, продление рода человеческого в «яслях», когда дитя повязано родными кровными узами, а рядом богоматерь, женщина, «всеобщая мать» — вечная «клуша» Долли, Наташа с пеленками, а не бездетной «Татьяны милый идеал», у которой детей — нет, «супружество — прогорклое, внуков — не будет, гибельнейшая иллюстрация нашей гибнущей семьи»²⁶. Женщина призвана рожать именно в семье и тогда семья — держатель фундамента религии перед рождением, и после смерти — залог устойчивости человека в земной жизни.

Розанов отмечает отсутствие в официальных и неофициальных суждениях о семье самой наличности семьи как нравственной и авторитетной силы. Его возмущает темный фанатизм общества, направленный против несчастных семей, в которых поколеблен брак, разрушена семья. В центре внимания Розанова браки, заключенные без любви, насильственно, развратные супруги, родители, рождающие, брошенные и даже убиенные дети. Речь идет о социальной смерти семьи. Статус семьи, институционально закрепленный церковью и государством, и порожденные ими проблемы положили начало созданию Розановым своего рода библиотеки о браке и семье, в которой до конца дней своих он рассматривал, защищал несчастных, добивался справедливости, обвинял и возмущался отсутствием законодательной помощи семье. Его беспокоило насилие в семье (особенно направленное против женщин и детей). Он сетует на безответственность отцов в семье и за ее пределами, на их непросвещенность и грубость. Усматривая в нигилизме безотцовщину, он представлял себе, что нигилизм можно победить через ребенка и на почве отцовства как ростка богоотношения. Много сил Розанов потратил на то, чтобы убрать с пути брака и семьи церковные и юридические нормы: охрана тайнства брака должна быть не юридической, а нравственной; между тем русскую семью загнали в консисторию, а затем в окружные суды и пр. Спасение видит Розанов в разрешении развода.

Любое выступление Розанова со статьями, с книгой ли вызывало бурную полемику, которая затем рассматривалась в его последующих работах. Его попытка создать новую концепцию культурных потенций общества, его выпады против христианской трактовки семьи и пола вызвали резкий отпор со стороны официальной церкви, хотя Розанов оставался в своей вере православным до мозга костей. Негодуя против элиминации пола в христианских канонах, он вместе с тем признавал, что пол как составная часть семьи не исключается из христианства. Родные, кровные узы не противны Христу. Вне семьи человек с его плотскими страстями и разнузданностью — «трава сельская, днесь есть и назавтра нет ее». Вне семьи — прекращение рода человеческого. Она «Дом божий» возле всяких, в том числе «вифлеемских яслей».

Итак, идеал Розанова — семья на все годы и бурные времена, члены которой любили бы друг друга. Его отличала жажда видеть идеальное, правдивое и вечное в человеке, он считал этот порыв лишь волей к мечте. Но обострение болезни «дру-

га», предчувствие, а затем и реальная катастрофа страны, угасание зова плоти на-строили Розанов на новый лад. Он понял, что «погибла жизнь. Погиб самый смысл ее», и теперь «в христианском мире возможна лишь нравственная любовь... Телесная осталась для улицы»²⁷. Раньше он в силе-страсти видел поэзию. Теперь поэзия угасла, и Розанов едва ли не первый в русской литературе вынес на публичный суд «мужской» сленг, унижающий «святость» женщины и акта, которые так страстно защищал. (Знал бы он, как этот язык через десятилетия усвоят женщины и станут лихо унижать мужчин.) Он предчувствовал дальнейшую деградацию семьи. Полиандрия — архаичная форма семьи, — основанная не на инстинкте женщин, а на странном вкусе мужей, теперь виделась ему заменой мужской полигамии. Он предчувствовал жизнь коммунальной и коммунальность брака вне семьи, а в многоженстве как ветхозаветном факте видел завтрашний день Европы и XXI в., причем предполагал, что и со стороны церкви не будет возражений²⁸.

Но в то же время Розанов хотел от жизни уступчивости и примиренности. Еще в 1911 г. он бросился в церковь: «одно в мире теплое, последнее теплое на земле...»²⁹. Он хотел бы, чтобы гармония вернулась в семью: «Проституция — ужас. Совокупление — всегда светло. Вокруг него образуется семья, растут дети. Песни. Быт. И больше всего этого — религия». «Мать ведет в церковь детей своих»³⁰.

Но после Октября в лихое время — ничего этого нет. «Тело солнца есть. А свет солнца погас... плачьте народы, люди...»³¹.

И все же надежда не покидала его. «Посмотрите, что будет лет через 25–35 после моей смерти. Жениться будут больше (главное и единственное)... начнется “семейное течение в России”. Декамерона не будут читать. Анекдотов о семье не станут слушать. Живот беременной женщины будут холить, целовать... беременность войдет в славу. ... Древо жизни станет приносить плоды по 12 раз в год (Апокалипсис)»³². Чтобы древо жизни не высохло, Розанов призывал женщин беречь семя мужское: «Девушки, женщины — вы должны “елико возможно” и всеми способами... сберечь семя каждого поколения...

И вырастить из него чудных детей... Любите. Нежьте мужчин (пусть они болваны)... Без этого вашего долга все погибнет...»³³.

И, наконец, в «Апокалипсисе» Розанов дает совет юношеству помнить, что... жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет ГНЕЗДО.

У него уже дома не было, семья угасала. В 1918 г. умер сын. 5 февраля 1919 г. в Сергиевом Посаде скончался Василий Васильевич Розанов. Следом ушли из жизни дочь Вера и Варвара Дмитриевна, Варя погибла во время войны от дистрофии. Татьяна (умерла в 1975 г.) пережила арест, но сумела написать воспоминания и сохранить архив отца. Род Розанова пресекся. Могила мыслителя была уничтожена. Но в прощальном письме другу были слова «... прощай былая Русь, не забывай себя. Помни о себе...»³⁴.

Наконец-то мы получили право помнить и вспоминать своих пророков и учителей, но дома у нас нет как нет. Современное состояние семьи и брака внушает большую тревогу: в начале XXI в. настоящее и будущее семьи парадоксальным образом предстает одинаково катастрофичным не только в нашей стране, но и в странах Запада. В России семья находится в глубоком коллапсе. Речь идет в первую очередь о демографической катастрофе. Наконец-то власть предрержащие ее заметили. Но призрак смерти русского народа стоит у дверей. Голос тех, кто видит внутреннюю

дезорганизацию и деградацию семьи, чреватые ее окончательной гибелью, остается гласом вопиющих в пустыне³⁵.

Две мировые войны, война гражданская, военное присутствие в «горячих точках», коллективизация и террор прошли по России, не зная пощады. Уцелевшим мужчинам не дано было содержать семью, потребовалось равноправное включение женщин в производство — великое завоевание, увековеченное частушкой: «Я и баба, и мужик, я и лошадь, я и бык...» Шуточная самохарактеристика указывает на коренное изменение гендерной роли женщины не только в семье; по крайней мере три поколения женщин тянут на себе семейные и иные невзгоды. Оставшийся в меньшинстве, лишенный самостоянья мужчина уходит от ответственности; в неполной семье или при властной матери дети ущербны: мальчик, выросший у ее юбки, — вечный инфантил, девочка же развивается по маскулинному типу. Результат: воспроизводство несчастливых семей, девиантное поведение, нетрадиционная ориентация. Несчастливы ВСЕ.

К тому же великое достижение западного и родного ущербного потребительского общества — сексуальная революция (явившая себя во всей красе в 50-е гг. XX в. культом секса), за ширмой которой стоят претензии женщины на равное с мужчиной право наслаждаться актом, похоже, окончательно добьет мужчин. Речь идет о неравенстве возможностей — ненасытных у женщин и ограниченных — у мужчин. Геноцид СМИ, моды, гламурных изданий побеждает сильный пол в чрезмерном и напрасном напряжении. Он выбирает пассивный вариант, потому что его собственное сексуальное поведение на фоне этого беснования кажется бледным и непривлекательным. Еще в конце 60-х гг. на Западе появились первые весточки о поражении мужчины в этом состязании, выражаемом в бессилии, и, как следствие, в алкоголизме, самоубийствах, насилии в семье и т. д.

Но и победа женщины оказывается пирровой: многие ученые усматривают в браке будущего гинекоцентристскую картину мира, где именно женщина будет играть главную роль. Такой взгляд базируется на признании большей универсальности женщины, способной войти в любую роль и владеющей искусством учиться, что требуется особенно теперь в связи с эрой динамично развивающихся высоких технологий. Природный атавизм, благодаря которому она более гибка и устойчива перед давлением отчуждающих факторов, помогает ей обладать более высокой степенью свободы. Что же останется мужчинам? Ныне не только радикальные феминистки предрекают им смерть и в нашей прессе подсчитывают даты, когда мужчина исчезнет с лица земли. Похоже, усилия генетиков и нанотехнологов не пропадут даром, когда, как они считают, научатся клонировать рабочую силу и терминаторов. Что будут тогда делать женщины, где будут их дети и кому они будут нужны? Но пока ориентация на семью велика, и она у нас значительно сильнее выражена у женщин. И призыв Розанова беречь мужское семя (пока еще окончательно не победили пробирки) должен стать для нее важным уроком.

Русская женщина (быть может, не отдавая себе отчета) до последних времен была одарена прекрасной способностью к жалости / жалению (любви-агапэ), которой теперь надо снова учиться, если хочешь выжить. Лет сорок назад известный у нас демограф Д. Урланис в «Литературной газете» выступил с призывом пожалеть мужчин. Был большой женский крик: «А нас кто пожалеет?» Да никто! И сейчас особенно: нет ни педагогических разработок, ни развитой службы помощи женщинам, ни зрелого понимания ими, как они призваны хранить мир семьи. Совет Розанова, обращенный к мудрости женщины, — быть в семье шей, которая поворачи-

вает мужскую голову в нужном направлении, может быть взят на вооружение. Но только: направление-то каково? Самое мудрое и естественное, если белая раса хочет выжить под натиском Юга, нужно срочно отказаться от культа потребления, и в семье тоже. И пусть мать ведет своих детей в церковь, пока единственную защитницу внутренней цельности семьи.

Розанов предвосхищал беды, сто лет спустя приведшие к коллапсу семьи, лишенной минимальной социальной и духовной опоры. Но в борьбе за радостный телесный союз любящих, защищая женщину и указывая на ее стабилизирующую роль в семье, осуждая отрицательно-грязные проявления пола, упрекая мужчину за безответственность, а государство в попустительстве упадку семьи, прославлением особого ее места в мире он зажжет свет в конце туннеля.

-
- ¹ См., например: Галковский Д. Счастливый Розанов / Литературная газета. М., 2006. № 16; 19–25 апр. С. 11.
- ² Об этом см., например: Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно русской». М., 1994; Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995.
- ³ Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 24.
- ⁴ Библихин В. В. К метафизике другого // Начала. М., 1992. № 3. С. 56.
- ⁵ Розанов задумал нечто вроде «Опавших листьев» еще в 1894 г.: «У меня фетишизм мелочей. Мелочи суть мои “боги”...» (Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 198).
- ⁶ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 452.
- ⁷ Пришвин М. М. Собр. соч. М., 1982. Т. 2. С. 87.
- ⁸ «20 лет живу в непрерывной поэзии... В друге мне была дана путеводная звезда... Судьба с “другом” открыла мне бесконечность...» (Уединенное. С. 46, 60, 90). Он называл свою жену и тещу «родителями» его души (Уединенное. С. 297).
- ⁹ Не принимал Розанов и учение о вечной женственности и о Софии — премудрости Божьей, которая у Соловьёва вторглась в Божественную троицу как бы четвертой ипостасью. В «Семейном вопросе в России» он адресует к древней молитве, посвященной троице Божества, в которой «единосущный Отцу Сын — единосущный нам по человечности ... от Святы Девы Марии воспринял наше совершенное человеческое естество, то есть душу словесную и разумную и тело...». Розанову важно было показать, что Богородица, которая делит вторую ипостась с Сыном, не вторгается, как мудрая София, в третью ипостась — Духа Святого. Обратившись к второиподстасному (евангельскому) поклонению в православии, Розанов сожалеет, что в нем утрачены многие библейские темы, относящиеся к семье (См.: Семейный вопрос в России. М., 2004. С. 42–44).
- ¹⁰ Розанов В. В. Уединенное. С. 209.
- ¹¹ «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно тогда, когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец даже порочна. Именно, именно когда НАША “МАТЬ” (курсив — авт.) пьяна, лжет и вся запуталась в грехе — мы и не должны отходить от нее... Так да будет» (Розанов В. В. Уединенное. С. 106).
- ¹² Розанов В. В. Уединенное. С. 447.
- ¹³ В статье «Семья как религия» (1897) и др. (сборник «Религия и культура», 1899) были поставлены семейно-родовые проблемы пола и определены метафизические ценности семьи, уходящие в трансцендентные глубины бытия. Комплексное рассмотрение (философское, социологическое, публицистическое и пр.) семьи представлено в «Мире неясного и нерешенного» (1901) и «Семейный вопрос в России» (1903). О семье идет речь в «Около церковных стен» (1905). В записях «Уединенного» (1912), «Мимолетного» (1915), «Опавших листьев» (1913, 1915) тема семьи обрастает подробностями, добавлениями, прозрениями. В «Последних листьях» (1916, 1917) и в «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918) Розанов предстает как человек отчаявшийся, теряющий собственные силы и энергию, прощающийся не только с идеалами, но и с самой жизнью, однако остающийся с семьей и в семье и не предающий веры в ее будущее.

- ¹⁴ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. С. 260.
- ¹⁵ Розанов В. В. Уединенное. С. 48.
- ¹⁶ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. С. 11.
- ¹⁷ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. С. 224 (прим. 3).
- ¹⁸ Там же. С. 28, 29, 36.
- ¹⁹ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. С. 17–18.
- ²⁰ Розанов В. В. Уединенное. С. 60.
- ²¹ «Сочинения мои замешаны на семени» (Последние листья. С. 198).
- ²² Розанов В. В. Семейный вопрос в России. С. 19, 317.
- ²³ Там же. С. 19.
- ²⁴ Розанов В. В. Уединенное. С. 94, 107.
- ²⁵ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. С. 77.
- ²⁶ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. С. 8.
- ²⁷ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 322, 323.
- ²⁸ Розанов В. В. Последние листья. См. об этом: С. 103–111.
- ²⁹ Розанов В. В. Уединенное. С. 79.
- ³⁰ Розанов В. В. Последние листья. С. 111.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 100.
- ³³ Там же. С. 200–201.
- ³⁴ Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 528.
- ³⁵ См., например: Антонов А. И. Семья — какая она и куда движется. Современная семья: два взгляда на одну проблему // Семья в России. М., 1999. № 1–2. С. 31; Медведева Н., Шишова Т. Дети нашего времени. М., 2003; Базарный В. А где же мальчик? // Литературная газета. 2004. 20–26 октября. С. 11.

С. В. Пишун (Уссурийск)

Пансексуализм в философии Розанова

Трудно найти в истории русской философии и литературы автора, столь «мно-голикого» по жанру и самому содержанию своих произведений, как Розанов. Но при всем разнообразии тематики розановских текстов у него очевидно доминирует сфера брака, семьи, сводимая в конечном смысле к мистически интерпретируемой проблематике Пола.

Человек есть лишь трансформация Пола. «Я» существует только в тотальности Древа Жизни. В этом «укоренении в семени» и заключается бессмертие «Я». Розановский пансексуализм есть своеобразная модификация богоматериализма, ибо речь идет о том, что Бог Розанова вполне реален и есть семя, порождающее жизнь. Поэтому рождение включает в себе вечно производимое Богом слово истины существования в поустороннем бытии.

Человеческое «Я» в понимании Розанова представляет собой соединение и одновременно борьбу двух разных начал — мужского и женского. Эта борьба, столкновение порождают жизненную энергию. Поглощение одного начала другим ведет либо к скопчеству и аскетизму, либо к эротомании и разврату. Пол, будучи всеобщим, охватывает все живое и даже всю природу, все целостности, влияет на характер народов.

При этом противопоставление мужского начала женскому достаточно условно. Розанов задается вопросом: «Подлинно ли мужчина есть мужчина и женщина — женщина?»¹. Он полагает, что стремление мужчины к обладанию женщиной и наоборот есть попытка обрести свое родственное, реализация требования возврата себе своей собственности. Половое удовлетворение есть обретение на мгновение чувства полноты от соединения своей души и его (ее) тела. Разнополюе существа всегда желают «разменяться». Собственность приобретает статус объекта силы, напряжения по сближению полов². Таким образом, ядром самости «Я» в розановской метафизике становится половой компонент («самочность»).

При подобной интерпретации самости брак есть не просто «союз душ», а союз «отелесненных душ» или, что одно и то же, «союз одушевленных тел», то есть он представляет духовно-телесную «о-союзненность» (символом этого является кольцо) человека. По мысли Розанова, женщина и мужчина выросли «из одного корня жизни» и «трансцендентно» вкраплены друг в друга.

Новое миропонимание должно вести, как считал Розанов, к новой метафизике, основанной на культе «семени». Познание реальности для человека — не объяснение мира через разум, а «продолжение» мира через собственное «семя».

Главной ценностью для Розанова остается Вечное Рождение. Все в природе, не исключая и самого человека, подчинено в конечном итоге задаче самовоспроизводства. Через Пол соединяется все живое в природе. При этом «Пол» — не «животное»

в человеке, а, наоборот, — человеческое начало в животном, которое есть, по мысли Розанова, «странное физиолого-мистическое явление». Пол возводится Розановым в ранг закона. Философ признает существование закономерности в природе, исходя только из представлений о половой жизни как явлении, которое связано со всемирной гармонией. Пол есть «закон законов», «цветок бытия человеческого». Этот «цветок» может благоухать лишь в атмосфере шалости, улыбки. Обязательный элемент здесь — наличие удовольствия от этой игры, влекущего за собой потребность в ней. Удовольствие — знак силы Великого Пана. Эрос связан с наслаждением, и в этом его могущество.

Жизнь человечества представляется Розановым в образе дерева, корни и крона которого символизируют определенную структуру, иерархию бытия, где в основе находится Абсолютное, то есть Бог как единое живое семя мира. Вершиной, смыслом существования всего живого является акт рождения.

Первый круг бытия мира составляют «начала родства, крови и семени», здесь царствует трансмировое сущее, универсальность, где каждый связан с другим через Пол-Абсолют. Индивидуальное сущее и мировое бытие также родственны именно через кровь, семя.

Второй круг родства составляет, согласно Розанову, «всемирное родительство»; отцовство и материнство суть порождение «всемирного родительства» и в конечном итоге они есть отражение «Отчей Ипостаси». Следовательно, подчеркивает Розанов, слова «материнское» и «отчее» имеют значение по преимуществу метафизическое и религиозное. Дети, будучи генетически и духовно соединены с родителями, связаны также с животными общностью души.

Третий круг составляют половые отношения мужчины и женщины, через семью дающие родительство. Общечеловек здесь «разлагается» в жену и мужа. Их соединение дает самую «горячую» сцепленность, «мистически-духовный свет». Жизнь обогащается особыми ритмами брака, что возвращает людей к «древним основаниям бытия своего, небесной своей родины»³. Тем самым религия становится «пульсом жизни», при этом «жизнетворение» здесь — основа самого высокого идеализма, открывшего мелодию молитвы.

Возвышение брака влекло за собой и возвышение семьи, которая является животнорелигиозным союзом.

Розановский пафос жизни, апология «беременного живота» имели обратную сторону, заключающуюся в критике исторического христианства. Философ находит патологическое объяснение гипертрофированной духовности. Касаясь существа половых аномалий, Розанов указывал, что гермафродитизм и андрогинизм породили аскетов, ставших, как ему представлялось, подлинным бедствием для современного общества. Как полагал Розанов, «историческое христианство», порвав полностью с язычеством, перешло в «евангелизм», житнетворчество язычников сменилось «идейностью» христианства. Восторг слияния с природой сменился плачем о грехе, ожиданием «Страшного суда». Розанов полагал, что конечным итогом этого стала умерщвленная духовность, обращение в «потусторонний» мир.

Метафизической аксиомой христианства, и православия в частности, стала «мертвенность всего живого». Отсюда все подвижничество, коренящееся в стремлении отдать жизнь свою, всего себя на алтарь высшей идеи. Россия, по словам философа, облеклась в «черные ризы» аскетизма, отрекшись от всего земного, устремившись к Небесному. Православие всегда хранит завет о смерти Христа, помнит о Голгофе. Поэтому для Русской церкви траур длится непрерывно. Смерть Христа

для России не просто событие, а факт, наличествующий именно сегодня, сейчас. Образ гонимого, но воскресающего Христа позволяет русскому человеку познать великую тайную красоту особого свойства, «не от мира сего». Целью жизни становится не обретение семейного достатка и благополучия, а покорное ожидание «радости» скорой смерти.

Для восстановления утраченной полноты христианства необходимо обращение к Богу-Отцу как символу вечного родительства. Розанов указывает на «животность» Бога-Отца, всячески подчеркивает «отцовство» Живого Бога, порождающее бытие, саму жизнь.

Определенную надежду на восстановление нерва «жизненности» в христианстве Розанов высказывает, имея в виду присутствие в новозаветной религии «богородичного» («рожающего») элемента. Но Розанов ставит египетскую Изиду выше Марии, сохранившей при рождении Иисуса девственность. Розанову сама незапятнанная девственность новозаветной Богородицы представлялась подтверждением «бледности» христианства. Напротив, Изида способна превращаться в красивую девушку, но предпочитает девственности материнство как обретение подлинной женственности. Одновременно вечная способность обращения в девушку представляется подтверждением возвышенной молодости Изида, ее способности рожать вновь и вновь. Розанов обоготворяет беременность Изида. Изображения беременных женщин на древнеегипетских рисунках приводят писателя в восторг. Брак без деторождения немислим. Розанов позиционировал себя как резкий противник абортов, достаточно хотя бы вспомнить его статью «Назад!»⁴.

Реформатор в сфере религии, Розанов оказывается вместе с тем апологетом архаичного мифа, хтонической религиозности. Церковная обрядность в розановской «религии жизни» заменяется функциональными ритуалами, в исполнении которых люди будут воспроизводить действия персонажей мифов (например, философ обращает внимание на «священную проституцию» вавилонян и ассирийцев). Именно в восстановлении древних ритуалов произойдет окончательная победа фаллической боговдохновенности, чувственности над «монастырем». При этом Розанов смешивает мифы, опьяняя, завораживая читателя причудливой картиной происхождения космоса.

Будучи правоверным христианином, страстно верившим в Христа, он постепенно пришел к мысли, что Новый Завет выражает дух Голгофы, религии смерти и страдания. Подобное заключение породило в нем внутренний кризис, сходный с личным потрясением. Этот кризис Розанов так и не смог до конца преодолеть.

¹ Отдел рукописей РГБ. Ф. 249. К. 5. Ед. хр. 24.

² Розанов В. В. Люди лунного света. М., 1990. С. 31.

³ Розанов В. В. Религия и культура. СПб., 1901. С. 212.

⁴ См.: Новое Время. 1914. 23 февр.; Розанов В. В. Собр. соч. На фундаменте прошлого. М.; СПб., 2007.

А. И. Павленко (Уссурийск)

Философия и педагогика семьи у Розанова

«...и метафизические, и этические соображения твердо устанавливают священность семьи; <...> но есть великие затруднения выразить эти метафизические и этические соображения в слове...»

В. В. Розанов, 1898 г.¹

Вряд ли возможно изложить взгляды Розанова на семью и брак как законченную философскую концепцию, тем более — теорию. Тематика семьи и брака буквально пронизывает творчество Розанова, которое настолько разнообразно, что свести это содержательное и хронологическое разнообразие к теоретической строгости значит вольно или невольно исказить, прежде всего, искренность розановской мысли. Необходимы методологические оговорки и некие бесспорные ориентиры, из которых самый понятный — периодизация, позволяющая хотя бы условно очертить круг текстов, из содержания которых будет вычленяться искомая теория.

Главное внимание следует сосредоточить на 1898–1905 гг., когда были написаны основные работы Розанова, затрагивающие семейную тему². Однако, учитывая особенности формирования философско-педагогической идеи семьи у Розанова, а также наличие у него работ соответствующей направленности, написанных в начале 1990-х гг., кажется справедливым несколько отодвинуть нижнюю границу указанного периода. Что же касается «верхнего» временного ограничения (1905), то с ним, безусловно, следует согласиться хотя бы потому, что в более поздних работах («Итальянские впечатления», 1909, «Метафизика христианства», 1911, «Уединенное», 1912, «Опавшие листья», 1913, 1915, «Апокалипсис нашего времени», 1917–1918) семейная тематика присутствует достаточно специфично (в силу их устройства) и скорее как отражение ранее (т. е. в 1898–1905) определенной позиции. Сказанное не означает игнорирования перечисленных работ, и апелляции к ним, конечно же, предполагаются, но больше в иллюстративных, чем в аналитических целях.

Некоторых оговорок требует и собственно комплекс розановских текстов, относящихся к 1898–1905 гг., которые самим Розановым были объединены в сборники «Литературные очерки» (1899), «Сумерки просвещения» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «В мире неясного и нерешенного» (1901), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906). Хронологическая и идейная близость между этими работами³ позволяет рассматривать

их совокупно, в некоей целостности, и потому основное предварительное условие — отделить искомым философско-педагогический аспект «семейной» темы от других уже на уровне общего взгляда.

О понимании «Семейного вопроса». Сам Розанов неоднократно писал об осознанности, неслучайности своего внимания к семейной теории, даже специально подчеркивал, что с самого начала «мысль» его о семье была «научна», хотя и производна от борьбы за собственную семью⁴. Апофеозом этой борьбы, как принято считать, стал двухтомник «Семейного вопроса в России», который, главным образом, и обеспечивает репутацию Розанова как специалиста, исследовавшего проблему «широко и всесторонне, как никто до него в России»⁵.

Однако, рассуждая формально, в «Семейном вопросе...» внимание Розанова сосредоточено скорее на правовых вопросах, чем на педагогических. Во всяком случае, последние в разделах книги никак не обозначены (разве что подразумеваются), тогда как юридический аспект налицо: «Дети и родители. Мужья и жены. Развод и понятие незаконнорожденности. Холостой быт и проституция. Женский труд. Закон и религия». Да и построен «Семейный вопрос» отнюдь не как философское исследование. Более половины его объема составляет массив документально-фактологических материалов (в частности, статистики), подбор которых и составление примечаний сам Розанов оценивал как «изнурительный труд» его «литературных “рудников”», которые он прошел, чтобы помочь семье⁶.

«Помочь семье», судя по «Семейному вопросу», Розанов хотел, прежде всего, практически продемонстрировав, что неблагополучие в семье есть факт законодательно обусловленного неправильного, порочного отношения к ней церкви и государства. Основной сюжет книги — координация права и религии — связан не столько с духовными поисками Розанова, сколько с тем, что, согласно законам Российской империи, дела семьи находились в ведомстве церкви и рассматривались по Уставу Духовных консисторий⁷. Такой подход, предполагающий акцент на религиозно-правовом регулировании семейных отношений, имеет в большей степени прикладное, чем философско-педагогическое значение. Поэтому искать последнее именно в «Семейном вопросе», то есть воспроизводя розановскую логику, кажется неправильным в силу невозможности уверенно различать в этом случае философско-педагогический аспект и аспекты «юридический» и «церковно-религиозный».

Вместе с тем как раз в главном своем труде по семейному вопросу Розанов косвенно указал, где искать философско-педагогический сюжет этого вопроса. Уже на первых страницах, в рамках традиционной для себя проблемы ответственности литературы перед жизнью, Розанов замечает, что «семья никогда не делалась у нас предметом философского исследования, оставаясь темой богатого художественного воспроизведения, поэтического восхищения, даже шуток» и именно отсюда выводит «муки и страдальчество» реальной семьи. Все философские обобщения, которые делает Розанов в «Семейном вопросе», непосредственно связаны с литературно-критическими рассуждениями по поводу изображения семьи в художественных произведениях. (Например, его вывод о том, что «“Татьяны милый идеал” — один из величайших ложных шагов на пути развития и строительства русской семьи»⁸. Это сказано в возражение одному из тезисов знаменитой Пушкинской речи Достоевского, то есть Розанов указывает не на недостаток произведения, а на ошибку в его прочтении, истолковании). Чрезвычайно показательно, что и задача, которую можно определить как

философско-педагогическую — восстановление целостной, прочной, чистой семьи; семья как нравственной основы общества — формулируется Розановым не на основе анализа церковных законов о браке и разводе и не как резюме читательских писем (их в книге, как обычно у Розанова, изобилие), а как итог прочтения «двух величайших произведений благородной литературы русской — “Евгения Онегина” и “Анны Карениной”»⁹.

Учитывая своеобразную генетическую укорененность философско-педагогической идеологии Розанова в его литературной критике, оправдано и логично особое исследовательское внимание прежде всего к ней, а не к «Семейному вопросу в России», хотя именно эта книга считается наиболее полно отражающей розановский взгляд на семью. Соответственно и те сюжеты розановской публицистики, где разбираются проблемы отношения к семье государства и церкви, предполагается рассматривать без претензий на компетентность в правовых или религиозных вопросах¹⁰, в той лишь мере, насколько наше обращение к ним способно прояснить философско-педагогические взгляды Розанова.

Философско-педагогическая идея Семьи. Резюмируя отношение современников к «Сумеркам просвещения», их проблематике и языку, кажется правомерным предположить, что в отрыве от литературной публицистики Розанова, вне контекста его творчества в целом, эти ранние статьи не могли не восприниматься лишь как один из вариантов (помимо «славянофилов», В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, Л. Н. Толстого и др.) «философии просвещения». Однако если вести отсчет просветительства Розанова от его литературной критики, понимая последнюю как наиболее адекватную форму розановской философско-педагогической идеологии, то соответствующая квалификация розановского наследия может быть существенно иной. В этом условном ракурсе в творчестве Розанова философско-педагогическая идея слова как универсальной воспитывающей «потенциальности» оказывается обеспечивающей связность и длительность русской истории, когда «слово» выступает в качестве «культуропродуктивной» по отношению к церкви, семье и школе¹¹.

Подтверждением этому тезису служит оценка, которую дал Розанову О. Э. Мандельштам в статье 1922 г. «О природе слова»¹². Мандельштам, сам отличавшийся историческим и метафизическим складом ума, в своем блестящем по прозорливости взгляде на розановское творчество не случайно отказывал Розанову в статусе «литературного критика», который «должен уметь проглатывать томы, отыскивая нужное, делая обобщения; Розанов же увязнет с головой в строчке любого русского поэта...». Розанов, по Мандельштаму, «просто разговорщик или ворчун», «случайный читатель», «представитель домашнего юродствующего и нищенствующего эллинизма» и вместе с тем борец «за сохранение связи со словом», тот, кто «живея всех» почувствовал опасность крушения русской истории «в нигилизм, то есть в отлучение от слова», кто «всю жизнь шарил в мягкой пустоте, стараясь нащупать, где же стены русской культуры», и этот беспрестанный поиск исторической определенности (подобно П. Я. Чаадаеву, К. Н. Леонтьеву, М. О. Гершензону) «окончательно снимает с него обвинение в беспринципности и анархичности»¹³.

Церковь и Семья, как отмечает в своем парадоксальном стиле Мандельштам, понимались и выделялись Розановым именно как фрагменты «исторического существования», как воплощение жизни «филологической культуры, которая твердо стоит на фундаменте эллинической природы русской речи». В трактовке Мандель-

штама Розанов — просветитель «от филологии», что кажется безусловно правильным в смысле указания на первичность для него именно литературного, «филологического» материала по отношению ко всему остальному¹⁴. Вот как Мандельштам выстраивает розановскую координацию между «литературой», «филологией» и «семьей»: «Отношение Розанова к русской литературе самое что ни на есть нелитературное. Литература явление общественное, филология явление домашнее... Филология — это семья, потому что всякая семья держится на интонации и на цитате, на кавычках. Самое лениво сказанное слово в семье имеет свой оттенок. И бесконечная, своеобразная, чисто филологическая словесная нюансировка составляет фон семейной жизни. Вот почему тяготение Розанова к домашности, столь мощно определившее весь уклад его литературной деятельности, я вывожу из филологической природы его души...». В свою очередь, темы семьи и церкви, к которым Розанов приходит от литературы, рассматриваются им как изначально литературные и потому — «филологические» («Церковь Розанов полюбил за ту же самую филологию, что и семью...»)¹⁵.

Следовательно, только литературно-критический анализ оказывается для Розанова наиболее адекватным способом суждений о семье и браке, и потому подобные суждения у него сопровождаются апелляциями к религиозным и церковным сюжетам.

Если же отвлечься от розановской литературной критики и попытаться оценить философско-педагогическую идеологию его творчества в целом, то окажется возможным разбить соответствующие идеи Розанова на вполне определенные пары оппозиции: «История» — «Литература» и «Семья — Церковь». Очевидная связь между этими парами — и «История» и «Литература» проявляют свой воспитательный потенциал только в тесном, эмоционально окрашенном, межчеловеческом общении, а наиболее адекватные формы такого общения — «Семья» и «Церковь».

Две последние структуры Розанов во многих своих работах тщательно анализирует как в теоретическом аспекте, так и в прикладном значении, зачастую жестко критикуя сложившуюся в России семейную и церковную практику¹⁶. Розановскую критику семьи и церкви, тем более данную совокупно (как, например, в статьях, составивших вышедшую в 1901 г. книгу «В мире неясного и нерешенного»), однако, неправильно понимать как претензии к самим этим институтам — они, по Розанову, в основе своей, в сущности, неизменны «от века» и иными быть не могут. Розанов, по сути, выступает против представления о семье и церкви как исключительно искусственных образованиях, деятельность которых регулируется лишь человеческими желаниями и намерениями. На самом же деле, как показывает Розанов, семья — естественная форма культурного существования, воспитание в которой происходит как «окультуривание» независимо от ее устройства и установок составляющих ее людей. «Любящая семья» — вот, по Розанову, главная воспитательная и созидательная сила для России. В такой семье по-другому устроены отношения родителей и детей, и не случайно Розанов, говоря о таланте своего младшего друга Ф. Шперка, приводил в подтверждение такие слова последнего: «Житейское правило, что *дети должны уважать родителей, а родители должны любить детей*, нужно читать наоборот: родители именно должны *уважать детей*, — уважать их своеобразный мирок и их пылкую, готовую оскорбиться каждую минуту натуру; а дети должны только *любить* родителей, — и уже непременно они будут любить их, раз почувствуют это *уважение к себе*»¹⁷.

Вместе с тем, семейное воспитание как гармония любви и долга осуществимо лишь тогда, когда «лицом» к семье обратится Церковь, долг которой, как считал Розанов, на деле, а не на словах «освятить» семью. При всех своих претензиях к христианству и православию, при всех упреках религии по поводу излишней «рассудочности» в практических делах, Розанов все же не был ни еретиком, ни «обновленцем». И в Церкви, придерживаясь классического определения ее как «тела Христова», он ценил прежде всего «тепло Дома», «дух семейственности», видя именно в этих чертах фундамент церковного воспитания. «Освятить» семью и легализовать «семейственность» в Церкви — вот, по Розанову, обязательные условия положительного национального воспитания и образования.

Изучение взглядов Розанова на проблемы семьи и семейного воспитания позволяет утверждать, что он первым в России показал семью как глобальную социокультурную проблему, фактически «замкнув» на нее прошлое, настоящее и будущее цивилизации.

Противоречивость Розанова, аксиоматичная для розановедения, применительно к семье оказывается фикцией — здесь, в культе семьи и деторождения, он от начала и до конца последователен, какие бы соблазнительные перспективы ему не обещались¹⁸. Гораздо более масштабные и изящные, по сравнению с розановской, теоретические конструкции многих знаменитых современников Розанова не имеют подобной определенности по отношению к семье, поддерживая духовно скорее «анти-», чем «про-» семейную идеологию¹⁹.

Еще в 90-х гг. XIX в. Розанов увидел опасность подобной неопределенности, считая ее источником в том числе и иллюзии возможности формирования в рамках семьи и школы некоего «гомункулуса» с заранее заданными параметрами образованности и воспитанности кем-то «государственно мыслящим». Поэтому тяга Розанова к семье как идеальному «Дому» не только отражала пробуждающуюся в европейской и русской культуре жизнеутверждающую тенденцию, но и сопровождалась попытками «ухватить» неразличимый в своей метафизической природе «воспитательный потенциал семьи». Относительно последней задачи (особенно если сравнивать розановский подход с современными научными изысканиями) Розанов, безусловно, должен быть признан одним из основоположников национально ориентированной семейной педагогики в России.

Вот как можно резюмировать *генезис и содержание розановской философии и педагогики семьи*.

1. Место и значение семейной темы в творчестве Розанова определяется не столько его биографией и психологией, сколько логикой его философского поиска. Философско-педагогическая идея семьи производна от интереса Розанова к культуре как феномену и выступает неотъемлемой частью розановской идеологии «нерепрессивной культуры». Проявление и развитие философско-педагогической идеи семьи в публицистике Розанова опосредуется его исследованием и философским осмыслением литературы как формы общественного сознания. Поэтому именно литературная критика, понимаемая как педагогическая деятельность, выступает в творчестве Розанова наиболее адекватным средством анализа проблем семьи и семейного воспитания, позволяющим непротиворечиво координировать в общих рамках рассуждения социально-философский и религиозно-метафизический подходы.

2. Семейная тема в публицистике Розанова развивается как философско-педагогическая, литературная публицистика выступает как корректирующая и

уточняющая публицистику педагогическую, и в этом проявляется характерное для Розанова стремление говорить о проблемах семьи на языке родной культуры и тем самым «разрешить» их, дистанцируясь как от бытового примитивизма, так и от высокопарного теоретизирования. В публицистике Розанова русская классическая литература, а прежде всего, творчество Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, выступает выражением религиозно-философского поиска семейного идеала, и в рефлексии по поводу этого поиска развивается собственно розановская философско-педагогическая идея семьи.

3. Философско-педагогическая идея семьи в творчестве Розанова в своей эволюции в основном соответствует динамике его духовных поисков от «философии понимания» к «философии жизни» и от последней к мифологии «Уединенного» и «Опавших листьев». Специфическим в развитии розановского взгляда на семью, является соединение социологии и метафизики. Это выразилось в первой половине 1890-х гг. в трактовке семьи как социального института, опирающегося на мистические основания. Литературную критику и педагогическую публицистику Розанова 1891–1895 гг. можно представить как последовательное выяснение недостаточности социально-педагогического подхода к семье, служащего фактически оправданием подчинения семьи государственным интересам. Понимание государством и обществом семьи как исключительно социального института наряду со школой и церковью неизбежно, согласно трактовке Розанова, ведет к тому, что семья утрачивает воспитательные функции, поскольку любовь (внутренняя, мистическая тайна семьи) подменяется общественным долгом репродукции. Выход из положения Розанов усматривает в изменении образовательной политики, которая должна учитывать особое место семьи в социальной структуре, ее естественное стремление к автономии.

4. Во второй половине 1890-х — начале 1900-х гг. социально-педагогический подход Розанова к семье сменяется религиозно-философским поиском в области мистических оснований семьи, что приводит в итоге к концепции «семейной метафизики». В публицистике этого периода семейный вопрос выступает у Розанова как синоним вопроса женского, от этого особое значение для философско-педагогической идеи семьи приобретает проблематика брака и пола. В розановских декларациях «семьи как религии», «семьи как ступеньки поднятия к Богу» социальная сторона семьи откровенно игнорируется, репродуктивная функция квалифицируется как воспитательная, мистика семьи оказывается первичной по отношению к мистике церкви.

5. Философский поиск Розанова в области семьи и семейного воспитания привел его в итоге к идее семьи как краеугольного камня мироздания, универсальной формы, где «окультуривается пол» и, тем самым, оказывается возможным первичное религиозное нравственное воспитание человека. Оригинальность этой идеи, по сравнению с характерными для конца XIX в. естественно-научными и религиозно-философскими (в духе христианской антропологии) концепциями, обуславливается тем, что в публицистике Розанова семья рассматривалась, во-первых, как с точки зрения проблем воспитания, так и с позиций проблематики брака/пола, во-вторых, как частное дело, автономная самодостаточная и саморазвивающаяся воспитывающая система, первичная культурно-образовательная среда.

6. Философско-педагогическая идея семьи в публицистике Розанова выступает как идеал родственных отношений, которые держатся мистикой тайны любви и потребностью общего созидательного труда. Культ любви и долг труда, «органи-

зую» семью как внутренне мистическую и внешне социальную форму человеческой жизнедеятельности, одновременно являются главными факторами религиозно-нравственного воспитания и социализации ребенка. Естественным союзником семьи в деле воспитания детей Розанов считал церковь, а обязательное условие такого союза, гарантирующего в семье гармонию любви и долга, видел в необходимости «освящения» семьи и легализации «семейственности» в церкви.

- ¹ Розанов В. В. Брак и христианство (Из переписки с православным священником) // Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 107.
- ² Ср.: «С 1898 г. он <Розанов> весьма активно будоражил общественное мнение проблемами русской семьи, но в 1905 г. заявил о полной неудаче этой своей деятельности. И хотя он до конца жизни не оставлял темы семьи, на страницах периодики она почти сошла на нет» (Сукач В. Г. Комментарии // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 713).
- ³ Исследователи объединяют эти сборники и говорят об их «комплектности», выявившей Розанова как «известного и сложившегося феномена» (Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 647).
- ⁴ См. документальные свидетельства: «Прошение Антонию, митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому» и «Ответы В. В. Розанова на анкету Нижегородской губернской ученой архивной комиссии» (Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 700–701, 709–710).
- ⁵ Николюкин А. Н. В. В. Розанов и его мирозерцание // Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 15.
- ⁶ Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 193.
- ⁷ Юридический аспект проблемы см.: Пишун С. В., Пишун В. К. «Религия жизни» В. Розанова. Владивосток, 1994. С. 29–30, 172–173, 181–183.
- ⁸ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. СПб., 1903. Т. 2. С. 98.
- ⁹ Цит. по: Розанов В. В. Семья — самая аристократическая форма жизни // Семья. Книга для чтения. Кн. 2. М., 1991. С. 236.
- ¹⁰ Ср.: «Рассмотрение религиозных взглядов — малоблагодарный труд на ниве Розанова». (Сукач В. Г. Загадки личности В. В. Розанова // Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 19).
- ¹¹ Ср.: «Не такова ли логика розановского “Апокалипсиса”: литература — церковь — семья — царство?» (Чернов А. В. К типологии русского консерватизма (В. В. Розанов и М. Л. Магницкий) // Розановские чтения. Елец, 1993. С. 16).
- ¹² Об отношении Мандельштама к Розанову см.: Галковский Д. Е. Бесконечный тупик. Исходный текст. Континент. 1994. № 81. С. 302–305; Сендерович С. Мандельштам и Розанов // Новое литературное обозрение. 1995. № 16. С. 98–104; Кацис Л. Ф. «Се черно-желтый свет, се радость Иудеи!» (иудейские источники и подтексты в творчестве Осипа Мандельштама) // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. С. 152–181.
- ¹³ Мандельштам О. Э. О природе слова // Мандельштам О. Э. Собр. соч. М., 1991. Т. 2. С. 248, 250, 252.
- ¹⁴ В письме к А. С. Суворину в мае 1904 г. Розанов пишет о своей «вере» в литературу как окончательном выборе по сравнению с предыдущими попытками верить «то в государство, то в церковь». (Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 510).
- ¹⁵ См.: Мандельштам О. Э. Указ. соч. С. 248–250.
- ¹⁶ О типичности на рубеже XIX–XX вв. сюжета координации семьи и церкви, а также о месте Розанова в тогдашних спорах подробно пишет Н. Минский (В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 388–399).
- ¹⁷ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 72.
- ¹⁸ Вроде тех, что рисовал Д. С. Мережковский в письме к Розанову в 1901 г.: «Какую бы неодолимую силу приобрели Ваши слова, если бы Вы порвали навсегда последнюю связь с этим космическим началом всякого мещанства, всякой середины — с Семейю». (Письма Д. С. Мережковского к В. В. Розанову (1899–1908) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5–6. С. 239).

- ¹⁹ Достаточно вспомнить Толстого с его так и не решенной дилеммой «чадородие или аскетизм», или В. С. Соловьёва, противопоставлявшего в «Смысле любви» истинной духовности идеальной личности именно семью, а в частном письме однажды заметившего: «По-моему это очень гадко иметь жену и четверых детей, но что же делать?» (Цит. по: Соловьёв В. С. Спор о справедливости. М., Харьков, 1999. С. 12).

О. А. Дольская (Харьков, Украина)

Домострой Розанова: этико-метафизические поиски

Любая философская рефлексия происходит с опорой на парадигмальную призму или линию, с помощью которой исследователь совершает ее экспликацию. В этом случае мы говорим о необходимости введения определенного языка — метаязыка описания культуры. Изучая историю человечества, мы встречаемся со многими определениями человека, ставшими уже, скажем так, обиходными: *homo sapiens*, *homo simbolik*, *homo religiosis*, *homo ludens* и т. п. А если опираться на творчество Розанова, то современный ему человек (человек XX в.) есть *homo oikos* — человек домашний. Немногие мыслители выстраивают свои размышления о мире, соизмеряя культуру с домом. Их немного, но — это ярчайшие умы, оригинальные и лучшие представители своего времени. Он стал тем из немногих, кто почувствовал одну из главных особенностей уходящего и вновь пришедшего веков: человек чаще всего стремится к упорядочиванию окружающего мира по принципу дома, пытается соизмерять событийные ситуации, пользуясь масштабом *oikos*'а, прислушиваться к бытию не как к «среде обитания», а как к своему истинному дому. Как показало время, практически все проблемные вопросы глобализма XX–XXI вв. связаны напрямую с проблемой осознания человеком себя как жителя единого общего дома под названием Земля. Современный философский дискурс все чаще стал обращаться к понятию, образу, мифологеме, знаку-коду, символу, метафоре дома. Параллельно наблюдается стойкий интерес к домостроительному аспекту развития европейской культуры в рамках ее христианского понимания. Это свидетельствует о том, что среди приоритетов современного цивилизационного процесса на первый план выдвигаются антропологические проблемы с актуализацией идеи дома. Можно говорить о том, что дом становится тем центральным понятием, которое не только отображает специфику связей человека с миром, но и отображает глубокие изменения в духовном наследии человечества.

Тема дома — вечная тема человечества. Начиная с литературных памятников древнейших цивилизаций, священных религиозных книг, символ дома всегда находился в центре внимания как осевая парадигма. В Библии, в частности, говорится о построении дома на камне, а не на песке, а вот мотив негативных человеческих устремлений связывается со строениями типа Вавилонской башни. Уместно также напомнить, что в такой значимой для человечества идее, как идеи «ойкумены», которая указывает на чувство единения, христианство черпало свои силы в деле построения нового обустроенного мира. Идея же «передельвания» мира, приведения его к гармонии на практике вела к задаче обустроенности человечества: улучшения духовного состояния людей и повседневной жизни с учетом, прежде всего, домостроительного аспекта. В богословии есть особая область — икономия, что означает домостроительство, или управление домами. Всякое Божье творение призвано

к совершенному соединению с Богом, которое совершается «синергией» или взаимодействием воли тварных существ с идеей-волеием Божественного. Бог непрестанно сходит в мир через свою икономию, а само спасение человечества Григорий Нисский называл домостроительством¹. Именно удержание культуры с опорой на домостроительный аспект характерно для европейской культуры в целом, а опыт дома может выступать парадигмой для толкования жизненно значимых явлений культуры.

К мыслителям, которые выстраивают свои размышления о мире, соизмеряя культуру с домом, мы с полным основанием относим В. В. Розанова. Дом и семья — это «...тема вечная. Тема <...> колебания — всей нашей цивилизации,» — писал Розанов в статье «Семья как религия»². И действительно, тема дома для него стала одной из центральных не только в творческой, но и в его «бытийственной» жизни. Удивительный человек, необычный мыслитель, замечательный отец семейства, в котором, как он с гордостью отмечал, кормятся четырнадцать человек, — таким предстает перед нами один из главных апологетов дома и семьи конца XIX и начала XX столетия.

Семья и дом в понимании русского философа сливаются в одно целое, о чем он пишет, перефразируя библейскую идею о единстве божьего мира, дома и семьи: «Семья — да будет дом Божий»³. Дом — это якорь, то, на чем стоит человек: «Человек стоит на двух якорях, родители, их “дом”, его младенчество — это один якорь»⁴. Истоки его мирозерцания восходят к утверждению темы семейной жизни как главной в жизни общества, которую он проводит через всю культуру человечества как своеобразный знак-код. Он даже пытался создать свою интерпретацию культуры, придав ей новое понимание, основываясь на стремлении освещать отраженные в литературе темы семьи, дома и брака. Пожалуй, наиболее сильная морально-этическая оппозиция, занимающая его мысли, представлена парой этический нигилизм / апология «круглого Дома». Он пишет, что в доме «Бог ютится. В гнездышке. Потому что гнездышко — оно такое священо, которого ищет и сам Бог. Не спорю: есть Бог Универзуса. Но мне как-то более нравится “Бог гнездышка”»⁵.

Категория дома приобретает универсальное значение, так как жизненный опыт начинается, продолжается и заканчивается в доме, как считает Розанов. Пытаясь понять метафизическое через индивидуально-ответственное, он характеризует индивидуальное как следствие внутренних свойств человека, предопределяющих его бытийственный опыт, что, по его мнению, и есть жизнь: «жизнь есть *дом*»⁶. Повседневность дома у Розанова, философа экзистенциального умонастроения, становится существенным проявлением смысла бытия, философской категорией, с помощью которой оказывается возможным разрешение главной гносеологической проблемы — проблемы онтологии человека. Благодаря анализу апологии дома нам предоставляется возможность глубже понять духовный мир Розанова.

Если исходить из метафизики дома, то он есть порог, граница, оформляющая как пространственный, так и антропологический образ. Замыкая пространство вокруг себя, человек организует вертикально-горизонтальные ритмы бытийственного существования и приобретает такое важное ощущение, как «у себя», что становится указанием на исключительность места человека в мире. Это часть и одновременно целое в жизни каждого, точечное реальное присутствие в противоположность абстракциям. Любая такая целостность обладает особой характеристикой — доверием. Та основа, что связана с материнским и отцовскими началами, становится «родной», «отчей», «моей» и способна давать содержание сознания, которое станет точкой от-

счета, способной включать в себя начало самого понятия «начала». Платон, считая дом одной из главных витальных ценностей, тем самым отводил ему роль цели и условия жизни: «Первая и самая большая потребность — это добыча пищи, <...> вторая потребность — жилье»⁷.

Самому Розанову именно время дало возможность понять, что есть домашний очаг. Жизнь в родительском доме не приносила радости, была окрашена в мрачные тона: тяжелый труд, непонимание окружающих, работа в гимназии, не приносящая морального удовлетворения. Смысл времени был раскрыт и оценен Розановым только после второй женитьбы. И этот смысл раскрылся ему во взаимоотношениях, в общении, в открытости другому. Время, а через него сама жизнь превратились в счастливый миг настоящего времени, проживаемого в доме. Можно даже предположить, что до женитьбы на Варваре Дмитриевне автор книги «О понимании» был в полном смысле слова бездомным, не понятым ни полубезумной матерью, ни пьяницей отцом, ни коллегами по гимназиям. Жизнь в провинциальном городке, неудобная и жалкая, с немощными, грязными улицами, способствовала формированию натуры бунтовщика, с одной стороны, а с другой — появлению еще одного русского бездомного мыслителя. Недаром у Д. Дарского в книге «Розанов» неоднократно присутствуют такие характеристики Розанова, как «нравственный скиталец», «философический бродяга». Однако мы смеем предположить, что уже в юношеские годы по своему внутреннему настрою Розанов был не просто бездомным и странником, но гостеприимным бездомным того времени и никак не апологетом домашней жизни: слишком тяжела была ноша. Апологетика дома как бы вызревала на основе вот этой самой гостеприимности, что затем и нашло свое завершение в его творчестве. «Четырнадцать человек кормится у меня». В этой фразе гордость и смирение одновременно. Гостеприимство философа так или иначе должно было обнаружить себя в чем-то невыдуманном, простом и должном одновременно. Оно и нашло себя в идеализации домашней теплоты, простой обыденной домашней мудрости, в умении учиться и жить домостроем, без патетики, но с любовью. Несмотря на его постоянные маятникообразные раскачивания по всем жизненно важным проблемам, эта черта и предопределила именно такое розановское понимание дома, а не другое. Любой вопрос в его интерпретации мог стать проблемным в силу непредсказуемости отношения к нему Розанова. Этого нельзя сказать о теме дома. Пойди пойми этого Розанова, скажет начинающий читатель. А вот тема дома и поможет раскрыть суть душевного и духовного в нем. Может, не до конца, но частично, так это точно. Если же говорить об актуальности творчества Розанова, то она проявляется еще и в том, что именно темы дома, бездомности, гостеприимства станут значимыми для философии XX в., а развитие они получают уже в XXI в.

По Розанову, дом — это не столько стены, сколько люди. Все, что внутри дома связывалось им с добром и любовью, все, что за его стенами — со злом: «Не сходи с лестницы своего дома — там зло. Дальше дома зло уже потому, что дальше равнодушие»⁸. «Крепко затворяй дверь дома, чтобы не надуло. Не отворяй ее часто,» — писал он в «Опавших листьях»⁹. «Мне нет дела до того, что вне дома, но до того, что внутри дома, мне есть горячее дело»¹⁰.

Дом окутан «особым» светом: он предстает как точка личного восприятия Бога и мира, как начало начал. У Розанова мир — это единое Божье творение, прекрасный храм, а дом, приобретая истинные черты Божьего дома, становится самим бытием. Если «вы поставили образ Божий около дома; естественно, что дом наш и не светится им. Внесите этот образ в дом — и он станет храм, “домом молитвы наречет-

ся». Но «дом» бытия нашего — на дне брачного завитка: если там Бог — мир храм»¹¹. Розанов старается познать дом через религиозное, для писателя он становится категорией повседневности, с помощью которой оказывается возможным разрешение главной гносеологической проблемы, а именно — познание бытия.

Такая гносеологическая направленность творческого потенциала отражает его духовную и содержательную близость с современностью. Выделяя дом в отдельную, самостоятельно значимую категорию, Розанов тем самым ставит акцент на индивидуальном и личном в человеке. Дом характеризуется устойчивостью, опорой, поддерживающей и заряжающей энергией своего хозяина. Здесь субъект Я выступает в такой ситуации относительно дома, как Я-сам у себя, в своей внутренней присущности микромиру. Дом напрямую указывает на присутствие в нем неких близких моему Я людей, неких других. Определяя дом как актуальную точку сосредоточения отношения Я — другой (ведь для него дом и семья — это одно целое), Розанов, не заявляя прямо об этом, уже как бы указал на необходимость раздвигать границы дома шире, чем они устанавливаются метафизикой дома. События XX в., а именно мировые войны, заставили многих осознать, опираясь на Э. Левинаса, что всякий человек есть онтология. Если брать это за основу, то субъект наполняется онтологическим содержанием, а понимание бытия может быть почерпнуто из человеческого поведения, так как каждое Я содержит в себе онтологическую причастность к бытию. Но где же, если не в доме, происходит непосредственная связь Я с другим? Здесь, в доме, происходит актуальный выход человека из себя во внешний мир в виде взаимодействия с другим. Столкновение субъекта Я и субъекта не-Я происходит там, где их отношения наиболее обнажены. Дом как образ, моделирующий реальность, становится условием их непосредственной встречи и должен лечь в основу построения отношений их миров, находящихся в непосредственном контакте. Об этом начинал задумываться на рубеже XIX и XX вв. Розанов, и только с высоты XXI в., с высоты определенной временной позиции мы начинаем понимать всю актуальность его апологетического отношения к дому.

Центром дома он называл детскую колыбель — координационную точку *иного* мира как символа физического и духовного рождения. Своим присутствием ребенок озаряет дом светом и вносит в него космическую гармонию, а общение с ним становится порогом, уровневым разрывом, благодаря которому человек приобщается к бытийственным космическим тайнам. Смерть же остается ни с чем, так как бытие ускользает от нее через рождение младенца. С точки зрения проблемы порядок (космос) — хаос и жизнь — смерть дом, по Розанову, представляет собой зарождение новой жизни в лице младенца, в котором сохраняется и материнское и отцовское. «Дом без детей — темен (морально), с детьми — светел»¹², поэтому центр дома — это детская колыбель как «начало *иного* мира»¹³.

Русского философа всегда волновала тема человеческой индивидуальности, которая трактуется им как следствие внутренних, изначальных характеристик и свойств воспринимающего человека, предшествующих и предопределяющих любой опыт его пребывания в мире. А дом и семья и есть тот изначальный опыт, выступающий основой развития человеческого мира. Эта идея, пусть даже в скрытом, зашифрованном виде, присутствует почти во всех его произведениях. Определив же тему дома как краеугольную и основную, он дал нам возможность обнаружить единую аксиологическо-семантическую первооснову и проблематику, на которой выстраивались решаемые им вопросы. Можно говорить, что полифоническое звучание всей его философии отталкивалось от темы дома и семьи. Не было бы интереса

к дому и семье, не был бы проделан онтологический анализ понятия «пол», выступающего как источник движения и развития восприятия мира. Не ставился бы акцент на индивидуальном и личном, не было бы «уединенности» как субъективности существования, не активизировалась бы экзистенциальная линия человеческого присутствия в мире. Онтологичность оказалась описанной у него повседневными средствами. Тем самым он предложил решать сложнейшую проблему — проблему познания бытия — вне рациональных способов истолкования мира.

Индивидуальная жизнь, каждый человек — это божественный дом, это символ божественного бытия. Он продолжил сакральную традицию, наполнив ее новым экзистенциальным содержанием. Для него важной становится параллель Бог-творец — человек-творец. Как Бог осознавал радость творца мира, так и человек, помня, что «всякий дом и каждая высь вырастает в храм, в “ветхую” скинию древнейшего поколения»¹⁴, должен осознавать и чувствовать подобную радость, работая над «домоустройством» гнезда-дома, разрушение которого «приводит к собственному нищанию»¹⁵. Эта тема становится основой его методологии, путем подхода к решению философских, религиозных и литературоведческих проблем. Сравнивая дом с ветхой скинией, «...которую около себя каждый носит, исполняя некоторый ветхий завет»¹⁶, Розанов выдвигал радикально жесткие требования в вопросе устройства себя как личности: «...надо перемениться физически или умереть»¹⁷.

Розанов считал, что устройство жилища «удивительно связано с нашей психологией. Оно и вытекает из нее, а раз уже остановилось и окрепло, в свою очередь, влияет на нее обратно»¹⁸. Посетив Италию, Розанов отметил наличие внутренней связи между жилищем человека и устройством его души: «Человек всегда несколько похож на свой дом. По крайней мере, это столько же верно, как и то, что дом человека похож на своего хозяина»,¹⁹ — писал он. Автор «Итальянских впечатлений» провел параллель между масштабностью европейской архитектуры и «массивностью», «тяжестью» христианской души, опираясь при этом на библейскую легенду о строителе первого города — Каине, который после убийства своего брата Авеля был приговорен Богом к изгнанию и скитанию: «Душа стала массивною, тяжелою у христиан. Я думаю, Каин, убив Авеля, тоже почувствовал нужду строить каменные дома»²⁰.

Характеристика дома у Розанова никогда не выходит из антропологической сферы ни в социально-политических вопросах, когда полиция вторгается в частный дом, ни в вопросах этико-эстетического нигилизма, когда, по мнению философа, смех и мистически мертвые литературные образы способствовали гибели России. В полемике с нигилистами, разрушающими дом-Россию, он дал совет юношеству задуматься об отечестве и всеми силами способствовать его устройству, как своего собственного дома: «...дом должен быть тепел, уютен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах»²¹. Потеря человеком жизненной устойчивости и опоры приравнивалась философом к потере, прежде всего, домашнего мира: «С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес. — Представление окончилось. Публика встала. — Пора одевать шубы и возвращаться домой. Оглянулись. Но ни шуб, ни домов не оказалось»²². Мир разрушился с исчезновением дома. Следовательно, понимание бытия не поддается каким-то четким фиксациям, не укладывается в логически рациональные схемы. Познать подлинность бытия — это значит приобщиться к повседневности, проникнуться ею, «почувствовать» ее тайну и всем своим поведением, то есть жизнью приобщиться к ней.

Без осознания этого человеческая жизнь превращается в «механистическое» существование, не дающее ответы на самые главные вопросы: «Зачем я живу?», «В чем смысл моего присутствия в этом мире?».

-
- ¹ Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 194.
 - ² Розанов В. В. Собр. соч. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 71.
 - ³ Там же. С. 75.
 - ⁴ Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 250.
 - ⁵ Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 438.
 - ⁶ Там же. С. 410.
 - ⁷ Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 45.
 - ⁸ Розанов В. В. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 524.
 - ⁹ Там же.
 - ¹⁰ Розанов В. В. Мимолетное. С. 103.
 - ¹¹ Розанов В. В. Собр. соч. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 75.
 - ¹² Там же. С. 78.
 - ¹³ Там же. С. 71.
 - ¹⁴ Там же. С. 448.
 - ¹⁵ Там же. С. 60.
 - ¹⁶ Там же. С. 70.
 - ¹⁷ Там же.
 - ¹⁸ Розанов В. В. Среди художников. С. 100.
 - ¹⁹ Там же.
 - ²⁰ Там же. С. 103.
 - ²¹ Розанов В. В. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 470.
 - ²² Розанов В. В. Мимолетное. С. 454.

В. В. Варава (Воронеж)

Таинство детства в философии Розанова

«Мир не хочет быть плоским и ясным ...»

Философы, занимаясь вопросами выявления сути мироздания, как правило, игнорируют тему детства. Но если взглянуть попристальнее в смысл и назначение философии, то нахождение *первопричины сущего*, то есть уяснение вопроса о *Бытии в его Тайне*, есть и остается главным философским вопросом.

Детство — это первая встреча человека с миром (и самим собой), это вообще первая реакция на Бытие. Что может быть более интересным для философского наблюдения, чем эта первая реакция! И не только педагогика и психология должны изучать детство, но философия, стремящаяся к духовному раскрытию детства, то есть к *метафизике детства*. А через детство и вообще к *метафизике человека* и уже к *метафизике самого Бытия*.

Тема детства, нашедшая отражение в творчестве В. В. Розанова, столь оригинальна, столь евангельски искренна, столь необычна для «взрослого» сознания, что проникновение в ее суть реально меняет нашу *оптику мировосприятия*. Философ весь противится тому «плоскому» образу мысли, который стал определяющим для человека современной эпохи, утратившей чудный дар видеть мир неестественным и незакономерным.

Важно видеть за чрезвычайным многообразием тем преданность самому главному, единому, высшему, тому, что *оплодотворяет*, наполняет смыслом все розановское творчество. «Лишь чадородие, то есть материнство, т. е. жалостная, кормящая любовь, его вдохновляет»¹ — очень точно говорит о Розанове Г. П. Федотов. И даже прот. Георгий Флоровский, давая резко негативную (и совершенно несправедливую) оценку Розанову, вынужден все-таки отметить у него самое главное — «ясное видение плоти и пола, которым Розанов был несомненно одарен»².

Вот именно с такой «*чадородной оптикой*», с оптикой, которая избавилась от гнетущих идолов позитивизма, на все смотрящего «естественно» и «натуралистично», и нужно подходить к ребенку, к тайне детской души.

«Выявленная мысль Божия»

«Почему я люблю так детство? Я безумно люблю его, мое страдальческое детство»³ — раздается время от времени восторженное восклицание Розанова. Философ буквально заморожен детством. Здесь корень всех его метафизических пристрастий, исток всех его необычайных философем. Метафизика пола, так глубоко развитая философом, скрещивается с детством как продуктом и самой главной тайной этой метафизики.

Розанов в статье «Семя и жизнь» определяет младенца как «выявленную мысль Божию, мысль — в плане создания своего, в улыбке, невинности и чудной безгрешности»⁴. Эти характеристики — *улыбка, невинность* и *безгрешность* — и есть *полноценная духовность*, духовность, явленная в полной мере в столь немощном и беспомощном теле. Ибо улыбка — странное и непонятное, нелогичное явление в столь «неразвитом» существе. Она как послание света в мир тьмы, это ее «функция», ее «назначение». Дух в улыбке — наиболее полно явлен, здесь всяческое отсутствие «физиологии», только теплота человеческих чувств. И «матерняя улыбка матери над младенцем», замечает Розанов в письме Толстому, и есть «чистая духовность».

Розанов еще к этому добавляет, что «живое человеческое дитя» лучше, чем молитва и гений, ибо это «непосредственная и реально выраженная мысль Божия, так ясно несущая в невинной своей улыбке, в безгрешных глазах след только что им оставленных “миров”»⁵. «Оставленные миры» — это предмет трансцендентной тяги человека, это то, что вообще человека делает человеком. Здесь — корень философии, религии, искусства, всякого творчества вообще. Только этих миров всегда ищет человек. А здесь, в младенце, они даны «задаром», и простой взгляд на него дарует человеку эту бесценную духовность оставленных миров. И вдохновляется человек на дальнейшую жизнь и творчество. И не просто вдохновляет, но и поучает. Розанов-педагог это замечает в «Сумерках просвещения»: «<...> своею невинностью, веселостью, играми, забавами и, наконец, зарождающимися пороками он его воспитывает, а в последнем — и угрожает. Все полно мысли, выразительности, тревог и страха, все полно содержания, одухотворенности»⁶.

Говоря о смысле целомудрия, Розанов раскрывает это понятие исключительно в духовном аспекте: «Ибо это (и именуемое у людей «целомудрием», «целостью» до возраста) есть тот личный твой и особенный, даваемый с рождением каждому младенцу, Ангел, который сохранит тебя на всех путях, на протяжении целой жизни, если ты сам его не оттолкнешь и не оскорбишь»⁷. Тем самым духоносность младенца есть его природно-онтологическое свойство, дарованное в качестве залога, сохранения и обетования.

Бытие уже потому не абсолютное зло, в противоположность тому, что утверждает буддизм, потому что в нем есть *свет младенца*. Младенец светит светом Божиим, и это и есть благословение Божье. И поэтому бытие есть все же благобытие в своем онтологическом корне, несмотря на его «испорченность» смертью.

Розанов дает нам понимание подлинной метафизики детства, которая раскрывает этот период не в эволюционной парадигме количественно-качественного нарастания и усложнений психофизиологических функций, но как *совершенно самостоятельный* и, что особенно важно, *полноценный (!)* период в жизни человека. Иными словами, младенец являет собой *чистую духовность*: при минимуме телесности — максимуму духовности.

«Кардинальная тайна мира»

Духовное понимание детства выражено Розановым вполне в «Новых эмбрионах»: «Аскет никогда не носил младенца на руках; он не держал потной руки роженицы в руке своей и, дрожа сам в страхе, не удерживал ее от боязни; в утешение, в успокоение он не читал около ее подушки: «Живый в помощи Вышняго...» Не слышал утреннего пробуждения своих малюток, когда они путаются со своими чулочками и башмачками. Не томился над умирающим ребенком. О чем же он судит?»⁸.

Аскет в данном случае может пониматься не только в сугубо религиозном смысле; аскет тот, кто игнорирует *таинственную ипостась* детства. Проходя мимо детства, он (аскет) проходит мимо самого бытия. Говоря о поле как о «странном физиолого-мистическом» явлении, философ пишет: «<...> нет области, менее освещенной и даже едва ли осветимой в глубине: эпитет *тайны* — особенно приложим сюда. Неисследимое, «непознаваемое» или, по крайней мере, с великими усилиями и очень малыми дозами познаваемое»⁹.

Тайна — не случайное слово, но сама суть процесса «зарождения», «происхождения» жизни. Розанов делает интереснейшее наблюдение относительно невозможности для человека проникнуть в самое сокровенное, самое интимное и потаенное — *механику появления нового*. Он пишет: «Эмбриологи замечают, что в важнейшие секунды процесса развития живого существа и в важнейших точках, где сосредоточено это развитие, происходит *помутнение*: процесс двигался расчлененно, прозрачно; он будет далее двигаться столь же прозрачно и расчлененно, но на критической точке, в критическом переломе вдруг появляется *мутность*, и все силы микроскопа и острота скальпеля или иголки оказываются неприменимы <...>»¹⁰. Это наблюдение раскрывает тщетность технократических претензий науки, являющихся в сущности технократическими утопиями, понять и объяснить весь процесс зарождения, рождения и развития жизни.

Много интересного, связанного с появлением жизни, подмечает Розанов. «Чадорождение», по мысли философа, и свято и спасительно. Он обращает внимание на то, с каким священным трепетом люди всегда относятся к «имущей во чреве». Беременная женщина — существо особого рода. В ее «недрах» свершается таинственный процесс зарождения, созревания и появления нового, ранее не бывшего. Претворение, переход, скачок, рывок *ничто в нечто* — вот непостижимый принцип образования сущего как такового. Здесь Розанов делает принципиальнейшее разведение двух типов мировоззрения, по-разному смотрящих на единый процесс появления жизни. Он пишет: «<...> стоя перед этим явлением, должны или вдаваться в плоскую пустынную Геккелева-Дарвинова созерцания, о коем читается в неделю Православия: “мир мниша быти без Бога — анафема”; или сейчас и здесь, стоя лицом перед кардинальной тайной мира, перед труднейшей его задачей и вместе — задачей самой высокой по предмету сюда замешанному (человек), мы будем «мнить мир с Богом», но с «Богом» именно отсюда начиная, здесь и впервые Его непосредственно, субъективно, в таинственном материнстве ощущая»¹¹.

На таинственный характер младенчества восторженно и вдохновенно указывает Августин с первых страниц «Исповеди». Августин ясно говорит о том, что невозможно постичь сущность младенчества непосредственно, здесь нет ни опыта, ни памяти. Для окружающих — младенец, как и умерший, абсолютно герметичная сущность.

Это далеко не случайно; в этом одна из особенностей детства, его глубочайшая черта — *закрытость от мира взрослых*. Не только отдаленность событий, не только слабое «развитие» психики и сознания являются препятствиями при изучении детства, но именно его недоступность взгляду взрослого.

«Единственная и бесспорная безгрешность»

Полноценная духовность младенца раскрывается еще в такой его черте как невинность. Это, естественно, не только Розанов заметил, но он сказал об этом удивительно. Невинность особо невероятное свойство человеческого существа, ибо чело-

век всегда в чем-то виновен. Обвинить человека хочется всякому, и действительно процесс протекающей жизни изначально отмечен неистребимой печатью вины. «Все за всех виноваты» — так у Достоевского.

Вот почему невинность поражает и потрясает. Розанов пишет: «Передо мною младенец... Проходит час, идут часы, и, не отрываясь, я пронизываю его взглядом: это — не только сияние жизни, в той свежести и чистоте, которую мы утратил “под затемняющими ветром и стихиями”, но и совершенно ясно, что это — безгрешность, и собственно — это единственная и бесспорная безгрешность, какую на земле знает и испытывает человек»¹².

Вдохновенный взгляд философа ухватывает абсолютное в младенце, то, чему нет на земле аналога, — «единственная и бесспорная безгрешность». Это свойство не может не тронуть сердце грешного человека, для которого грех — короста, тяжесть, бремя зла. Безгрешность уже переходит в святость, причем в святость особаго рода — не заслуженную, а дарованную. Детская святость — это святость особой благодати Божией. Розанов продолжает: «”Невинность” — мы говорим о младенце; но только ли это одно? Не виновен ни в чем и камень, и есть разница в содержании этих предикатов у него и у младенца: младенец имеет положительное в себе, т. е. в нем есть не только отсутствие греха, но и присутствие святости»¹³.

Это «присутствие святости» освящает все вокруг себя. И аскеты Фиваиды (по язвительному, но, скорее всего, справедливому замечанию философа) не достигают того уровня святости, который дарован младенцу. Освящает младенец, прежде всего, дом, в котором он пребывает. Чуткий взгляд Розанова отмечает: «<...> дом потому светится детьми, что в сущности он ими освящается, санкционируется в бытии своем, в труде своем, в своих заботах. Этот возящийся около ящика с игрушками мир, двух- и трехгодовалый мир, есть уже осуществленное «Царство Небесное». Около него, как земля и подножие, раскидывается вся остальная жизнь»¹⁴. И, как педагог, Розанов точно улавливает: «Семья <...> перестала согреваться, ибо <...> дети-то и согревают семью. Посмотрите, как скучно и безуютно в бездетных семьях <...> Семья согреться и просветлеет детьми <...>»¹⁵.

Невинность, безгрешность, святость, все эти так называемые, по Розанову, «предикаты младенца», служат духовной цели — преображению и спасению человека. Никакой человек не может не умилиться при виде младенца, наиболее жестокие и злые сердца посещает радость и теплота.

Розанов, вслед за Достоевским, замечает, что «для понимающего человеческую природу нельзя без слез смотреть на младенца». «Откуда это, тоже пожалуй, трансцендентное волнение в нас? Ибо что нам ребенок? Чужой? Беспомощный? Но как-то, глядя на него, мы и в себе пробуждаем как будто видение “миров иных”, только-что-только оставленных этим малюткой... Младенец и в нас пробуждает чувство этих только что им оставленных миров, коих свежесть, яркость, а также и святость он несет на губках своих, на безлукавых глазах; и, бросая всякое дело, мы к нему бросаемся»¹⁶. «Трансцендентное волнение» — очень точное и глубокое определение чувства соприкосновения с мирами иными через младенца. И трансцендентное волнение уже переходит в волнение житейское, достигающее по поводу детей наибольшей силы.

Святость ребенка в конечном счете в том, что ему неведома смерть. Неведома ни как понятие, ни как реальность. Неведома в том смысле, что у взрослого мысль о конце вызывает жгучий ужас, панику и капитуляцию духа. У ребенка этого нет. Его душа защищена от губительного действия смертоносного яда, его сознание тана-

тогерметично. Детская дарованная святость просвечивает смерть до уничтожения смерти, ибо в *эдемском сознании младенца* нет зла, ибо нет его и в самом Эдеме.

В своих наиболее глубоких наблюдениях и прозрениях розановское понимание детства созвучно Ф. М. Достоевскому. А у Достоевского дети имеют иной онтологический статус, чем взрослые, они «страшно отстоят от людей, совсем будто другое существо и с другой природой»¹⁷. По словам старца Зосимы, который и сам (как и любой старец) являл образ детской кротости, дети «живут для умиления нашего, для очищения сердец наших, и как некое указание нам»¹⁸.

Таково понимание детства как таинства, присущее двум наиболее одухотворенным русским философам.

¹ Федотов Г. П. В. Розанов. «Опавшие листья» // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 395.

² Флоровский Г. В. В. В. Розанов // Там же. С. 399.

³ Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Листва (Из рукописного наследия). М., 2001. С. 128.

⁴ Розанов В. В. Семья и жизнь // Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 215.

⁵ Розанов В. В. Смысл аскетизма // Там же. С. 222.

⁶ Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 220.

⁷ Розанов В. В. Сахарна // Розанов В. В. Листва (Из рукописного наследия). М., 2001. С. 39.

⁸ Розанов В. В. Новые Эмбрионы // Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 302.

⁹ Там же. С. 306.

¹⁰ Там же.

¹¹ Розанов В. В. Семья и жизнь. С. 211.

¹² Розанов В. В. Там же. С. 209.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 209–210.

¹⁵ Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 220, 222.

¹⁶ Розанов В. В. Семья и жизнь. С. 215.

¹⁷ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1991. Т. 9. С. 267.

¹⁸ Там же. С. 358.

И. С. Шилкина (Москва)

Нравственные искания Розанова

История этической мысли знает множество достойных имен, перевернувших нравственное мироощущение той или иной исторической эпохи и внесших неоценимый вклад в концептуальное обоснование природы добра и зла, основ теоретического моралеведения. История отечественной этики занимает не менее важное место в этом процессе, ибо проблема духовности, где мораль занимает высшую ступень в духовной иерархии личности, всегда являлась центральной для русской философии. Истинный философ не может обойти моральную проблематику стороны, тем более религиозный мыслитель, что вообще характерно для отечественной традиции. Одной из интереснейших страниц русской философской мысли явились нравственные воззрения Василия Васильевича Розанова.

Тема морали возникает у Розанова в специфической, оригинальной для мыслителя форме — форме коротких записей, мимолетных размышлений, фразеологизмов и т. д. Розанов создает специфическую нравственную концептосферу, что требует специального лингвистического анализа. Ибо язык, на котором говорит Розанов о морали, имеет колоссальные подтексты. Одни только лексемы, по-разному сочетающиеся, позволяют во многом раскрыть глубину нравственного мироощущения философа (пошлость—бездумие, страдание—терновый венец, душа—сердце и т. д.).

Данная специфика позволяет рассматривать тему морали в творчестве Розанова с различных сторон. Заслуживают отдельного внимания нравственные коллизии литературного поведения Розанова. В качестве журналиста он позволял себе явно противоречивые публикации в различных оппозиционных друг другу газетах и журналах. Современников удивляли и настораживали его достаточно резкие высказывания в адрес признанных духовных кумиров интеллигенции того времени (Л. Толстой, Н. Гоголь, В. Соловьёв и др.). Неоднозначны и общественно-политические взгляды мыслителя (возьмем, к примеру, дело Бейлиса). П. Б. Струве назвал Розанова «морально невменяемым»¹. Да и сам он, кого-то процитировав, записал: «Со времени “Уед.” окончательно утвердилась мысль, что я — Передонов, или — Смердяков. Merci»².

Есть и совсем другой Розанов. Розанов-моралист. Нравственный апологет семьи. Все, что связано с семьей и продолжением рода, свято, высокоморально и божественно. Любая критика института семьи аморальна по своей сути.

Но есть Розанов и «нравственный провокатор». Он посягает на сакральность, святость слова, термина, понятия «нравственность». «Даже не знаю, через “Ъ” или “е” пишется “нравственность”. И кто у нее папаша был — не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошеньки не знаю»³. Розанов провоцирует мораль уже не поведенчески, а в теории, в исходных мыслительных установках. Он «бунтует» против нравственности как философ. Точнее, не против нравственности

как таковой (упреки Розанова в аморализме несправедливы и бездоказательны по сути), а против понимания, толкования этого феномена. Истории культуры знакомы подобные прецеденты. Бунт Ф. Ницше против морали был заразителен. Даже богоискательная русская моралистика в лице хотя бы Вл. Соловьёва проявила явное понимание нравственных коллизий немецкого мыслителя: «Одно и то же слово совмещает в себе и ложь, и правду этой удивительной доктрины»⁴. К. М. Милорадович подтвердит, что «у нас ценили Ницше за его вражду к современной морали»⁵. Д. С. Мережковский назовет Розанова «русским Ницше». Но сравнивать Розанова с Ницше — явно упрощать суть проблемы. Да и сам Розанов был, пожалуй, несколько «равнодушен» к своему великому «предшественнику», проявляя по отношению к нему известную долю иронии: «Был Ницше: и “Антихрист” его заговорил тысячею лошадиных челюстей»⁶. А в своих записях заметил: «Ницше почтили потому, что он был немец, и притом — страдающий (болезнь). Но если бы *русский* и *от себя* заговорил в духе: “Падающего *еще толкни*”, — его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали бы читать»⁷. Впрочем, Розанов и сам дал однозначную оценку своего отношения к Ницше: «С Ницше... никакого сходства!»⁸. Да и стоит ли сравнивать с Ницше. Немецкий философ боролся с моралью без Бога, для Розанова же Бог всегда оставался охранной грамотой морали. Вообще исторические сравнения и параллели требуют предельной осторожности. Конечно, «бунт» против морали не мог быть «придуман» ни Ницше, ни Розановым, да и такие исторические совпадения неубедительны. В самом реальном общественном бытии морали уже давно намечалась «червоточина» фальши и лицемерия. История ждала нравственного протеста, так называемого бунта имморализма.

Нравственный тезаурус богат различными терминами, оттеняющими мораль с различных сторон. В этом ряду определенное место занимает термин «имморализм» (лат. — не моральный), подразумевающий отрицание обязательности принципов и предписаний морали определенной культурно-исторической среды, при этом не разрушая нравственных основ бытия в целом. Правда, под маской имморализма скрывались многие апологеты «бесовства». Тем не менее «не моральный» не есть «аморальный». Имморалист не разрушает древа познания добра и зла. А лишь пользуется его запретными плодами. Пожалуй, именно Розанов становится одним из ярчайших представителей бунта имморализма в России. Бунта созидательной морали. Однако тяжело бремя бунтовщиков морали. Не понимали и Розанова. «Между тем все статьи обо мне начинаются определениями: “*демонизм* в Р.” И ищут, ищут. Я читаю: просто — ничего не понимаю. “Это — не я”»⁹.

«Возможно, что “имморализм” есть вообще единственный способ избежать метаморфоз интеллигентского чистоплюйства. Поскольку он устраняет саму мотивацию, лежащую в основе обоих вариантов выбора: “имморалист” не стремится во что бы то ни стало чувствовать себя “хорошим”»¹⁰. «Хорошим» не стремился быть ни Ницше, ни Розанов. В этом, пожалуй, их несомненное сходство.

Итак, имморалист Василий Васильевич Розанов как бы «между прочим» позволяет себе порассуждать о морали. Вообще для русского самосознания всегда была характерна прямолинейность этических решений. «Черно-белый схематизм» в нравственных оценках — явление исторически древнее. Русское национальное самосознание предельно четко чувствовало «неправых». Для российской ментальности мораль всегда была выше закона. И дело не в иерархии этих понятий, а в моральной экспансии, делающей любой другой суд неправомерным. Моральный ригоризм очень характерен как для отечественной литературно-художественной критики, так

и для философских воззрений. Позволю предположить, что в России складывалось особое, исключительное отношение к Морали с большой буквы. Не мораль для человека, а человек для Морали. Мораль приобретает статус некоего табу: этого нельзя делать никогда, потому что нельзя делать никогда. Мораль нельзя подвергать критике. Ценность художественного произведения начинает определяться ценностью моральных выводов, четких и безапелляционных. М. Ю. Лермонтов, любимый Розановым поэт, в предисловии к «Герою нашего времени» заметил: «Наша публика так еще молода и простодушна, что не понимает басни, если в конце ее не находит нравоучения. Она не угадывает шутки, не чувствует иронии; она просто дурно воспитана. <...> Самая волшебная из волшебных сказок у нас едва ли избегнет упрека в покушении на оскорбление личности!»¹¹. С. Л. Франк в своей статье «Этика нигилизма», опубликованной в «Вехах», очень верно охарактеризовал нравственное мироощущение русской интеллигенции. «Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать *морализмом*, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента»¹².

Против власти Морали и восстал Василий Розанов. Думается, понятно, что бунт этот не мог быть вторичным (после Ницше), это был типично русский бунт против типично русского понимания Морали, характерного для данной эпохи. Это был бунт против «непротиворечивости» нравственных норм, характерной для XIX в. Право быть «противоречивым» даст Розанову Суворин, его «Новое Время». Но это исторический факт розановской биографии. Чувство противоречивости, исторического чутья к общественной фальши и лжи у Розанова «закопано» глубже. И это уже философский факт биографии мыслителя.

Попытка постигнуть основы бытия, в том числе и основы бытия морали, говорит уже в пользу Розанова-философа. Умение в «вещи-для-нас», пользуясь кантовскими категориями, разглядеть «вещь-в-себе» говорит в пользу Розанова-психолога. Рассуждения Розанова о морали рационально не аргументированы, но иррационально прочувствованы. «Я не враждебен нравственности, а просто “не приходит на ум”. Или отлипается, когда (под чьим-нибудь требованием) ставлю темя. “Правила поведения” не имеют химического сродства с моею душою; и тут ничего нельзя сделать. Далее, люди “с правилами поведения” всегда были мне противны: как деланные, как неумные, и в которых вообще нечего рассматривать...”¹³.

Люди «с правилами поведения» — правильные люди. Но откуда берется критерий их правильности? Где те основания, позволяющие возвышаться над «неправильными»? Правила не противоречивы, тождественны самим себе. А исключения, как известно, лишь подтверждают правила. Но жизнь шире правила, неправильность жизни есть тоже одно из правил. Мораль — условие жизни и ее отражение. Она вбирает в себя все жизненные коллизии. Одна из них — коллизия добра и зла. Откуда правильные люди знают, как ее разрешить? Где источник их нравственного высокомерия? «Жизнь происходит от “неустойчивых равновесий,” — скажет Розанов. — Если бы равновесия везде были устойчивы, не было бы жизни...»¹⁴. Розанов не полемизирует с людьми «с правилами поведения», ибо в них «вообще нечего рассматривать». Он интуитивно их отвергает.

Отвержение людей «с правилами» не есть, в свою очередь, акт розановского высокомерия. В «Новом Времени» он заявит: «Я отказываюсь от препирательства». Ради сохранения духовного равновесия Розанов уклоняется от бесконечных споров

и доказательств. В этом заключался своеобразный почерк его «литературного поведения», его поведения в творчестве. Можно предположить, что для Розанова истина не рождается в споре. Истина постигается через понимание. При этом понимание у мыслителя не герменевтический акт, а акт глубоко интимный, религиозный, в чем-то мистический. Перефразируя известное, можно сказать, что для Розанова «понимаю — следовательно, существую». Понимание у Розанова не только философская категория, не только название одноименного философского произведения, имевшего печальную судьбу, но прежде всего экзистенциальное понятие. Акт понимания алогичен по сути.

При этом Розанов не проповедник. И для него это важно как для философа. В рецензии на книгу Н. А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Розанов упрекает автора: «Автор высказывает, а не доказывает. Слышим проповедника, но не видим философа»¹⁵. Читая в «Последних листьях» позитивные рассуждения о добре, мы не встречаем назиданий, велеречивых поучений. Автор как бы делится своими размышлениями о возможности и необходимости нравственного выбора в сторону добра. При этом характерно, что Розанов предлагает читателю постичь добро именно через выбор:

«Есть мировое добро.

Это — благодать, это мудрость. Нежность, внимание.

И есть мировое зло: ненависть, завидование.

Ты можешь стать и на одну сторону, и на другую.

Быть белым или черным.

Только знай: хочешь или не хочешь, ты будешь работать в белую или в черную сторону.

Ангел или диавол. Рыцарь белый или рыцарь черный.

Мир кончится. И легко ли тебе будет, если он будет кончаться в черную сторону.

Итак, добрый друг: соработай добру»¹⁶.

Комментируя эти размышления философа, хочется обратить внимание на выбор лексем, характеризующих добро и зло. Мировое добро — это, прежде всего, благодать, нечто приятное, умиротворяющее, приносящее благо. Мудрость — не только глубокий ум, опирающийся на жизненный опыт, а понимание. Нежность — проявление любви в ласке. Наконец, внимание — умение чувствовать мгновение, мимолетное, опять же таки понимание. Область зла сужается Розановым до двух понятий, предельно точно очерчивающих границы дьявольской стихии, — ненависть и завидование. Обратим внимание, что Розанов употребляет не короткое, жесткое слово «зависть», а «завидование» — термин, указывающий на некую процессуальность действия, бесконечно изматывающую пролонгированность отрицательного бытия личности. Наконец, последний призыв Розанова: «Соработай добру». Добро нельзя просто принять, взять. Это очень хорошо чувствовал философ. Добро — это сложная кропотливая деятельность души, работа в известном смысле.

Исследование нравственной философии Розанова обычно заканчивается анализом его литературно-журналистских статей и эссе. Однако Розанов как этик формируется задолго до того, как выйдут его первые литературные публикации. Розановское этическое наследие — это не только остроумные, подчас желчные рассуждения о морали и нравственности («Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали»¹⁷). Розанов пытается постичь философско-психологические основания морали. И этому посвящены отдельные главы его работы «О понимании»¹⁸, работы забытой, невни-

мательно прочитанной современниками. А именно в этой работе молодой Розанов (1886 г.) заявляет себя как мыслитель.

Проблеме морали посвящена XVII глава книги, которая озаглавлена предельно просто: «Учение о мире человеческом: о добре и зле». Характерно, что Розанов пытается постичь онтопсихологические основания добра и зла. При этом он ищет в самом человеке прежде всего психологические основания природы добра и зла. Очевидно (и Розанов это убедительно доказывает), что определяя основные нравственные черты личности, необходимо учитывать ее психологические характеристики. Психическая жизнь личности — это не только хранилище алгоритмов человеческого разума, усвоенных норм, но и поле иррациональных влечений. С одной стороны — это скопище низменных желаний (свободное изъяснение которых часто приводит человека в состояние ненависти, агрессии и т. д.), с другой стороны — проявление высших мистических переживаний, поиск трансцендентных оснований бытия. Волевые акты личности отнюдь не всегда могут справиться с «бунтом» бессознательного. Социальная аскеза отнюдь не всегда убедительна для наших внутренних желаний и чувств, впрочем, иногда она остается неубедительной даже для разума. Поэтому Розанов в самой психике личности пытается отыскать основания для понимания природы добра и зла.

Изначально Розанов пытается дать предварительное определение добра и зла, опираясь на субъективные ощущения и характеристики человека. «Под злом будем понимать все, что явно или скрыто заключает в себе страдание, а под добром — противоположное ему — что исключает собою страдание, и как действительное, и как возможное»¹⁹. Он выделяет две сферы, два поля проявления добра и зла: физическое зло, обнаруживающееся через страдания тела, и психическое, обнаруживающееся через страдания духа. Физическое зло (слабость, болезнь и смерть) есть результат отделения формы (духа) от материи (тела). В этих рассуждениях очень четко прослеживаются идеи Аристотеля, переводчиком и комментатором которого был Розанов.

Розанов подчеркивает, что жизнь сообразно с природою — есть жизнь в согласии со своею природою, но не с природою чего-либо другого, например, животного. Поэтому духу должно быть предоставлено духовное, а телу — физическое. Ни тело не должно вмешиваться в жизнь духа, ни дух в тело, иначе это скажется болезнью. Физическое добро — безболезненная жизнь. Такая жизнь возможна лишь в том случае, когда организм не выходит за пределы условий физической природы. Так, люди, живущие духом и в духе, не возбуждают тело воображением и мыслью, а предоставляют его своим естественным нуждам и влечениям. Эти люди, по Розанову, ближе к природе, чем живущие среди природы.

Следует обратить внимание, что уже в этих первых, казалось бы, наивных рассуждениях Розанов прослеживает неразрывную связь добра со злом, «связь высочайшего добра с величайшим злом, невозможность для первого возникнуть без второго, является хотя непонятным по своей цели, но несомненным законом»²⁰. Именно эта идея пройдет лейтмотивом через все розановское повествование, что также придаст своеобразие его нравственно-философской концепции. Не постигнув дихотомию добра и зла, невозможно понять природу морали. (Известно, что Владимир Соловьев, например, стоял на прямо противоположной позиции). Каждый психологический, а также социальный источник зла может порождать как доброе, так и злое. Указывая на бедность как на основной источник и результат физического страдания, Розанов подчеркивает, что в то же время этим видом зла производится и добро,

закрывающееся в возможности нравственного возвышения человека, как самого страдающего, так и наблюдающего за страданиями другого.

Розанов считает бедность не столько одним из существенных социальных корней зла, сколько нравственно-психологическим. «Бедность есть источник худшего из видов рабства — нравственного, того, которое полно бывает унижения и ненависти»²¹. Бедность приводит либо к постоянному физическому труду, либо к праздности, что лишает человека досуга и желания приобретать знания. Бедная часть народа является как бы хранилищем всевозможных заблуждений, исторических и национальных. Бедность разрушает нравственный психический строй народа. Бедностью порождается, по Розанову, и религиозное зло, потому что она придает религиозному чувству некоторый болезненный оттенок.

Розанов обращает внимание еще на один «источник великого зла и постоянного самообмана человека»²². Зло часто является под личиной положительного, психологически и физически приятного, например, наслаждения и других чувственных удовольствий. В этом Розанов видит естественную причину, в силу которой человек склоняется в сторону зла.

Чувственные наслаждения являются для Розанова несомненным источником зла. Однако не сама физическая природа наслаждений порождает зло, а их психическое следствие: чувственность осложнена воображением. Воображение как бы тербит чувственную память. «Участием здесь воображения объясняется и то поразительное историческое явление, что самое высокое творится человеком одновременно с самым низким и самое омерзительное — наряду с самым прекрасным»²³. Однако воображение — также источник воздержания, целомудрия и аскетизма. Последнее Розанов относит к психическому добру, замечая при этом, что нравственен аскетизм как идеал, а не как послушание, налагаемое религиозной догмой. Истинный аскетизм есть чистая одухотворенность, лишенная напряженности в борьбе с телом. «Кто знаком с высокими радостями внутренней жизни, тот не будет искать внешних удовольствий, всегда мимолетных, всегда зависящих от другого, которыми только заглушается жажда ни в чем не находимой радости»²⁴.

К злу в области чувства, по Розанову, нельзя относить и немощь человеческой природы. Чувственное зло — испорченность этой природы. К злу в области чувства мыслитель относит прежде всего чувство зависти и недоверия, а также настроение ироническое или, по его словам, наглое. Однако не каждому свойственны эти чувства. «Между извне влияющим и изнутри воспринимающим влияние есть некоторое внутреннее сродство, вследствие которого одно как бы втягивается душою, а другое как бы отпадает от нее, как различное от различного»²⁵. Иными словами, Розанов говорит о некоей предрасположенности в душе к восприятию различных явлений жизни, порождающей чувства зависти, недоверия или иронии. Действительно, говоря языком современной науки, существует некая нравственно-психологическая установка, которая «конструирует» предрасположенность человека к восприятию определенных социальных феноменов и является основой действия по отношению к ним. В доказательство этой идеи Розанов приводит рассуждение о том, что, например, Вольтер, воспитанный в условиях Руссо, никогда бы не смог стать последним. У Вольтера была другая предначертанность бытия. Он скорее стал бы поэтом. Так же и Руссо, воспитанный в условиях Вольтера, не сделался бы Вольтером. Он скорее бы стал проповедником.

Зло в области чувства может проявляться в виде двух форм — лжи и ненависти. В основе этих явлений, по Розанову, лежит страх. При этом страх — первоисточник

нравственного зла. Он «зарождается из самой природы психических существ, первозданной и чистой от внешних искажающих влияний»²⁶. Противоположны этому чувству чувства любви и правдивости. Эти чувства также являются врожденными у человека. Но под влиянием жизни, переполненной страданиями и страхом, они перерождаются в свою противоположность. Следуя идее дихотомии добра и зла, Розанов вместе с тем отмечает, что, когда в жизни все проникнуто ложью и ненавистью, в человеке вновь пробуждается любовь. Но в иной форме, более высшей — как сострадание. Вслед за состраданием является и правдивость как болезненное отвращение ко лжи. В этом проявляется закон природы, неизменный и необходимый.

Розанов стремится исследовать зло и добро в области справедливости. Он подчеркивает, что это чувство может заглушаться от частых оскорблений и унижений и возрождаться вновь, когда оскорбления чрезмерны. Розанов верно замечает, что справедливость — не столько нравственное понятие, сколько правовое. Однако применительно к морали понятие справедливости, по Розанову, вписывается в некий закон нравственной причинности. Поэтому несправедливость — незаслуженное воздаяние, нарушение нравственной причинности, происходящей от вмешательства какой-то непостижимой целесообразности.

Природу умственного, психического зла следует искать в самом духе. Этот вид зла выступает в трех формах: «незнания, ложного знания и задерживания в стремлении к знанию»²⁷. Здесь Розанов как бы вторит Сократу, что добродетель есть знание. Он замечает, что незнание унижает человека, а равнодушное отношение к неизвестному есть вид идиотизма. Но в отличие от античного мудреца, Розанов утверждает, что добродетель не есть просто знание, как себя вести. Для Розанова интеллект как бы провоцирует моральность поведения.

Розанова упрекали современники за попытку объяснить природу зла только из оснований человеческой природы. Бердяев, в частности, обвинял философа за неспособность увидеть двойственность человеческой природы, заключающуюся в вечном борении между «потенцией абсолютной жизни и относительностью здешней жизни человека, ограниченностью всех здешних осуществлений»²⁸. Думается, что не стоит столь строго судить Розанова за то, что он не смог увидеть. Заслуга мыслителя состояла в том, что Розанов разглядел основания морали в самой жизни, в недрах онтологического бытия самого человека. И в этом его непревзойденная ценность.

¹ Струве П. Б. Большой писатель с органическим пороком // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 386.

² Розанов В. В. Опавшие листья // Уединенное. М., 1990. С. 165.

³ Розанов В. В. Там же. С. 55.

⁴ Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Ницше: pro et contra. СПб., 2001. С. 296.

⁵ Милорадович К. М. «Вехи». Сборник статей о русской интеллигенции // Вехи: pro et contra. СПб., 1998. С. 405.

⁶ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 124.

⁷ Розанов В. В. Уединенное. Указ. соч. С. 49.

⁸ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 237.

⁹ Розанов В. В. Там же. С. 237.

¹⁰ Серегин Л. Философия выпоротого человека // Новое литературное обозрение. 1999. № 5. С. 361.

- ¹¹ Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. М.; Л., 1948. Т. 4. С. 7.
- ¹² Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 174.
- ¹³ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 128.
- ¹⁴ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 190.
- ¹⁵ Розанов В. В. Новая религиозно-философская концепция // Бердяев Н. А.: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1994. С. 262.
- ¹⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 172.
- ¹⁷ Розанов В. В. Уединенное. С. 55.
- ¹⁸ Розанов В. В. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1995.
- ¹⁹ Там же. С. 522.
- ²⁰ Там же. С. 537.
- ²¹ Там же. С. 527.
- ²² Там же. С. 526.
- ²³ Там же. С. 531.
- ²⁴ Там же. С. 533.
- ²⁵ Там же. С. 535.
- ²⁶ Там же. С. 536.
- ²⁷ Там же. С. 533.
- ²⁸ Бердяев Н. А. Христос и мир. Ответ В. В. Розанову // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 35.

Г. В. Якушева (Москва)

Естественный человек у Розанова

Казалось, Василий Розанов с изобретательностью (или одержимостью?) Протея постоянно менял свои ориентиры и приоритеты: то он народник и либерал, атеист, социалист и позитивист, то государственный-охранитель, то критик православия, то ортодоксальный славянофил, то противник христианской аскезы, то апологет христианского смирения. Однако на самом деле он, безусловно, един в главной теме своей жизни: защите и даже возвеличивании «естественного человека». Того естественного человека, понятие которого было вполне осмыслено и сформулировано просветительским XVIII в., и которое к концу XIX столетия приобрело острый и дискуссионный характер, провоцируя и рождение идеалов народопоклонничества и богоискательства, сакрализирующих «массу», и культ биологизированной «сильной личности», и социальные проекты, направленные на изменение мира «извне», и душеспасительные теории, призывающие с помощью религии (богоискательство) или без нее к воспитанию и исправлению «внутреннего» человека как решающего условия всеобщего благоденствия.

В русле подобного противоборства мнений Розанов как будто опробовал все возможные способы «улучшения» мира — но при этом неизменно руководствуясь заботой о «естественном человеке» как о человеке обычном, рядовом, «среднем», в чем обнаруживается, при всей видимой антипросветительской направленности религиозного философа (по определению признающего высшее, Божественное начало в человеческом бытии), прямая связь его с основополагающим тезисом эпохи Просвещения (а через него — с «антропофильскими» импульсами Возрождения, Античности, ветхозаветных и древнеязыческих времен): «Все люди рождены свободными и равными в своем праве на счастье...»

Правда, для Розанова (имеющего понятные разногочерия с просветителями, и не только с ними, по поводу того, что подразумевать под «свободой» и «счастьем») в этой известной формуле акцент делается на первой части: *все* люди... И в этом розановском, с самых ранних произведений начала 1890-х гг. прокламируемом внимании ко *всем* людям видится также и продолжение столь характерной для русской литературы (хотя, конечно, и не только для нее) темы «маленького человека». С тем, однако, существенным различием, что в русской литературной истории этого маленького человека Розанов решительно не принимает «гоголевского», «отрицательного» направления, высмеивающего, по мнению Розанова, слабость, ограниченность, ничтожность интересов подобного (т. е., по сути, самого распространенного, «массового») человеческого типа¹, дающего в его художественном портрете фактически образ «мертвой» души — и в этом плане противопоставляя Н. В. Гоголю (по Розанову, родоначальнику русского нигилизма), А. Н. Островскому, М. Е. Салтыкову-Щедрину и прочим обличителям истинных «душеведов»: Л. Н. Толстого, Ф. М. До-

стоевского, И. С. Тургенева (по странной иронии судьбы, великим современникам, весьма сложно, а зачастую неприязненно относившихся друг к другу)².

Отдельный вопрос — исходная позиционная погрешность Розанова-литературоведа, не учитывающего специфику художественной манеры Гоголя и не оценивающего в соответствующем ключе заостренность, карикатурность, «шаржевую» масочность гоголевских образов, свойственные сатире как определенному способу эстетического освоения действительности (примеры чему можно найти во всей мировой литературе от Ф. Рабле и Дж. Свифта до Э. Т. А. Гофмана и А. Франса и далее — до Дж. Оруэлла и нашего М. А. Булгакова, вплоть до постмодернистских сатирико-трагических коллажей П. Зюскинда). Особая тема — и явные натяжки Розанова, под пером которого даже Чичиков с его «копеечным» подходом к жизни оказывается у Гоголя представительным русским характером, одной из репрезентаций «маленького человека» в России, а не пугающе-провидческим героем наступающей всемирной эры безыдеального прагматизма.

Розанов же призывает к «маленькому», обычному человеку, который для него и есть тот самый «краеугольный» образ человека естественного, на котором держится мир, относиться серьезно, уважительно и внимательно, отыскивая величие (Божественное начало) в каждом, даже самом нелепом, незначительном или неприятном лице. Эта тотальная терпимость, трактуемая Розановым в русле истинно религиозного «отечественного» жизнепрятия и христианской любви к ближнему, заставляет, однако, вспомнить и толерантных, мягко-ироничных западноевропейских просветителей: Генри Филдинга с его «Историей Тома Джонса, найденыша», Лоренса Стерна с «Сентиментальным путешествием». Более национальный, «православный» характер, как утверждает сам писатель, носит обоснованный им в статье «Легенда о Великом инквизиторе» и явно корреспондирующий с призывом Достоевского «Смирись, гордый человек!» принцип человеческого самоограничения и «смирения», противопоставляемый просветительскому принципу свободы воли (предполагающему, согласно И. Канту, возможность и способность человека управлять своими желаниями и действиями в соответствии с собственным и в то же время адекватным потребностям окружающего абсолютно-всеобщим нравственным законом — «категорическим императивом») — свободы, нарушающей, по мнению Розанова, естественную, установленную изначально самой природой (Богом), гармонию в отношениях между людьми и мешающей искомой человеческой коммуникации. Однако и здесь нельзя не вспомнить не только о страстно-сочувственном обращении самого Розанова к первому западному протестанту — Мартину Лютеру, в котором русский мыслитель подчеркивает демонстративно противопоставляемое «учености» «честное сердце», но и о концептуальной близости Розанова к Руссо с его неприятием цивилизации (как началу, разрушающему «органику» раннего человеческого общежития с его естественным и справедливым равенством)³, и к первому идеологу «Бури и натиска», учителю И. Г. Гердера Иоганну Георгу Гаману, утверждавшему единственно спасительную для человека необходимость непосредственного, теплого, личностного «живого общения» с Богом и почти теми же словами, что и Розанов, упрекающему человеческий разум, относительный и субъективный, в претензии на «автономность», объективность и достижение абсолютной истины, доступной только Всевышнему⁴.

С благородной позиции поиска человеческой коммуникации Розанов выступает одновременно и христианином, и «виталистом», — одним из представителей «философии жизни», в решительном отличии от родоначальника которой Ф. Ницше

с его иерархией ценности различных человеческих жизней и в предвосхищающем согласии с гуманистической «философией жизни» европейских экзистенциалистов середины XX в. полагающим, что поскольку само земное бытие является первой и конечной целью человеческого существования, последнее в любом случае не может быть ни второстепенным, ни мелким или незначительным, ни подчиненным, в силу биологической «неполноценности», другому.

В своем оправдании человеческой природы Розанов доходит до апологии сексуальности (и связанной с нею плодовитости) и пола как важнейшей, даже определяющей характеристики (функции) человека⁵. Полемизируя, в опоре на Ветхий Завет (кстати, мотив этического превосходства ветхозаветных заповедей и стиля жизни древних иудеев над современным христианским миром звучит у Розанова, несмотря на постыдно-националистическую и справедливо отклоненную им впоследствии позицию в деле М. Бейлиса, начиная с середины 1890-х гг. вплоть до последних выпусков «Апокалипсиса нашего времени»), с христианской аскезой, противопоставляя «солнечному миру» открытой и яркой чувственности иудейской Библии (а также мусульманского Корана)⁶ «лунный», «темный», «ночной» лик Нового Завета с его апологией бесполости как высшего состояния человека, Розанов утверждает противоестественность, «противобожие» последнего (и в этом также солидаризируясь с И. Г. Гаманом, говорившим о необходимости и религиозной оправданности сексуальной жизни — правда, в отличие от Розанова, выстраивая «христоцентричную» вертикаль: женщина, чья утрата девственности трактуется как самопожертвование, родственное самозакланию Христа, — ее супруг — Христос; вертикаль, в которой каждое из звеньев выказывает свою преданность другому, и все люди по этой вертикали — Христу).

«Философия жизни» Розанова, безусловно, имеет гуманистический характер, ее биологизм не противоречит сострадательности, а постоянное присутствие в рассуждениях писателя-мыслителя высшей, надбытовой, Божественной «точки отсчета» решительно отделяет человека от «зверя»; более того, утверждение антигуманного характера современной цивилизации, исчисляющей людей тысячами и миллионами и равнодушной к страданиям «единственного», сблизжают Розанова и с сострадательностью Достоевского, и с человеколюбием просветителя Гёте (вспомним гневный упрек Фауста Мефистофелю, который предлагал не беспокоиться о судьбе приговоренной к казни Маргариты под тем предлогом, что это «участь миллионов»: «Чудовище, зверь! Только дьявол мог сказать такое. Меня волнуют страдания этой единственной, а он говорит о миллионах»)⁷.

Однако есть противоречие, до конца не разрешенное Розановым в его защите «естественного» человека, противоречие, обусловившее его метания от радикализма к «охранительности» и от ветхозаветности к православию. Признавая естественными чувства человека, мы признаем естественными и те пороки, которые порождены ими: зависть, ревность, гнев, мстительность, гордыню и т. п.⁸ Призывы смирить себя в рамках признания естественности человеческих чувств не дают результата. Призывы преодолеть естественные человеческие стремления кажутся невыполнимыми... Но ведь именно к этому призывал один из антагонистов Розанова в период Серебряного века Владимир Соловьёв с его концепцией «вечно-женственного» как освобожденного от сексуальности возвышающего начала мироздания — и именно это вслед за Соловьёвым считал «оправданием добра» в человеке Сергей Булгаков, упрекающий Розанова в сакрализации пола, в преувеличении им (как и Львом Толстым — пусть и, в отличие от классика с его «Крейцеровой сонатой» и «Дьяволом»,

со знаком плюс, а не минус) роли сексуального инстинкта в человеческой жизни⁹. Был ли идеалистично-наивен этот призыв?

Тут следует вспомнить еще об одном великом современнике Розанова, Николае Федорове с его теорией научного воскрешения всего человеческого рода по его генетическому коду и убежденностью, что именно тогда, когда человек сумеет вырваться из природного круга, — круга рождений и смертей, болезней и страстей, диктуемых материальным бытием, — он начнет жить иной, прекрасной, чистой и свободной «космической» жизнью (что было, по мнению Федорова, предвосхищено коллективным бессознательным — образами ангелов в иудейской, христианской и мусульманской религиях)¹⁰.

Гуманизм Розанова при всей своей тяге к социальной экстраполяции требовал культа индивидуальности и личностного характера спасения — даже при самореализации в стихии пола. «Уединенное»¹¹ оказывалось самым существенным и существенным в человеке, и это неизбежно образовывало пропасть между людьми, запрограммированное неравенство их судеб. Гуманизм Федорова исходил из презумпции человеческого коллективизма, изначальной социальности, «общинного» инстинкта в человеке, проявлению которого как раз мешает человеческая «животность»; из той «соборности», которая была близка и Владимиру Соловьеву с его проповедью избавления материального мира от разрушительного воздействия времени и пространства (т. е. его материальности) с помощью совершенной, выходящей за рамки физиологии половой любви, — проповедью, развивающей платоновскую идею эротического восхождения, в которой главным оказывалось не *воспроизведение* себе подобных (как у Розанова), а *совершенствование* себя, возможное лишь при отказе естественного человека от культа собственного плотского наслаждения и неизбежно связанного с ним эгоизма и самоудовлетворения, дающих человечеству бесконечную «горизонталь» вечных повторений своих ошибок, а не «вертикаль» трудного пути вверх.

Понял ли это в конце жизни апологет «естественного» бытия, религиозный неопросветитель, выводивший в конечном счете права человека из его природы, стремившийся к цельности восприятия мира и гармонии «плоти» и «духа» Василий Розанов, устранившийся в 1917–1918 гг. натиска агрессивного коллективизма, в котором все же главное зло было не в «коммуности», а в отсутствии единственно результативного условия ее осуществления: всеобщей любви, время которой (согласно историческим фактам и Николаю Федорову) еще не пришло.

¹ Интересно сопоставить эти положения Розанова со взглядами политического мыслителя-эмигранта Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953), утверждавшего («Народная монархия» и др.), что именно русская литература, представившая миру искаженный образ типичного русского человека как существа слабовольного, покорного, рефлексирующего и лишённого присущих ей в реальной истории энергии и мощного инстинкта государственности, спровоцировала поход на Россию и Наполеона, и Гитлера, соблазненных мнимой легкостью победы над этой страной. Правда, в отличие от Розанова, считавшего, что, помимо названных им с одобрением, и Пушкину вполне удалось выразить жизнь «естественно», «целостно» национально и полюбить личность в любом человеке, Солоневич не делает исключений ни для кого, называя в своем обвинительном перечне и Пушкина с его «Станционным смотрителем», и Л. Толстого, и Достоевского, и Тургенева. В развитие данного мотива незадолго до смерти Розанов писал: «После того, как были прокляты помещики у Гоголя и Гончарова («Обломов»), администрация у Ще-

- дрин («Господа Головлевы» и «История одного города»), купцы у Островского, духовенство у Лескова («Мелочи архиерейской жизни») и <...> самая семья у Тургенева, русскому человеку не остается ничего любить, кроме песенок, прибауток и сказочек» (Розанов В. В. Таинственные соотношения // Книжный уголок. 1918. № 4. С. 7).
- ² Примечательно, что Достоевский также выступил в 1861 г. против господства одностороннего «отрицательного» направления в литературе, включая в число его представителей, однако, и Тургенева, и Толстого (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972. Т. 18. С. 102).
- ³ Сказанное не противоречит резко отрицательному отношению Розанова к Руссо как к «мечтателю» и максималисту, не понимающему и не принимающему действительность: «Мечтательное начало с тем вместе есть и жестокое: ведь *сентиментализм* Руссо породил фурий террора, как был сентиментален и *Робеспьер*... В мечтах родится идеал: а идеал всегда бывает и особенно ощущает себя оскорбленным действительностью. Идеал и “луна” не знают компромиссов...» (Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913. 2-е изд.: репринт. М., 1990. С. 10).
- ⁴ О миро- и Боговосприятии Гамана см. в кн.: Гильманов В. Х. И. Г. Гаман и литература Просвещения. Калининград, 2003.
- ⁵ Впервые проблема пола была поставлена Розановым в работе «В мире неясного и нерешенного» (1896). Большой резонанс и противоречивые отклики вызвала розановская книга «Семейный вопрос в России» (т. 1–2, 1903), пересматривающая христианские воззрения на сексуальные и семейные отношения. Наиболее яркими трудами в этом плане явились: «Темный Лик: Метафизика христианства» (1910) и «Люди лунного света: Метафизика христианства» (1911). В 1913 г. Розанов писал: «Снять нарекание с оплодотворения человеческого — на это уложена $\frac{1}{2}$ моей лит. деятельности» (Цит. по: Сукач В. Г. Розанов В. В. // Русские писатели 20 века: Биогр. словарь под ред. П. А. Николаева. М., 2000. С. 596).
- ⁶ В «Людах лунного света» Розанов говорит о «человеколюбивом Талмуде, по одному из правил коего если у отца есть дочь особенно непривлекательная, то отец все-таки обязан, хоть за деньги, ей приобрести временного мужа... Заметим, что великая есть доблесть, великое служение Богу <...> в женитьбе на тех <...> женских существах, которые “никому не понадобились”, “никому не нравятся” <...> можно надеяться на охотную женитьбу на таких лишь при многоженстве, которое да будет благословенно *между прочим именно и за это*, что при многоженстве возможно брать некрасивых, космических “сирот” <...> Уверен, что доля избранничества Богом Магомета объясняется любовью и верностью его, еще в 17 лет, к 40-летней милой Халидже <...>» Все это, по словам Розанова, продуктивно противоречит «нашей цивилизации старых дев и беспутных холостяков» (Розанов В. В. Люди лунного света. С. 17). Также в «возрождающемся Египте» с его «религией плодородия» видел Розанов надежду на сохранение гибнущей, вялой христианской цивилизации (кн. «Из восточных мотивов», 1916–1917). Восхваление язычески-чувственной культуры звучит и в одной из ранних работ писателя — «О древне-египетской красоте» (1899).
- ⁷ См.: Гёте И. Фауст / Пер. Б. Л. Пастернака // Гёте И. Страдания юного Вертера. Фауст. М., 2000. С. 311–312 («Стыдись, чудовище!.. Меня убивают страдания этой единственной, а его успокаивает то, что Это участь миллионов»).
- ⁸ Любому, знакомому с ветхозаветными текстами (история Исаака и Исава, Иосифа и его братьев, Лии и Рахили, Иова и мн. др.), очевидна ошибочность утверждения Розанова о том, что в Ветхом Завете нет культа «недостатков, бедствий, озлобления», и только в Новом Завете люди стали «изъявлять себя» и «испытывать *сладкую муку* язв» (Розанов В. В. Люди лунного света. С. 14).
- ⁹ См.: Булгаков С. Человекобог и человекозверь: По поводу посмертных произведений Л. Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергей» (публичная лекция, прочитанная в Москве в 1912 г.) // Лики культуры. М., 2003. С. 276–320. Булгаков пронизательно видит в Толстом и в его взгляде на человека, «неповрежденного в своей основе и извращенного лишь ложным воспитанием — “соблазнами и обманами” <...> Отсюда понятна и естественна его ожесточенная вражда к тому, что составляет самую основу жизни церковной...» (Указ. соч. С. 290).
- ¹⁰ Нечто похожее, но с апелляцией не к естественнонаучному знанию, а к «новому религиозному сознанию» прокламирует в своей трилогии «Христос и Антихрист» Д. С. Мережковский, обещая в «последнем откровении Третьего Завета» окончательное решение мучительной антиномии «личности и общества, анархизма и социализма <...> совершенный синтез безгранично свободной личности и безгранично свободной общественности».

- ¹¹ Название книги Розанова, изданной в 1912 г. и вызвавшей острое неприятие и вчерашних единомышленников (З. Н. Гиппиус), и идейных противников (М. Горький) своей горестной, разочарованной и отчаянной исповедальностью, снижающей через обнажение собственного «я» образ «маленького человека», некогда полного у Розанова внутреннего достоинства и уверенности в правомочности своего существования, а ныне «изломанного» и тяготеющего к карамазовщине (Горький). Здесь же — фактическое признание того, что бывший для Розанова противоядием, антиподом «лунного» одиночества («монашества») секс (супружество, совокупление, «солнце») не спасает от бремени «уединенности».

В. Н. Жуков (Москва)

Правосознание Розанова

В отечественной юриспруденции (дореволюционной, советской, современной) под правосознанием понимается рациональное осмысление политико-правовой реальности (правовая идеология) и эмоциональное отношение к ней (правовая психология). Если идеологический компонент правосознания рационален, то психологический — по большей части иррационален. Представляется, что правовая идеология в значительной мере есть результат рационализации эмоциональной сферы субъекта, его подсознания. Основываясь на таком понимании структуры правосознания, можно сказать, что политико-правовые взгляды того или иного автора не тождественны его правосознанию. Например, политические взгляды Ф. М. Достоевского, изложенные в «Дневнике писателя», есть лишь манифестация его позиции, есть социальный поступок, осознанный и в известном смысле рассчитанный. Глубинный, подсознательный срез политических взглядов писателя можно обнаружить по преимуществу в его художественном творчестве, где его подсознание обнажено, но теоретически не сформулировано. Именно в художественных сочинениях Достоевский обнаруживает свои фундаментальные ценностные установки в отношении политико-правовой реальности. Одно дело, что он говорит о политике, государстве и праве, другое — его реальное отношение к политико-правовым феноменам на уровне подсознания. На уровне своего «ratio» Достоевский — защитник «униженных и оскорбленных» (он в это искренне верит), в подсознании — часто преступник, желающий совершить насилие.

Опираясь на приведенное теоретическое отступление, следует подчеркнуть, что правосознание Розанова — это не просто набор его рациональных представлений о политико-правовой реальности, это показатель глубинной структуры его личности.

Лучше других правосознание Розанова понял Н. А. Бердяев, давший ему развернутую характеристику в статье «О вечно бабьем в русской душе»¹. Он пишет: «Розановское отношение к государственной власти есть отношение безгосударственного, женственного народа, для которого эта власть есть всегда начало вне его и над ним находящееся, инородное ему <...> Что-то рабье есть в словах Розанова о государственности, какая-то вековая отчужденность от мужественной власти. Это какое-то мление, недостойное народа, призванного к существованию совершенно-летнему, мужественно-зрелому»². И далее: «Великая беда русской души в том же, в чем беда самого Розанова, — в женственной пассивности, переходящей в “бабье”, в недостатке мужественности, в склонности к браку с чужим и чуждым мужем. Русский народ слишком живет в национально-стихийном коллективизме, и в нем не окрепло еще сознание личности, ее достоинства и ее прав. Этим объясняется то, что русская государственность была так пропитана неметчиной и часто представлялась инородным владычеством. “Розановское”, бабье и рабье, национально-языческое,

дохристианское все еще очень сильно в русской народной стихии. “Розановщина” губит Россию, тянет ее вниз, засасывает, и освобождение от нее есть спасение для России. По крылатому слову Розанова, “русская душа испугана грехом”, и я бы прибавил, что она им ушиблена и придавлена. Этот первородный испуг мешает мужественно творить жизнь, овладеть своей землей и национальной стихией»³.

Следует согласиться с Бердяевым в том, что Розанов постоянно позиционирует свой консерватизм, не мыслит себя вне власти и без власти. При известном эпатаже своего поведения (вызывающий антисемитизм, открытый протест против отдельных норм канонического права) Розанов — всегда законопослушный обыватель, считающий своим долгом подчиняться власти. Иногда может возникнуть впечатление, что Розанов в своем отношении к власти намеренно театрален, как бы играет роль патриотически настроенного и верного государству подданного. Но многозначная ироничность Розанова не должна вводить в заблуждение: его глубинная мировоззренческая установка — идти за властью, потому что она — сила. Психологически Розанов объясняет это так: «Чувства преступности (как у Достоевского) у меня никогда не было: но всегда было чувство бесконечной своей слабости... Слабым я стал делаться с 7–8 лет... Это странная потеря своей воли над собою — над своими поступками, “выбором деятельности”, “должности”. Например, на факультет я поступил потому, что старший брат был “на таком факультете”, без всякой умственной и вообще без всякой (тогда) связи с братом. Я всегда шел “в отвернутую дверь”, и мне было все равно, “которая дверь отворилась”. Никогда в жизни я не делал *выбора*, никогда в этом смысле не *колебался*. Это было странное безволие и странная безучастность...»⁴. Представляется, что Розанов здесь не кокетничает, а пишет о себе самое сокровенное. Тянуться к силе — характерная черта слабого человека. Вместе с тем «слабость» Розанова не следует понимать буквально: его творческий гений безусловно силен. Речь идет о силе и слабости в социальном и политическом измерении. Сила, исходящая от власти, дает Розанову ощущение прочности бытия, обеспечивает ему комфорт существования, возможность заниматься творчеством. Отсюда — поддержка институтов государственной власти (полиции, армии) и ненависть к революции и революционерам.

Розанов ставит себе в заслугу свое законопослушание, очень доволен им: «С Розановым хорошо жить. Выпуская детство, — за 40 лет я никого не согнул, не пригнул к земле <...> Для кого же вред от Розанова? Ни для кого <...> Царя чтит. Отечество любил. Бывало, мимо церкви еду, всегда перекрещусь на крест. Чего же требовать? Обыватель во весь рост и все пуговицы застегнуты»⁵.

Розанов весьма позитивно оценивает власть как институт: «Каков бы ни был поп, пьяный или трезвый, — а *он меня крестил*. Вот основание ко “*всякой сущей власти*” относиться все-таки с уважением. Не кричать на нее, не хулиганить с ней, не подкапываться под нее. Ибо она была *до* меня, в ее гимназии я *выучился*, да... вероятно она меня и “похоронит”. Мы слишком “промежуточные”»⁶. Начиная с революции 1905 г. Розанов периодически говорит о дефиците власти в русском обществе, захлестываемом скрытой гражданской войной и анархией. В октябре 1905 г. он пишет: «Среди еще невиданной анархии мы, очевидно, должны получить, должны искать громадную власть, громадный авторитет»⁷. «Дайте власти — страшной, большой, веруемой, святой»⁸. «Сущность задачи — власть. Власть не юридическая, не оружия: власть доверия, уверенности, субъективной у каждого. По этим качествам “искомой власти” она должна быть народною»⁹. Основная опасность Февральской революции 1917 г., по Розанову, — возможность погрузиться в анархию. Отсюда — его постоян-

но повторяющееся требование власти, дисциплины и даже диктатуры: «После ночи анархии — два святых шага вперед. Один — решение низвергнуть власть и риск головой. Другой шаг — диктатура Временного правительства. Вот что нужно было сделать. Моментально нужно было предупредить двоевластие или многовластие»¹⁰. Временное правительство должно было, по Розанову, «прежде всего, лютее всего — беречь власть. Не для себя, а для России. Отдавшись в диктатуру генерала Алексева, оно могло уже все творить его именем, оставив ему тоже продолжение ведения войны, но зато получив в свои руки (от него) железную гражданскую власть: железную власть суда, железную власть наказания»¹¹.

Розанов дает разнообразную характеристику государства как по существу, так и в его функциональном проявлении. Государство в своей основе для Розанова это способность принуждать и повелевать: «Государство ломает кости тому, кто перед ним не сгибается или не встречает его с любовью, как невеста жениха. Государство есть *сила*. Это — его главное. Поэтому единственная порочность государства — это его слабость. “Слабое государство” — *contradictio in adjecto*. Поэтому “слабое государство” не есть уже государство, а просто нет»¹². Сила, по, Розанову, является фундаментом государственного суверенитета: «Но во главе всего этого и до известной степени впереди этого мы считаем свободу и независимость государства, или, что то же, — родины, ибо это есть условие всех прочих благ. Государство, которое перестало независимо существовать, — о финансах такого государства уже не приходится говорить. Их просто нет. Нет независимости государства — и тогда нет его самого; оно просто умерло, как умирает отдельный человек <...> Но что обеспечивает независимость государства? Сила, хорошая вооруженность, а внутри — патриотизм. Закованное в железо и с хорошо бьющимся сердцем — оно непобедимо»¹³. Розанов прочно связывает государство с порядком и дисциплиной: «Нет государственности — нет дисциплины. А без дисциплины нельзя ни выиграть Бородинской битвы, ни провести парламентской сессии. Без дисциплины нельзя даже построить обыкновенного дома»¹⁴.

Розанов пытается сформулировать критерии если не идеального, то близкого к идеальному государства, каковым, по его мнению, является распространенное в развитых странах Западной Европы «культурное» государство, обеспечивающее себе и своим гражданам «достойное существование»: «“Достойное существование” для государства просто потому, что оно просто само: это — *справедливое* существование, это — *спокойное* существование, это — *независимое* существование и, наконец, — возможно комфортное существование в смысле суммы удобств и вообще хороших вещей, предоставленных в распоряжение каждого, т. е. сработанных государством и отданных им в пользование народа, населения, общества. Все эти цели особой выпендренностью не отличаются, но они очень существенны, и население ждет от государства именно этого, и ропщет и жалуется, когда этого нет. Высшие культурные государства Европы, как Германия и Англия, именно к этому и стремятся, этого и достигли, и по удаче их в этих простых делах они и получили наименование “культурных”, т. е. “достойных” в высшей степени. Мы, конечно, того же желаем и нашему отечеству. Это — справедливый и *скорый* суд, одно из неперемных удобств страны; прекращение смуты; преуспевание всего материального состояния страны, начиная с дорог и финансов, находящихся в руках государства, и кончая благосостоянием, зажиточностью или по крайней мере не нищетою всего трудящегося населения»¹⁵. Иначе говоря, Розанов высказывает симпатии (довольно осторожные) к правовому социально ориентированному буржуазному государству, предоставляющему че-

ловеку традиционный набор прав, свобод и гарантированных материальных благ. В духе консервативного либерализма конца XIX — начала XX в. Розанов подчеркивает, что государство — надклассовый институт, служащий всему обществу, всей нации, всему народу. Он постоянно говорит о разрушающем влиянии классовой розни на все институты государства (парламент, армия, полиция и т. д.).

В конечном счете, Розанов занимает позицию патриота-державника, для которого государство — одна из высших ценностей: «Обществу нужно одно, а государству — совсем *другое*», «приятное для общества — *разрушительно* для государства». Общество по существу своему есть анархическая сила — анархизм которой ничему не грозит единственно потому, что оно плавает поверх народа, как сливки, что оно сыто, обеспечено и вообще не движется никакой горькой нуждой. Но распространите нравы общественной жизни, эти свободные, распущенные, сладкие нравы, на народную жизнь, где живет нужда, горе, — и вы немедленно получите восстание, взрывы, революционное клочкотание, увидите кровь, насилие, истребление чужой жизни и чужого имущества»¹⁶. Ценность государства особенно проявляется, по Розанову, в войне: «Вот это ощущение Государства есть вещь, ничем не заменимая в смысле обучения. В год войны мы многому научимся, — прямо перед нами многое новое и неожиданное *раскроется*, — и в новую Думу соберутся люди с запасом совсем иных чувств и иного сознания в груди. «Научиться Государству» — нельзя из лекций и из книг, а газеты и вообще печатная «обывательщина», — газеты, беллетристика, театр — только «разучивают Государству», закрывая и затягивая его все бытом и бытом, все житейскими и житейскими «язвительностями». Все это имеет свою цену и хорошую цену; но, однако, все это совершенно закрывает от нас одну великую драгоценность — вооруженное, могучее Отечество, готовое пойти на врага. В «быту» мы все, естественно, слишком раздробились и только в войне чувствуем себя «все вместе». Это несравненный опыт. Это то политическое воспитание, которого вовсе не дают нам юридические факультеты, которые суть какое-то «книжничество и фарисейство государственности». Скелет и душа государственности, т. е. ее «твердое» и вместе ее «одушевление», есть действительно воинство на полях битв»¹⁷.

В государстве, таким образом, аккумулируются, по Розанову, сила, энергия, лучшие нравственные качества народа. Государство как бы поднимает человека на новую нравственную высоту, делая его настоящим гражданином. В этой связи представляет интерес тема «государство и личность», которую Розанов периодически затрагивает. Вот характерная цитата: «Иногда мы жалуемся, что у нас нет «такого совершенного правительства, как английское», которое дало даже гражданам «*Nabeas Corpus*», по которому полиция не может входить в дом частного человека etc. Но какой же русский человек — «частный человек»? Полиция (наша) и не входит в крестьянские избы, в поповские дома и вообще туда, где есть «частный быт», живут «частные люди». Она входит «к нам», интеллигентам и горожанам, которые и за 40 лет живем, «как студенты», читаем «Что делать?» и не прочь начинить бомбочку, которою может прошибить стену и убить и соседа»¹⁸. Не будучи безусловным противником прав и свобод человека, Розанов, тем не менее, понимает их весьма ограничительно, как составную часть российского абсолютизма. Государство и личность, по Розанову, есть органическое целое, не знающее противоречий. Подданный Российской Империи может обрести подлинную свободу только в рамках служения и поддержки монархии, на пути сохранения и укрепления державных традиций. В этом смысле Розанов отмечает, что «политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у «оппозиции» есть только лакейская озло-

бленность и мука “о своем ужасном положении”»¹⁹. Конфликт между личностью и государством, как полагает Розанов, наблюдается только в «болезненной» интеллигентской среде, представители которой, страдая крайним индивидуализмом и эгоцентризмом, ступили на путь борьбы с законной властью. Губительное влияние интеллигенции проявилось, в частности, в том, что в России государственная деятельность стала восприниматься как нечто второстепенное: «Серьезнее серьезного, что в государстве и даже до некоторой степени мировой державе государственные люди были большие любители литературы, газет, журналов, впрочем, больше — повестей и стихов; а государственными делами занимались, о них думали, о них в самом деле болели умом и сердцем, наконец, из-за них ссорились и ненавидели друг друга фельетонисты и журналисты. Причем и они-то занимались этим к большому неудовольствию “настоящих государственных людей”, которые в их сторону говорили: “Э, бросьте... Мы сами не занимаемся, чего вы лезете? Пишите стихи, да хорошо пишите, чтобы мы в старости видели, что муза Пушкина на замолкла и слава российская не увядает”»²⁰. По Розанову, в России государственная деятельность была заменена деятельностью литературной, что и погубило страну.

Понимание Розановым права — типично русское. Он писал о себе: «Законов, правда, никаких не почитал. Но их и никто в России не почитает. Не мода»²¹. Данную фразу не следует воспринимать прямолинейно. Розанов — отнюдь не правовой нигилист, отрицающий подобно коммунистам или анархистам право как изживший себя буржуазный институт. Розанов — законопослушный скептик, стремящийся критично и всесторонне оценить феномен права, а говоря более конкретно — российское законодательство в его различных проявлениях. Для Розанова очевидно, что законодательство — это не просто юридическая форма и догма, опирающаяся на силу власти, оно — часть национальной культуры, базирующаяся на традициях и вековых психологических стереотипах и ценностях. Он не выступает принципиальным противником правовой регламентации, он лишь хочет сказать, что российская правовая система есть во многом результат внешней, по преимуществу насильственной юридикации народной жизни. «Закон», — пишет он, — всегда у нас был “приказанием”. Проходил ли он через Государственный Совет, исходил ли от Комитета Министров, проявлялся ли в виде указа, был ли простым распорядительным актом губернатора, исправника, консистории, земского начальника — все равно, всегда и везде, в дробях и в целом, блистательно и подпольно (“конфиденциальные” циркуляры) он был приказанием и только приказанием. И Россия была “приказною страной” по этому характеру своего управления и происхождению законодательства»²². Как и славянофил К. С. Аксаков, Розанов констатирует известный параллелизм политико-правовой жизни официальной чиновничьей России и жизни народа. Российское законодательство, не затрагивая интересов подавляющего большинства населения, как бы повисает в воздухе, дает холостые обороты, оставляя в стороне живущий по своим законам народ. Параллелизм официальных и неофициальных (стихийно созданных народом) законов, полагает философ, чреват революционными потрясениями. Официальное законодательство, воспринимаемое многомиллионным крестьянством как «дело антихриста», как «печать сатаны», вызывает ненависть и желание разрушать.

Отмечая недостатки законодательства и критикуя власть, Розанов вместе с тем видит органические недостатки в правосознании, правовой культуре русского народа: «Под влиянием наказания, не столько пугающего, сколько заманивающего, в населении образовались милые поговорки, вроде “плохо не клади, вора в грех не вводи”, “что с возу упало, то пропало”. Поговорки эти показывают, что уже давно

в населении утвердился некоторый если не воровской, то вороватый дух и что он поселился у нас если не как хозяин, то как милый гость, как почти симпатичное существо»²³.

Повторим вслед за Бердяевым: Розанов в своем правосознании — характерный национальный тип, отличающийся дефицитом мужественности и воли, склонный к анархии и боящийся власти. В данном случае речь идет не о русском дворянстве, а именно о русском мужике, который и создавал русскую историю и низовую народную культуру. Близок к этой мысли и евразиец Н. Н. Алексеев: «Снимая таким образом с русской истории романтический флер, мы должны сказать, что определяющими силами ее были, с одной стороны, силы, организующие государство, силы порядка, с другой, — силы дезорганизующие, анархические, внешне выражающиеся в различных проявлениях русской смуты. Особенностью русской истории является то, что смута эта не была попыткой организации вольницы в пределах государственного порядка, но представляла собою вечный выход ее из государства в дикое поле и в темные леса. Уход от государства есть первостепенный факт русской истории, который физическое свое воплощение нашел в казачестве и свое нравственное оправдание — в различных политических воззрениях, оправдывающих бегство от организованных политических форм общественной жизни»²⁴. Анархизм русской крестьянской массы можно было подчинить началу дисциплины только с помощью деспотической власти. И чем сильнее анархизм и деструктивность проявлялись в характере русского народа, тем жестче должна была вести себя российская власть.

¹ Впервые опубликована в «Биржевых Ведомостях» в январе 1915 г., позднее вошла в книгу «Судьба России».

² Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 42.

³ Там же. С. 47.

⁴ Розанов В. В. Соч. М., 1990. Т. 2. С. 249.

⁵ Он же. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 595.

⁶ Он же. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 330.

⁷ Он же. Когда начальство ушло... С. 63.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 64.

¹⁰ Розанов В. В. Мимолетное. С. 397.

¹¹ Там же. С. 399.

¹² Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 381.

¹³ Он же. Собр. соч. В нашей смуте (Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху). М., 2004. С. 170–171.

¹⁴ Там же. С. 312.

¹⁵ Там же. С. 170.

¹⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Т. 15. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.). М., 2003. С. 480.

¹⁷ Он же. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 268.

¹⁸ Он же. Когда начальство ушло... С. 453.

¹⁹ Он же. Соч. Т. 2. С. 515.

²⁰ Он же. Когда начальство ушло... С. 76.

²¹ Там же. С. 595.

²² Там же. С. 62.

²³ Розанов В. В. В нашей смуте. С. 165.

²⁴ Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 75.

А. В. Зябликов (Кострома)

«Праведное» государство по Розанову

Для российской художественной элиты девятнадцатое столетие было эпохой создания различных историсофских и государственно-политических моделей, теоретизирования и прогнозирования, накопления интеллектуального багажа. Рубеж XIX и XX вв. с его эстетическим, умственным, религиозным плюрализмом, с его социальными ожиданиями и предчувствиями стал временем соотнесения этих моделей с российской действительностью. В какой же мере розановские представления о существе «праведного» государства, сформулированные в трактате «О понимании» (1886 г.), тождественны живой исторической фактуре?

Полное розановское определение государства звучит так: «Государство есть целесообразно расположенная система психических состояний, соотносительных и неприродных, отражающаяся в деятельности целесообразным процессом, в котором господствующий и направляющий член есть благо»¹. Идея общественного блага многослойна, она распадается на отдельные виды, или, как говорит Розанов, «термины»: безопасность, порядок, достаток, справедливость и прочее. В соответствии с этим разделением расчленяется и государство, выделяя из себя «органы», отвечающие за осуществление того или иного вида блага. Степенью «разложения» идеи блага на отдельные элементы и способностью государственных «органов» добиваться реализации различных видов блага определяется уровень развития государства. Например, М. О. Меньшиков в пору своего сотрудничества в «Неделе» считал, что *единственная* цель государства — обеспечение внутреннего и внешнего мира: государство есть «механизм, который гасит общественный раздор»². Розанов исходит из идеи многофункциональности государства, ибо не существует одного и единого для всех способа достижения большой цели, например, обретения общественного мира. Причем государство должно быть ориентировано в своей деятельности не только на благо реализованное, но и на благо, пока не достигнутое и даже вовсе недостижимое. Из девяти предложенных Розановым модусов «идеального» государства рассмотрим три.

1. «*Орган, способствующий уменьшению естественного зла, лежащего в физической природе человека — болезни, слабости и смерти, через предупреждение первой, через отдаление третьей, через облегчение второй*»³. Реализации этих целей отвечает развитие частной и общественной благотворительности, патронируемых государством. Речь в данном случае идет о создании целой системы форм социальной опеки: пенсий, приютов, интернатов, детских учреждений, домов престарелых. Государство должно заботиться о тех, кто не в состоянии в силу болезни, малолетства или преклонных лет позаботиться о себе. Розанов замечает, что в реализации задач благотворительности и социальной опеки Россия имеет ряд преимуществ перед другими странами, поскольку русское сострадание всегда превышает должное, обя-

зательное, а немилосердное отношение к слабому и неимущему здесь почитается грехом.

На рубеже XIX и XX вв. общественное призрение в России все более лишается привкуса филантропической заботы. В 1895 г. создание домов трудолюбия стало частью государственной программы⁴. На 1 января 1899 г. в Российской Империи насчитывалось 817 домов трудолюбия, а капиталы всех благотворительных учреждений (вместе с недвижимостью) исчислялись суммой в 404 843 798 рублей⁵. В 1899–1904 гг. регулярно собирается Комитет попечительства о домах трудолюбия и работных домах под председательством императрицы Александры Федоровны. Начата война с детской беспризорностью. Усилиями А. С. Эйсмонт 24 марта 1901 г. в Петербурге был открыт Первый ночлежно-работный дом для бесприютных детей и подростков с последующим устройством их «в мастерство»⁶. За последнее 30-летие XIX в. число инвалидных и сиротских домов, богаделен увеличилось в 5 раз, больниц — в 3 раза⁷. К началу 1910 г. в России существовало 4762 благотворительных общества и 6278 благотворительных заведений⁸. Лишь 25 % их бюджета приходилось на средства казны земств и городов, 75 % составляли частные добровольные пожертвования⁹. Активно изучался европейский опыт оказания трудовой и социальной помощи нуждающимся.

Однако социальной опеке явно недоставало масштаба общегосударственного дела. Отчасти это объяснялось сомнениями в части того, не приведет ли обязательное государственное призрение к опасному крену всей общественной системы. Так, В. И. Герье в Записке, подготовленной по просьбе министерства внутренних дел, остерегал: «Провозглашение призрения бедных обязанностью государства может быть признано теоретически верным лишь на почве **социализма**, который, передавая государству и государственному управлению всю землю, все капиталы и все производительные силы народа, превращая всякого гражданина в работника на государство, вправе требовать, чтобы государство всем давало работу и призревало всех, не имеющих работы и не способных к ней»¹⁰. Меньшиков считал, что перераспределение инициативы и ответственности в пользу государства приведет к превращению общества в недееспособную «минеральную массу» и, как следствие, к торжеству социалистического «рабства»: «Когда от человека отойдет забота о самом себе, когда установится земное провидение в виде выборного или иного Олимпа земных богов, тогда человек окончательно превратится в машину»¹¹. Большинство сходилось во мнении, что государственному призрению должны подлежать дети-сироты и нетрудоспособные лица. Остальное — забота частной благотворительности.

Проблема координации благотворительных усилий могла бы решиться путем создания центрального статистического бюро, в котором должны накапливаться сведения о нуждающемся населении. Для этих целей некоторые даже предлагали учредить департамент благотворительности¹². Княгиня М. Н. Щербатова, вдохновительница так называемого Этического общества, объединявшего многих представителей интеллигенции, выдвинула идею государственного страхования народной жизни, которое к 1902 г. даже завзятым скептикам уже не казалось утопическим проектом¹³. В январе 1904 г. в Петербурге усилиями интеллигенции был создан «Союз борьбы с детской смертностью»¹⁴.

В отдельную функцию государства выделена Розановым забота о народном здравоохранении. В России с ее огромной территорией и плохими коммуникациями необходимо деятельное участие государства в распределении врачебной помощи (она должна быть доступна всем, независимо от материального достатка), в деле

подготовки медицинских кадров, устройстве здравниц, оздоровлении местности, например, через осушение болот или посадку деревьев. Орган, ведающий сферой здравоохранения, должен обладать самыми широкими полномочиями: издавать законы, регламентирующие работу на вредных производствах, стимулировать развитие медицинской науки, проводить профилактические мероприятия, контролировать соблюдение санитарных норм при выборе места застройки и т. д. Одной из мер, способных снизить заболеваемость и смертность в сельской местности, могло бы стать учреждение института деревенских сестер милосердия¹⁵.

Многие, например Меньшиков, высказывались в пользу создания министерства народного здоровья¹⁶. В 1902 г. профессор Н. А. Вельяминов по поручению Д. С. Сипягина подготовил Записку об упорядочении народного здравоохранения, однако смерть министра внутренних дел помешала осуществлению санитарной реформы.

В марте 1903 г. Розанов с горечью писал о роковом отчуждении медицины и религии, имеющем самые негативные последствия для народного здравоохранения¹⁷. Писатель, не боясь обвинений в кощунстве, обращал внимание на такие факты, как заражение малолетних детей сифилисом во время таинства крещения через храмовую купель, распространение заразных болезней через ложку при совершении таинства причащения¹⁸.

Особый пункт розановских размышлений — борьба с пьянством, причины которого связывались писателем не только с социальными, но и с культурно-религиозными проблемами.

2. *«Орган, способствующий увеличению в государстве средств к жизни и более правильному распределению их между живущими в нем»*¹⁹. Розанов ведет речь о выделении двух ведомств: одно из них должно всецело ведать вопросами экономического развития и государственного управления, другое — решать проблему распределения благ. В России, по мнению писателя, есть некое подобие первого и полностью отсутствует второе. Вероятно, под первым ведомством Розанов разумеет систему государственной экономики, планирования и прогнозирования: распыление функций (пути сообщения, промышленность и торговля) видится мыслителю малопродуктивным. Особо отмечено, что регулирующие и координирующие функции государства не должны негативно сказываться на частном предпринимательстве. Более того, государство должно защищать мелкого производителя от вытеснения и поглощения крупным промышленным производством. Мерами, обеспечивающими эту защиту, могло бы стать поддерживаемое государством кустарное, цеховое производство, развитие семейных артелей²⁰, самобытных территориальных промыслов. Однако наряду с этими здравыми и острозлободневными для рубежа XIX и XX вв. проектами мыслитель предлагает ряд сомнительных запретительных мер, в частности, воспрещение торговли предметами, традиционно изготовлявшимися трудом семьи. Заметим, что одним из самых масштабных государственных проектов конца XIX в. стал железнодорожный Сибирский путь и связанное с его строительством переселенческое движение на восток страны, названное «Новым Временем» «национально-государственным подвигом»²¹.

Механизм распределения благ Розановым разработан не был. При этом писатель называет равномерное распределение богатств одним из древнейших общественных идеалов и хорошо понимает, чем грозит грубое отступление от него. Экономически бедственное положение народа искажает представление о свободе, является питательной почвой для появления изуверских режимов и «великих инквизиторов». В 1894 г. Розанов писал: «Уже теперь крайние демократы становятся индифферент-

ны к заветам политической и общественной свободы (конституционализму), а равно и к успехам наук и просвещения, готовые безразлично соединиться и с военным деспотизмом, и с торжеством Церкви над государством, лишь бы сила, военная ли, церковная ли — для них все равно, — разрешила экономический вопрос, “накормила всех”²². Признаем, что главный соперник Розанова в журналистском мире Меньшиков вглядывался в эту проблему более пристально: он считал борьбу с нищетой простонародья главной национальной задачей, стоящей перед Россией нового века²³. Еще один «нововременец» С. Н. Сыромятников в июле 1901 г. ту же мысль формулировал так: национальная идея есть укрепление богатства страны, что применительно к словам Меньшикова можно считать эвфемизмом²⁴. Одной из мер правительства, призванных решить проблемы земледельческой России, стало учреждение 23 января 1902 г. Особого Совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности.

Важным компонентом российской жизни Розанов считал земство. Любое государственное начинание, по мысли писателя, предполагает взаимодействие двух идеалов: «государственного» (формального, официального, бюрократического) и «земского» (интимного, с элементом «покаяния», более подвижного и приспособляемого к запросам жизни). Второе не должно заслоняться или покрываться первым, иначе земская жизнь начинает обюрокрачиваться, и происходит «неуловимое отняtie» у людей «гражданства» в его святых, серьезных, ответственных чертах²⁵.

По словам В. Д. Кузьмина-Караваева, именно 1899–1904 гг. обозначили кульминационный момент столкновения «земской» и «приказной» идей²⁶. С января 1899 г. земские учреждения были освобождены от некоторых расходов на общегосударственные нужды (содержания канцелярий губернских присутствий, уплаты казне квартирных окладов полицейских чинов, выплат пособий на содержание гимназий и прочее)²⁷. К 1900 г. земские расходы на начальное образование увеличились в 10 раз (по отношению к 1881 г.) и составили 457 000 рублей²⁸. Однако идея низового самоуправления тормозилась из-за продолжающегося бюрократического произвола, правовой и финансовой неупорядоченности. В августе 1902 г. Николай II, проезжая на большие маневры, обратился к представителям курского земства со словами: «Земское дело — дело первейшей важности. <...>. Помните, что призвание ваше — местное устройство в области хозяйственных нужд»²⁹. Принципиальным шагом власти стал Высочайший манифест 26 февраля 1903 г., в котором, в частности, высказывалось намерение преобразовать губернское и уездное управление «для усиления земской жизни»³⁰. Многие сочли этот манифест обращенным в прошлое, поскольку в нем утверждалась неприкосновенность общинного строя и укрепление поместного дворянства. Однако следующие решения власти подтвердили ее желание реформировать систему местного самоуправления. 8 января 1904 г. министр внутренних дел В. К. фон Плеве издал указ, дававший право дворянским собраниям рекомендовать губернаторам кандидатуры членов губернских совещаний. Ноябрьские земские совещания и правительственный указ от 12 декабря 1904 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», предоставлявший более широкие полномочия земствам, свидетельствовали о победе «земской» идеи, которую окончательно закрепил манифест 17 октября 1905 г.³¹

Розанов не раз защищал земство от нападков ультраправых, считавших земские институты извращением коренных, самодержавных начал русской жизни³².

3. «*Орган, охраняющий чистоту нравственной жизни*»³³. Писатель был убежден, что забота о нравственном здоровье нации должна стать самостоятельной частью

государственной политики. К развращающим началам российской жизни, нуждающимся в санкциях со стороны государства, Розанов относил, в частности, применение на фабриках и заводах детского труда, «распущенность мысли и чувства в литературе»³⁴, а также, говоря современным языком, агрессивное воздействие массовой культуры, соблазняющей человека проповедью праздности. Воистину в размышлениях о данной функции государства реализуется именно художнический взгляд: логика розановских предложений позволяет создать новое ведомство, скажем, путем слияния фабричной инспекции и цензурного комитета.

Любопытно, что в трактате «О понимании» в перечне вопиющих проявлений общественной безнравственности отсутствует упоминание о проституции. Это явление в разных его ипостасях, начиная с 1890-х гг. становится постоянным предметом глубоких авторских раздумий — факт, способный подтолкнуть к неправильному выводу о в целом лояльном отношении писателя к древнейшей профессии. Путаница отчасти была порождена той непреднамеренной подменой понятий, которая отличает этот розановский дискурс. Соитие как элемент жреческого служения, как часть священного ритуала архаичных культур, приковывавшее к себе восхищенный взгляд Розанова, не может быть названо проституцией. Торговля телом с целью получения барыша, являющаяся приметой городской цивилизации, есть проституция, и отношение к ней Розанова определено отрицательное. «Проституция есть болезнь в обществе, — писал Розанов в феврале 1903 г., — болезнь народная, болезнь страшная, подтачивающая в корне жизнь и бытие нации...»³⁵. Борьба с этим социальным злом только медицинскими и полицейскими методами бесполезно, так как первопричина недуга коренится в неустроенности, извращенности существующих семейных отношений. Церковные правила о браке и разводе, по мысли писателя, способствовали появлению целого сонма «принудительно холостых людей» (например, «соломенных вдовцов»), у которых искусственно отнято право создать новую семью на законных основаниях. Спасение Розанов видел в переходе брачно-семейных отношений из-под опеки Церкви под попечительство государства: «Государству почему-то предоставлено только валандаться с проституцией, а священный институт семьи у него изъят...»³⁶

Политические идеи Розанова достаточно конструктивны и прагматичны. Розановская концепция государства впитала в себя и консервативные и либеральные представления. Она вполне соотносима с российской действительностью рубежа XIX и XX вв., когда власть и общество обнаружили готовность и способность к обновлению хозяйственной, политической и духовно-нравственной жизни. «Термины» розановского государства к началу XX в. обретают вполне различимые контуры: например, в феврале 1905 г. после более чем 20-летнего «простоя» воссоздается Совет министров, наполняется новым содержанием деятельность Государственного совета.

¹ Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1995. С. 567.

² Меньшиков М. О. Отклики // Неделя. 1900. 19 марта. Спустя несколько лет писатель будет проповедовать идеи гиперпатернализма. В 1902 г. он выступит с проектом реформы «жилищ и печек», целью которой должно стать превращение «деревянной» Руси в «глинобитную», а также с планами топливной реформы, национализации леса и недр, введения казенной монополии

- на табак, сахар и некоторые другие продукты, привлечения преступников на тяжелые общественные работы. «Вмешиваясь не только в политические законы, — писал Меньшиков, — но и в домашнюю жизнь страны — в народный кредит, переселение, страхование, промышленность, торговлю, продовольствие, землевладение и землепользование, государство проникает как влага в почву — во все поры народной жизни, и худо это или хорошо, делается все более и более земным промыслом народным». (Меньшиков М. О. Письма к ближним // Новое Время. 1902. 26 ноября.) За исключением слова «промысел» этот пассаж вполне органичен риторике «руководящих документов» советской эпохи.
- ³ Розанов В. В. О понимании. С. 572.
- ⁴ Горовцев А. Цель и назначение домов трудолюбия // Вестник Европы. 1900. № 6. С. 498.
- ⁵ Русский Вестник. 1901. № 7. С. 278, 281.
- ⁶ Еленич И. О погибающих детях // Новое Время. 1901. 25 мая.
- ⁷ Русский Вестник. 1899. № 1. С. 142.
- ⁸ Евстратова А. И. Деятельность женских благотворительных обществ в конце XIX — начале XX века // Интеллигенция современной России: духовные процессы, исторические традиции и идеалы / Тезисы докладов XIII международной научно-теоретической конференции 26–28 сентября 2002 г. Иваново, 2002. С. 171.
- ⁹ В 1899 г. самые крупные пожертвования в пользу населения Самарской губернии, пострадавшей от неурожая, были сделаны писателями Л. Н. Толстым (6 639 руб.) и М. О. Меньшиковым (4 500 руб.) (Жизнь. 1899. Т. VI. С. 456).
- ¹⁰ Русский Вестник. 1899. № 1. С. 150.
- ¹¹ Меньшиков М. О. Выше свободы. Статьи о России. М., 1998. С. 42.
- ¹² Соколовский М. К вопросу о благотворительности // Новое Время. 1899. 19 ноября. С. Н. Сыромятников считал, что одна из писательских задач состоит в популяризации благотворительных начинаний и самих благотворителей. (Сыромятников С. Н. Для бедных детей // Новое Время. 1901. 20 декабря.)
- ¹³ Меньшиков М. О. Письма к ближним // Новое Время. 1902. 10 марта.
- ¹⁴ Напротив, П. Н. Обнинский высказывал претензии к «досужей» русской интеллигенции в том, что она устраняется от забот благотворительности. (Обнинский П. Н. Чего недостает нашей благотворительности // Русская Мысль. 1899. № 1. С. 107.)
- ¹⁵ Райский Д. П. Болезненность и смертность русского народа // Наблюдатель. 1899. № 10.
- ¹⁶ Писатель считал, что санитарно-врачебное дело поставлено в России из рук вон плохо: только последняя эпидемия холеры (1892–1896) унесла жизни 227 тыс. человек; с 1902 по 1906 г. переболело опасными заразными заболеваниями более 10 млн. человек, при этом умерли 505 человек из каждых ста тысяч — этот показатель в 7–8 раз превосходил средний по Европе. (Меньшиков М. О. Министерство народного здоровья // Новое Время. 1910. 7 августа.) По данным В. Е. Игнатьева, только в Москве убытки от болезней людей составляли около 8 млн. рублей в год. (Игнатьев В. Е. Общественное здоровье по данным санитарной статистики // Вестник Европы. 1901. № 7. С. 305.)
- ¹⁷ Розанов В. В. О медиках и медицине // Новое Время. 1903. 25 марта.
- ¹⁸ Он же. Собр. соч. Около народной души. М., 2003. С. 231–232.
- ¹⁹ Он же. О понимании. С. 574.
- ²⁰ В декабре 1898 г. в Петербурге возникло общество содействия русской артели, целью которого мыслилось способствование увеличению производительности народного труда и «улучшению экономического положения трудящегося населения». (Новое Время. 1899. 2 января.) «Русский Вестник» иронично замечал, что для оздоровления экономической жизни совершенно не обязательно учреждение «министерства частной инициативы», достаточно упростить процедуру создания артелей и сельскохозяйственных обществ. (Русский Вестник. 1901. № 2. С. 550.)
- ²¹ Новое Время. 1899. 8 марта.
- ²² Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 134.
- ²³ Меньшиков М. О. Письма к ближним.
- ²⁴ Сыромятников С. Н. Дома // Новое Время. 1901. 28 июля.
- ²⁵ Розанов В. В. Из прошлого нашей общественной мысли // Новое Время. 1904. 25 ноября.
- ²⁶ Кузьмин-Караваев В. Д. Оппозиция и партийность в земстве // Вестник Европы. 1909. № 5. С. 209.
- ²⁷ Наблюдатель. 1899. № 3. С. 45.

²⁸ Народное Образование. 1901. № 10. С. 230.

²⁹ Вестник Европы. 1902. № 10. С. 746–747.

³⁰ Новое Время. 1903. 27 февраля.

³¹ К сожалению, реформа местного самоуправления не была закончена: начало XX в. так и осталось ее «кануном». (См.: Кузьмин-Караваев В. Д. Канун земской реформы // Вестник Европы. 1909. № 7.)

³² Розанов признавал, что российские государи имели в себе «бездну “земского начала”». (Розанов В. В. Из прошлого нашей общественной мысли // Новое Время. 1904. 25 ноября.) Против третиования земств выступал А.С. Суворин, замечавший, что именно этот институт является лучшим приложением самодержавной идеи к русской почве. (См.: Суворин А. С. Письмо CDLV // Новое Время. 1903. 8 ноября.)

³³ Розанов В. В. О понимании. С. 575.

³⁴ Там же. С. 576.

³⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Во дворе язычников. М., 1999. С. 244.

³⁶ Там же. С. 246.

Й. Дец (Польша)

Розанов как политический мыслитель

Политические идеи Василия Розанова, разбросанные по многочисленным сочинениям этого оригинального философа, писателя и публициста, не приняли характер стройной системы; интеллектуальной структуры вроде «доктрины Розанова» на самом деле не существует. Кроме того, тон розановских высказываний на политические темы меняется с течением времени.

Причисление Розанова в ранний период его деятельности к консервативному, славянофильскому или даже реакционному лагерю свойственно многим комментаторам розановского наследия¹. В это время в качестве постоянного сотрудника мыслитель был связан с суворинской газетой «Новое Время», его статьи регулярно печатались в «Русском Вестнике» и в «Русском Обозрении».

Его трудная жизненная ситуация, необходимость стабильного дохода, с одной стороны, и личная дружба с выдающимся защитником русского традиционализма Н. Н. Страховым, с другой, в какой-то степени объясняют консервативные взгляды Розанова в 90-е гг. XIX и в начале XX в. Мыслитель критикует не только социалистические устремления, подчеркивая их жестокость и нереалистичность, но и проводимые правящим лагерем реформы, в том числе существующего в России земского самоуправления².

Следующий период розановской мысли имеет свои корни в революции 1905 г., когда в «Русском Слове» появляются насыщенные революционными идеями статьи, опубликованные под псевдонимом В. Варварин. Еще сильнее революционные симпатии отражает книга «Когда начальство ушло...», напечатанная в 1910 г. Одновременно под своей фамилией он без внутреннего сопротивления публикует консервативные тексты в «Новом Времени», а также откровенно выступает против Бейлиса в книге «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (1914), которая стала самой скандальной антисемитской книгой в дореволюционной России.

В последние годы жизни, особенно с 1917 г., Розанов переосмысливает свое отношение к политическим явлениям того времени. Он откровенно декларирует политическую беспринципность и, как считает А. Н. Николюкин, «берется обосновать свое отрицание политики, или, как мы сказали бы теперь, безбрежный плюрализм»³. В указанный период появляются катастрофические мотивы — мотив конца, рассыпанного царства (особенно в «Апокалипсисе нашего времени»).

Популярное суждение об абсолютной аполитичности автора «Мимолетного» имеет серьезные основания, однако в политических высказываниях Розанова отсутствует встречаемый у многих авторов того времени идейный дадаизм или безответственное бунтарство. Наоборот, его противоречивые взгляды отражают особую логику, или, скорее, особую эквивалентность реальному политическому и социальному миру.

Тематика политических текстов Розанова разнообразна: мыслитель пишет о механизме выборов, о студенческих беспорядках, о конституции Финляндии, о пороках чиновничества, о проблеме еврейства, об опоздавшем парламентаризме и партийности. Хотя при таком скоплении идей и проблем нелегко найти главную тему или доминирующий ориентир, возможно, во-первых, выделить мнение Розанова насчет «методологии» политических действий, а во-вторых, личные, идейные предпосылки его политических высказываний.

Очень важно то, что политическая методология Розанова касается только государства, которое мыслитель резко противопоставляет обществу. «Государство — это механика, общество — это поэзия»⁴. Наблюдение за изменениями в государственном строе России в конце XIX и начале XX в. бессознательно воспитало опытного политического комментатора. Он понимал, что практическая сторона жизни в Российской империи течет по параллельному идеологии пути. Проблема механизма политических действий (хотя в процессе чтения розановских статей это на первый взгляд неощутимо) разработана в них на основе оппозиции **реакции** и **революции**, которым уделяется особое внимание.

С логической точки зрения, революционное движение появляется на политической сцене раньше, чем реакция. Этот принцип отражается на интеллектуальном пути Розанова. О социалистическом движении и революционной действительности мыслитель пишет уже в 90-е гг., а в конце последнего сборника цикла «Апокалипсис нашего времени» мы находим слова: «Из отрицания — Аврора, Аврора с золотыми перстами»⁵. Революция имеет свои права и ограничения. Она оправдана страданием голодных: «она права <...> как *натиск*, как *воля*, как *отчаяние*», но не идеологически⁶. Революция это не идея, в отличие от старого строя. Просто «крепкие силы» противопоставлены «дряхлоści». Иначе говоря, она вместе с реакцией принадлежит не идейному, а методологическому миру. Ни революция, ни демократия не имеют права на человеческую душу, хотя, парадоксально, но движение, в основе которого лежит принцип удовлетворения элементарной телесной нужды, требует идейных деклараций⁷.

Споря с враждебным отношением П. А. Столыпина к конституционной «прививке», Розанов оправдывает ее, полагая, что страдающие массы, ожидая облегчения жизни, неизмеримо благодарны всему, «что им облегчает их положение, их состояние, откуда бы это облегчение ни шло, от еврея, грека, римлянина, кельта или германца, и как бы оно ни было сделано, в какой форме и с каким именем»⁸.

Самого себя Розанов называет реалистом. Он замечает, что дело не в содержании философии его века, а в методике. Таким образом, революция, как чистый механизм, не имеет ничего общего с человеческой личностью: «между революционерами нет друзей, а есть единомышленники»⁹. Поэтому Е. Ф. Азеф, личность которого никто по-настоящему не изучал, мог без всяких трудностей обманывать кружок старых революционеров. Революционное поколение своим антиспиритуализмом, механическим подходом к общественной действительности, хохотом над ценностями парализовывало само себя: элементарность была методом русского радикализма¹⁰.

Революционное, социалистическое движение играет в истории России еще одну, на этот раз отрицательную роль: оно является оружием в руках Германии, которая «будет работать 10 часов в сутки, а вы работайте по 8-ми. Больше ничего не нужно, чтобы германский рабочий был вечно сыт, а мы или перемерли с голоду, или, во всяком случае, очистили свои земли Германии и передали свои богатства

ей»¹¹. Ф. Лассаль, К. Маркс и другие немецкие социалисты допустили принять себя на службу вторично-римской, космополитической государственности, которая проглотит русскую землю¹².

Противоположностью революции в методологии действий является реакция. Хотя в общественном мнении, а также в сочинениях самих консерваторов суть дела — в самодержавии и традиции, особенно православной, для Розанова методологическим корнем реакции является бюрократия. Еще в консервативный период 1890-х гг. Розанов обращает внимание на тот факт, что это явление принимает самые неожиданные формы. Критикуя, как настоящий реакционер, земскую реформу, он замечает, что российское самоуправление «есть только второй штат чиновничества, с большими правами, с меньшею ответственностью, без какой-либо оригинальности в духе, в строе, в принципах, и, в сущности без какой-либо связи со специфически-местным»¹³. Поэтому самой существенной проблемой империи кажется необходимость не допустить до самовластия чиновников, в том числе до своеволия земства.

Розанов — это консерватор скорее славянофильского, чем петербургского типа. В так называемой «революционной» книге «Когда начальство ушло» мы находим драматическую заметку:

«Сколько терпения... Боже, сколько терпел русский народ, безгласно, глухо, с зажатым ртом, перехваченным горлом! И перехваченным не каким-нибудь верстовым столбом государственной администрации, а всяким — по терминологии Гоголя — “повытчиком кувшинное рыло”, который где-нибудь в уезде, в селе, да иной раз и в столичном департаменте вершил дела по-своему, разорял, теснил людей, грозил им через способы административной и судебной кляузы, ему одному понятные и у него одного в руках сосредоточенные. Сколько было в России столоначальников, столько было маленьких царьков в ней — это по выражению могущественного государя Николая I. Столько было маленьких деспотов, азиатских ханов над бедным рабским населением России — перефразируем мы изречение государя. Вот где было настоящее ограничение государева лица, государевой воли, государевой власти. И только, прикрывая, маскируя это уже совершившееся, фактическое ограничение самодержавного государя “мертвые души” нашей истории кричали: “Не созывай, царь, народа к себе, он тебя ограничит”»¹⁴.

Розанов-традиционалист не связывает чиновничества с самодержавием. Наоборот, он показывает, что они могут противоречить друг другу. Между монархией и республикой нет существенных различий, даже революция принимает бюрократическую форму. Дело в принципе, в методе управления, в системе законов и принципах их применения. Российское законодательство было всегда «приказанием», а Россия — приказною страной, вне зависимости от того, какой орган готовил новый закон (Государственный совет, Комитет министров или губернаторская канцелярия). В новую эпоху, однако, России необходимо перейти к системе контракта, договора, соглашения между двумя сторонами «с тою страшною строгостью, взыскательностью за неисполнение его, какая вообще присуща всяким “контрактам”, “договорам”, “соглашениям”»¹⁵. Для этого Государственная дума должна приобрести народный, максимально демократический характер.

Дух законодательства старого порядка, которое поддерживалось деятелями реакционного лагеря, отражен также в системе российских институтов. Розанов их делит на два типа. Первый тип составляют обширные учреждения, либо не имеющие никакой задачи, либо имеющие задачу совершенно второстепенную. Они обычно

носят «высочайшие титулы, а между тем они были <...> для выставки иностранцам; и чтобы у себя дома, по уездам, утешались: “вот какое величие и значительность”, “первая держава в мире”»¹⁶.

Другой тип составляют учреждения цепкие, деятельные и зоркие, но построенные для того, чтобы отрицать, мешать и держать, говоря коротко — осуществлять противоположность творчества. Главной обязанностью Министерства внутренних дел, полагает Розанов, было сохранение и водворение полицейской тишины в государстве, а министр, до своего назначения на эту должность, был директором Департамента полиции. Дело в том, что чиновник с менталитетом полицейского не способен ввести какие-нибудь положительные реформы. Таким образом, министр занимался прежде всего ловлей студентов, а в государстве «никаких крупных задач принципиально не ставилось, и в общем итоге: Россия просто остановилась и заминерализовалась»¹⁷.

Бюрократия ведет государство в тупик. Центральная власть беззащитна перед вполне оправданной критикой социалистов и конвульсивно хватается за последнюю надежду и создает следующее учреждение. В нем происходит то же, что с остальными святынями чиновничества: новые чиновники «раскрывают рты и начинают есть народный хлеб»¹⁸.

Деятельность широко понимаемой реакции вызывает противоположный эффект. По мнению мыслителя, Министерство народного просвещения скорее препятствует просвещению, чем его обеспечивает. Если бы не было в России Министерства просвещения, то, «по крайней мере, так же, как и в Японии 40 лет назад <...> были бы все грамотны»¹⁹. Духовенство обьюродивело, защищая церковным авторитетом консервативный лагерь, дворянство бежит из губерний в столицу, купечество надевает мундир. Все вырождается и приобретает карикатурную форму.

Парадоксальность характеризует также другую сторону политических размышлений Розанова — его идейную диалектику. Подобно методологической сфере его работ, мы можем выделить в идеологическом плане два главных аспекта: во-первых, проблему политических явлений как элементов определенной культуры, и, во-вторых, сильное стремление к реальной жизни, нужда **практицизма**.

Уже в 1895 г. мыслитель замечает, что истинная сущность борьбы века лежит в каких-то боковых условиях, в невысказанных словах. Социализм, который тогда казался ему главной угрозой для благополучного развития России, может развиваться только в определенных условиях: «ни в крепко связанной семье, ни в хорошо сплоченных сословиях <...> чувство социалистичности не возможно»²⁰.

Основное недоразумение смутного времени последних Романовых выражает метафора театра, в котором зрители партера — это свободные люди, не специалисты, хорошо понимающие Шекспира. В «ложе террористов» — все по-другому. Специалисты ничего не понимают, они полностью отделены от людей, их забот²¹. В конце века встретились две культуры: культура свободных людей и культура специалистов.

Социализм, однако, это не просто политическая доктрина, которая неожиданно появилась в какой-то момент в России. В XIX столетии вся Россия со своей литературой была революционной. Монархия падала весь век, все только завершилось в 1917 г. С этого момента начинается новый процесс постепенной смерти победившего социализма. Он будет умирать «столь же неодолимо, как доселе неодолимо рос»²².

Социализм — это плод мечтаний целой эпохи. История — не царство *ratio*, она держится суевериями. Социал-демократия — это результат мечты века. «В каждом

веке мечта есть молодость. Социализм бесспорно “молодил” людей XIX в. В утопию можно не верить: но вот при установлении парламента и конституции не благотворно ли воспользоваться этою его психологическою стороною?»²³ Аналогом идейного социализма является монархия как икона, при которой все государственные законы — пустяки²⁴.

Второй аспект розановских высказываний насчет политических идей — проблема политического реализма или, скорее, практицизма — более сложен. Для мыслителя идейный спор имеет второстепенное значение. Он декларирует согласие с тоном и правых, и левых. Партии, полагает Розанов, исчезнут, а с ними практика спора и вражды. Останется только «управление» в эмпирическом значении без переходов в теорию²⁵.

Мыслитель явно декларирует:

«Я перестал размышлять и о Прудоне, и о Лассале, а стал присматриваться, как “по мелочам” складывается жизнь и как где людям живется <...>. И вот за <...> срок лет наблюдения, вижу и выдаю: <...> всякая данная местность живет худо или хорошо от прихода в эту местность или от зарождения в этой местности людей с инициативой, соображением <...>. Мы, ленивые и недогадливые, ко всему примкнем. <...> Но у нас нет смекалки, нет собственно — воображения. Нет и смелой предприимчивости. Нет вот этих собственно практических даров, хотя теоретические дары может быть и больше»²⁶.

Розановские тезисы насчет практицизма логически соотносятся с парадоксальностью и противоречивостью в мире его бесчисленных высказываний. Мыслитель путем эмпирического наблюдения замечает, что в истории возникают попытки найти абсолютную социальную истину. Они являются примером макрополитического определения социального мира, которое он сравнивает с коперниковской истиной далекой перспективы — **астрономической** истиной. Ей противопоставлена **планетная** истина — соответствующая перспективе живого человека, держащегося земли и вытекающего из этой перспективы несовершенного опыта. Практическое воплощение он усматривает в конфликте социализма и буржуазного строя. С «астрономической» точки зрения капиталистический порядок не вполне оправдан. Однако в историческом плане он имеет прагматический смысл. Альтернативой буржуазной реальности может стать уничтожение исторической точки зрения — «разбитие всей истории в мусор и дребезги»²⁷.

Поэтому мыслитель не советует систематизировать политическую истину. Парадоксально, но путь к истине через анекдоты на самом деле ведет к более благополучному результату, чем решение тотального характера в ситуации свободы мысли, которое ведет к голоду, мукам и смерти.

Розановские размышления об угрозе отвлеченной тотальности не ограничиваются социалистическим экстремизмом. В аналогичной степени мыслитель направляет свою критику на отвлеченность реакции. Деятельность государственных нотаблей, вроде В. Д. Толстого и К. П. Победоносцева, не только ограничивала развитие страны. Она, прежде всего, не имела ничего общего с чувством реальности. Автор «Московского Сборника» стал «правительствующим Гамлетом», потеряв чувство реальной оценки ситуации. Личная меланхолия привела его к ошибочному пониманию западных демократий и состояния духа их граждан:

«Парламентаризм и тому подобные “ненужные вещи” существуют не для того, как учит К.П.П., чтобы “рассеивать безнадежный пессимизм”<...>, парламентаризм имеет более простые и совершенно достижимые и необычайно нужные задачи: на-

пример, спросить, как израсходованы были такие-то деньги. <...> У нас не пессимизм, а настоящая горе. Хлеба нет, денег нет, заработков нет. <...> Художественные натуры удивительно бывают склонны к жестокости. В этом смысле о Гамлете говорят и Тургенев»²⁸.

Читатель политических текстов Розанова замечает на поверхности его размышлений борьбу аргументов в защиту самодержавия или республики, а с другой стороны — выступления против анархии. По мнению некоторых исследователей, мыслитель в большинстве своих сочинений скрывает свои симпатии к автократии²⁹. Монархия имеет важное преимущество — перспектива монарха всегда широка: «царь (и это есть чудо истории) никогда не может быть за низкое, мелочное, неблагородное»³⁰. Поэтому О. Бисмарк был не прав, приписывая самому себе гораздо больше, чем Вильгельму. Канцлер не ошибался, как не ошибается удачный купец или ремесленник, но не замечал, что его железная империя никому не нужна. То же самое касается Наполеона, который на полвека испортил лицо старого континента. А. Ришелье, Д. Мазарини и Ж. Кольбер, с наследством которых А. Токвиль и И. Тен связывали французскую революцию, играли роль «короля без порфиры, <...> но в них не было великого царственного духа»³¹. Их задачей было сделать королевскую власть безграничной. «Они сожрали Францию, чтобы у короля было большое брюхо», которое лопнуло во время революции³².

По аналогии с размышлениями Токвиля, Розанов показал, что монархический централизм ведет к ослаблению главного принципа монархии: бескорыстной оценки ситуации и власти чиновничества и, в результате, к ослаблению идейного фетиша. Монархия, самая древняя икона российской государственности, понимается в розановских текстах по-славянофильски. Она имеет смысл, если опирается на народ, а не на защитников в мундирах, если государь в духе Земского собора вслушивается в голос народа³³.

Тем не менее Розанов констатирует тот факт, что Россия стала чиновничьей страной, что ведет к ослаблению фетиша самодержавия и возникновению нового. В действительности революции левые побеждают центр и правых, как христианство победило древний Рим. Теперь, однако, христианство уже не удовлетворяет нужды граждан. Человек возлюбил науку, как раньше — храмы. Революция приобрела научный вид и таким образом стала каким-то непобедимым суррогатом религии³⁴.

Республика, по сравнению с монархией, — это иной тип идеи³⁵. В отличие от монархии, она воплощение детства и невинности. «Она только до тех пор сохраняется, пока (почти физиологически) невинна, чиста, свежа, благородна. Как эти моральные качества исчезают из нее, она невидимо превращается в монархию — все равно сохраняется ли республиканская форма или нет»³⁶.

Возможен также иной вид структурной трансформации, воплощенный в истории Соединенных Штатов, которые были республикой при пуританах и Д. Вашингтоне, а потом превратились в Торговую компанию, союз торгующих единиц — на самом деле в «политическое и духовное и всяческое культурное “ничто”»³⁷.

Розанов понимает, что революция, которая привела к своеобразной республике — это исторический факт, с которым надо примириться. В смутное время господствует принцип анархии. Революцию нельзя начать, «не совершив анархического шага»³⁸. Однако революция может быть удачной только в том случае, если она в определенный момент введет строгую дисциплину. Принцип анархии осуществляется только при условии, что анархический акт не повторяется. Прав ли П. Б. Струве, идейный противник Розанова, полагая, что автор «Черного огня»

в собственном лагере поднял знамя восстания, взорвав «цитадель реакционного мировоззрения»³⁹?

Точный анализ текстов мыслителя разрушает два стереотипа: стереотип консерватора, хотя Розанов сам себя считал консерватором, и образ публициста, готового декларировать любые взгляды. Главный принцип его политического мышления сводится к жизненной прагматике, к обеспечению семейного и народного быта. Консерватизм в такой перспективе сильнее революции только с точки зрения политической эргономии.

-
- ¹ См. Николукин А. Н. В. В. Розанов — литературный критик // Розанов В. В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 5; Stammler H. Wesenmerkmale und Stil des proteischen Menschen // Розанов В. В. Избранное. München, 1970. С. III.
 - ² Розанов В. В. Гордиев узел // Русский Вестник. 1895. Декабрь. С. 196–210.
 - ³ Николукин А. Н. Указ. соч. С. 7; См. также: Stammler H. Op. cit. С. II.
 - ⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 2005. С. 38.
 - ⁵ Он же. Письма к Э. Голлербаху // Розанов В. В. Избранное. С. 564.
 - ⁶ Там же. С. 33.
 - ⁷ Там же. С. 239.
 - ⁸ Розанов В. В. Черный огонь. Paris, 1991. С. 35.
 - ⁹ Там же. С. 44.
 - ¹⁰ Там же. С. 56–57.
 - ¹¹ Там же. С. 190.
 - ¹² Там же. С. 232–233.
 - ¹³ Розанов В. В. Гордиев узел. С. 197.
 - ¹⁴ Он же. Когда начальство ушло... С. 49–50.
 - ¹⁵ Там же. С. 62.
 - ¹⁶ Там же. С. 77.
 - ¹⁷ Там же. С. 77–78.
 - ¹⁸ Розанов В. В. М. П. Соловьёв и К. П. Победоносцев о бюрократии // Розанов В. В. Загадки русской провокации. М., 2005. С. 13–14.
 - ¹⁹ Он же. Когда начальство ушло... С. 79.
 - ²⁰ Он же. Где истинный источник «борьбы века» // Русский Вестник. 1895. Август. С. 276.
 - ²¹ Он же. Черный огонь. С. 52.
 - ²² Там же. С. 160.
 - ²³ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 116.
 - ²⁴ Там же. С. 149.
 - ²⁵ Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. Избранное. С. 231.
 - ²⁶ Он же. Черный огонь. С. 206–207.
 - ²⁷ Там же. С. 189.
 - ²⁸ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 72.
 - ²⁹ См.: Fijałkowska-Janiak I. U ścian cerkiewnych. O twórczości filozoficzno-religijnej Wasyła Rozanowa. Gdańsk, 1992. С. 49.
 - ³⁰ Розанов В. В. Черный огонь. С. 88.
 - ³¹ Там же. С. 89.
 - ³² Там же.
 - ³³ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 37.
 - ³⁴ Там же. С. 145, 154, 157.
 - ³⁵ Розанов В. В. Черный огонь. С. 172–173.
 - ³⁶ Там же. С. 172.
 - ³⁷ Там же. С. 173.
 - ³⁸ Там же. С. 210.
 - ³⁹ Струве П. Романтика против казенщины // В. В. Розанов: Pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 361.

А. В. Савка (Москва)

Россия в философии Розанова

Философско-исторические взгляды В. В. Розанова тесно связаны с изучением Библии, религий древнего Востока, а также социокультурных процессов. Библия, по своему содержанию, охватывает всю историю человеческого рода в концентрированном виде — это весь мир, притом мир, взятый в его временной протяженности, от сотворения и до конца света. Еврейский народ как идеальный народ, как стержень человечества в Ветхом Завете демонстрирует нам историю человеческого рода вообще — до Христа, до Боговоплощения, до сошествия Сына-Бога на землю.

Анализируя и размышляя над судьбами израильского народа, который так долго был избранным и в конце был отвергнут, Розанов приходит к выводу, что: «Здесь было наказание не за частные грехи отдельных людей, но за грех общий всему Израилю — за грех его перед другими народами, о которых он забыл, которых он не хотел приобщить к своему избранию. В Библии народ Божий нередко сравнивается с виноградной лозой: эта лоза все более и более засыхала в своем отчуждении и эгоизме. Напрасно восставали среди евреев пророки, напрасно величайший из них, Исаия, с неизъяснимой силой говорил, что все народы земные должны собраться к Сиону. Их преследовали и убивали. Израиль не хотел заботиться о приведении народов к Сиону; как и для Ездры, эти народы — бесчисленные миллионы человеческих душ — были для него лишь ненужными каплями, каплющими из сосуда, и что они бесплодно терялись и засыхали в земле — об этом нечего было заботиться».

Эта безжалостность к Божию творению, это невнимание к человеческой душе и было наказано, когда “исполнились времена и сроки”, — отвержением еврейского народа. Новое и высшее Откровение, которое дано было людям, совершилось через Израиля, но уже не для него. Как будто все силы засыхающей лозы, оставляя омертвелыми другие части ее, собрались в одном месте и произвели последнее и чудное явление израильской истории и жизни — Св. Деву Марию. Через нее совершилось вочеловечение сына Божия; Он не был признан Израилем, но Откровение, им принесенное на землю, было принято другими народами, и именно арийскими»¹.

В то время как на Западе ненужно передвигались легионы, произносились пустые речи и писались бессильные законы — в Вифлееме и Иерусалиме решались судьбы Востока и Запада. «Там перемещалось всемирно-историческое значение семитических и арийских народов, упразднялся Рим и заложена была новая история и новая цивилизация — та, в которой живем, думаем и стремимся мы»².

В философии истории Розанова большое значение играют народы Востока, для него евреи — это единственный древний народ, который сохранился до наших дней, не потеряв своего Бога, ни своего тысячелетнего уклада, не потеряв своего лица. Евреи, по Розанову, сберегли себя, несмотря на диаспору, сберегли культ Бога-

Отца, претворенный в быт, в семейственность отношений. Потому евреи и поддались — временно — мнимым чарам социализма. Социализм — это мнимое братство, искусственное, насильственное братство, эта иллюзия пройдет, но мечта о подлинном братстве, о семье народов жива в душе еврея. Потому, по сравнению с Европой, еврейство — это начатки и продолжение подлинной цивилизации и культуры. По Розанову, еврейство и Древний Израиль — это не какой-то самостоятельный, замкнутый в себе мир, но увенчание и квинтэссенция всего древнего, языческого мира. Между Древним Израилем и другими великими религиями Востока — Вавилона, Ассирии, Персии, Египта — нет непроходимой границы, Израиль впитал в себя и донес до нас эти восточные культы в честь Бога-Отца. В книге «Из восточных мотивов», которую Розанов начал издавать в 1916 г., но так и не закончил, он высказывает мнение, что Древний Израиль с Ветхим Заветом — это только отсвет еще более древней и еще более высокой культуры — египетской. «... Более всего я люблю египтян... Никогда греки и римляне меня не притягивали, а евреи притягивали лишь временно, — и, как я потом догадался, они притягивали меня отсветом, какой на них упал от Египта. Корень всего — Египет. Он дал человечеству первую естественную религию Отчества, религию Отца миров и Матери миров... научил человечество молитве, — сообщил всем людям тайну “молитвы”, тайну псалма... Основные и первые религиозные представления — фундамент религии, столбы религии — сложены были в Египте. О, это гораздо выше пирамид, крепче пирамид, вечнее пирамид...

Начала цивилизации на самом деле были положены не греками и не евреями. Авраам, первенец от иудеев, пришел в Египет, когда он уже сиял всеми огнями. Авраам лепетал, когда Египет говорил полным голосом взрослого мужчины.

Все народы — дети перед египтянами, а следовательно и вся история — египетское дитя»³. В других же случаях самым религиозным и святым народом Древнего Мира и, конечно, современности Розанов называет Израиль, а не Египет. Но эти различия для него не принципиальны. Ибо для Розанова все религии Древнего Мира в основе своей едины. Это единый теизм с почитанием Бога-Отца и Богини-Матери во главе угла, с почитанием рода и пола. У разных народов древности не разные религии и не разные боги: различаются в основном лишь имена богов и другие второстепенные детали, а божественная, религиозная суть примерно одна и та же. У всех народов единый символ веры, который сохранился и в зачине нашего, христианского «Символа Веры»: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым». Но христианство подменило Бога-Отца Христом, и поэтому древний мир был так упорен и един в неприятии христианства. И такое же упорство, основанное на религиозном понимании рода, проявляют сейчас иудеи, отвергая Христа.

В развитии исторической магистрали России Розанов четко выделяет две России — одна — «Святая Русь», «матушка-Русь», которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которых непредвидим, начало неизвестно: Россия *существенностей*, живой крови, непочатой веры, где каждый факт держится не искусственным сцеплением с другим, но силой собственного бытия, в него вложенного, силой культуры. Для него культура — это историческая целостность, исторический организм, который налагает на индивида определенные черты характера. Ссылаясь на работу В. О. Ключевского «Добрые люди Древней Руси», Розанов выделяет основные черты древне-русского общества, сформировавшиеся под влиянием церкви. Это исполнение заповеди любви к ближнему, а

ее первым требованием признавали личную милостыню. Идея милостыни полагалась в основание практического нравоучения, потребность в этом подвиге поддерживалась всеми тогдашними средствами духовно-нравственной педагогики. Любить ближнего — это прежде всего накормить голодного, напоить жаждущего, посетить заключенного в темнице. Человеколюбие на деле значило нищелюбие. Благотворительность была не столько вспомогательным средством общественного благоустройства, сколько необходимым условием личного нравственного здоровья: она больше нужна была самому нищелюбцу, чем нищему. Целительная сила милостыни полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое называется человеколюбием. Древнерусский благотворитель, «христолюбец», менее помышлял о том, чтобы добрым делом поднять уровень общественного благосостояния, чем о том, чтобы возвысить уровень собственного духовного совершенствования. Когда встречались две древнерусские руки, одна с просьбой Христа ради, другая с подаванием во имя Христово, трудно было сказать, которая из них больше подавала милостыни другой: нужда одной и помощь другой сливались во взаимодействии братской любви обеих. Вот почему Древняя Русь понимала и ценила только личную, непосредственную благотворительность, милостыню, подаваемую из руки в руку, притом «отай», тайком, не только от стороннего глаза, но и от собственной «шуйцы». Нищий был для благотворителя лучший богомолец, молитвенный ходатай, душевный благодетель. «В рай входят святой милостыней», — говорили в старину. «Нищий богатым питается, а богатый нищего молитвой спасается». Благотворителю нужно было воочию видеть людскую нужду, которую он облегчал, чтобы получить душевную пользу; нуждающийся должен был видеть своего милостивца, чтобы знать, за кого молиться. «В силу того же взгляда на значение благотворительного дела нищенство считалось в Древней Руси не экономическим бременем для народа, не язвой общественного порядка, а одним из главных средств нравственного воспитания народа, состоящим при церкви практическим институтом общественного благонравия. Как в клинике необходим больной, чтобы научиться лечить болезни, так в древнерусском обществе необходим был сирый и убогий, чтобы воспитать умение и навык любить человека. Милостыня была дополнительным актом церковного богослужения, практическим требованием правила, что вера без дел мертва»⁴.

Между древнерусским барином и его холопом лежала глубокая юридическая и нравственная пропасть, последний был для первого по закону не лицом, а простой вещью. Следуя исконному туземному обычаю, а может быть, и греко-римскому праву, не вменявшему в преступление смерти раба от побоев господина, русское законодательство еще в XIV в. провозглашало, что, если господин *огрешится*, неудачным ударом убьет своего холопа или холопку, за это его не подвергать суду и ответственности. Церковь долго и напрасно вопияла против такого отношения к крепостным людям. Десятками наполняя двory зажиточных землевладельцев, челядь составляла толпу домашних нищих, более жалких сравнительно с вольными публичными нищими. Древнерусская церковная проповедь так и указывала на них господам, как на ближайший предмет их сострадания, призывая их позаботиться о своих челядинцах, прежде чем протягивать руку с благотворительной копейкой нищему, стоящему на церковной паперти.

Древнерусские цари накануне больших праздников, рано по утрам, делали тайные выходы в тюрьмы и богадельни, где из собственных рук раздавали милосты-

ню арестантам и призреваемым, а также посещали отдельно живших убогих людей. И Розанов делает важнейший вывод, «что Древняя Русь была “богомольна и милостива”; но недоставало формулы, сжатых и точных образов, которые собрали бы и отвердили эти смутные представления».

Смена исторических эпох связана со сменой ценностей, с изменением задач истории, и Розанов отдает себе отчет в том, что это сложный, противоречивый процесс, в связи с этим он пишет: «Если мы обратим внимание только на то, что нового приобрел в этом превращении человек, мы, без сомнения, поймем его как успех, как шаг вперед, как улучшение; но наше отношение к этому превращению станет по крайней мере сомнительным, если, смотря на приобретенное, мы не забудем и о потерянном. Это потерянное... имеет гораздо более абсолютную цену, нежели то, что заместило его; внешняя сила, успех всякого предприятия, конечно, ценны; ценно, что, вечно побеждаемые, мы стали наконец побеждать; что стали умелы уже во многих делах, и усиливаемся, и надеемся стать когда-нибудь умелыми во всем. В этом именно направлении движется наш прогресс: нам все еще кажется, что наши ружья недостаточно скоро стреляют, поезда железных дорог недостаточно быстро движутся, что есть народы, которые не менее нас сильны. Но *наши ли* это идеалы? вечны ли они? могут ли они насытить сколько-нибудь наше сердце?»⁵.

Розанов разъясняет смысл древней русской жизни, который есть узел взаимно переплетенных понятий и чувств, взглянув на которые мы тотчас понимаем, что изолированно одно от другого они не могли бы существовать, что они суть части живого исторического организма и должны были умереть тотчас, как только переменилась его структура — то целое, в чем они составляли часть. Древнерусская жизнь глубоко нравственна. С одной стороны, она направлена на формирование «внутреннего домостроительства», с другой стороны, на формирование человеколюбивых отношений, все это выросло из почвы, которая есть «Внешний покой, обращение внимания куда-то внутрь — к своей душе, к кругу своей семьи и к тем, кто к ней приближается со стороны, отсутствие какой-либо смятенности в жизни и в совести»⁶.

Другая Россия — Россия видимостей, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз; с событиями, определенно начавшимися, определенно оканчивающимися, — «Империя», историю которой «изображал» Карамзин, «разрабатывал» Соловьёв, законы которой кодифицировал Сперанский. Важный этап истории России — это реформы Петра, но Розанов считает, что из всего Петром Великим созданного живуча и прекрасна, деятельна и народна вышла только армия: дух, который он в нее вдохнул, не умер в двух веках. На главный мотив реформы России — мотив самосохранения — эта реформа и ответила твердым, умелым «да». Все остальное в его реформе уже не творилось с тем же сознанием нужды, с той же живостью, надеждами, страхом, поэзией личных усилий и ожиданий народных, — не ковалось в трудах и несчастьях Великой северной войны. И все остальное — большей частью плод подражательности — вяло, не имеет цены, не имеет завитого в себе *живого акта*, остальное — не главное в его деле, и оно подвергалось, тотчас по его смерти, бесчисленным переделкам, в которых народ не принимал никакого участия.

Сперанский, другой реформатор, его Розанов называет «довершителем», который, как и Петр, трудился над организацией внешних форм бытия. Во времена Сперанского Россия обставилась департаментами и канцеляриями — не как необходимой записной книжкой, куда живой деятель вносит свои предложения, решения,

расчеты, но именно как самим деятелем, решителем, творцом. С тех пор фабрики не успевают готовить чернила и бумагу; мы улучшаем пером земледелие, пером создаем промыслы, вводим в отечество «расцвет образованности», на деле не имея ничего этого и всему, что в этой сфере готово бы само начаться, чрезвычайно мешая; мы теоретизируем, планируем — так же легко и, по-видимому, правильно, как 16-летний семинарист, когда он сидит над темой о свойствах бытия Божия. «Россия закрылась канцелярскими формами и стала в них непроницаема для истины, неуязвима для суждения, беспомощна в работе, изящна и сокрушена, как Парис, вздумавший однажды надеть доспехи Гектора»⁷.

Не он один, но он во главе многих таких же лиц, почти неизвестных или полуживых, и которые по самому существу своему никогда не могли стать славными, любимыми, народными, которые никогда не были людьми воинственного поля, народной-народной, но только всегда мужами «чернильницы» и «отношения» — он и все эти люди как бы произвели некоторый скопческий акт над Россией. Под влиянием нового *их метода* жизнь скрылась из России. И Розанов заключает: «Формы замкнулись от России, затаились в своей деятельности от ее глаза: они ей не доверяют, ее не любят, — и они иссякли в духе. Россия изуродовалась, “завертелась”, не имея достойных форм для своего духа»⁸.

К важнейшим явлениям петровских реформ принадлежит раскол и его две школы: «буквенники», охранители «древлего» благочестия, восстановители целостной «старины» — школа консервативная, и искатели новой святости, «духоборцы» — школа существенным образом творческая, движущаяся. К первой принадлежат два обширных толка, «поповщинский» и «беспоповщинский», с Рогожским и Преображенским кладбищами во главе; их центр — в Москве; требования и протесты их выражены в обширной литературе; они почти не таятся в среде народной, в составе государственном. Численностью в 50-х гг. XIX в. они достигали по официальным сведениям министерства внутренних дел (Липранди. Краткое обозрение существующих в России ересей и расколов. 1853) — девяти миллионов. Вторую школу образуют бесчисленные мелкие секты — молоканы, бегуны, хлысты, монтаны и другие. Они не имеют столь сосредоточенных центров; численность их гораздо менее значительна, литература менее обильна, и тем отличается от «староверческой», что менее критикует чужое, более утверждает свое; все они таятся, и некоторые, как хлысты, запрещают вовсе излагать письменно учение свое, между прочим по соображению, что закрепленное буквой становится менее живо («буква мертвит»). Все эти секты образовались из беспоповщины, именно потому, что, лишенные «попов», имея только «наставников», они вообще лишены были твердого, определенного, канонического руководства и уже естественно оторвались от Православия в безбрежную даль отрицаний и нового созидания. «Раскол... старообрядчества, — считает Розанов, — есть не только не менее, но и гораздо более значительное явление, чем поднятая Лютером Реформация», и далее: «Насколько народное глубже общественного, созидание выше разрушения, вера прочнее скепсиса, настолько движение нашего раскола глубже, во всяком случае, серьезнее Реформации»⁹. Все в этом движении замечательно, и даже то, что оно началось «с мелочей»: раскол старообрядчества обнимает собой людей, не имеющих никакого сомнения в истинности всей полноты христианства и всего переданного церковью; для них бессмертие души, бытие Божие — не «отвлеченные вопросы», как для множества из нас: для них это вечные решения, в трепете выслушанные, с трепетом принятые. Можно сказать, раскольники — это последние верующие на земле, это — самые непоколебимые, самые пол-

ные из верующих. Для них вопрос может быть о том только, писать ли имя Христа: «Исус» или «Иисус», ходить ли около престола вправо или влево, слагая крест — знаменовать ли Троицу или две ипостаси в Спасителе.

Основную причину спора между расколом и господствующей церковью Розанов видит в методах умствования. Как и всякая церковь, всякое учение христианское, православие и раскол имеют равно задачей своей спасение души, угождение Богу. Но в то время как церковь ищет *правил* спасения, раскол ищет *типа* спасения. Первая анализирует, размышляет, учит, выводит, умозаключает. Она, таким образом, отделяет частное, личное; отбрасывает подробности, к своему времени относившиеся, и оставляет в составе своего учения и своих требований от христианина одно общее; как средства спасения она предлагает посты, молитвы, канонически правильные книги, и притом лучшей редакции, критически проверенные.

Раскол, который нередко, как считает Розанов, представляется последней степенью «невежества», действует по закону художественного суждения: к чудному, святому акту спасения, к этому акту, в котором мы так мало понимаем, которое устраивает Бог, акт этот был дан святым, об этом свидетельствуют их мощи, и чудеса, и видения, — как подойти с умственным анализом? Раскольники не отделяют святости от святого человека; они как бы снимают маску с драгоценных его мощей, со всей его живой личности, во всей полноте его деятельности и мышления, в его молитвах по определенным книгам, в его пощении, в его хождении, в манере говорить, думать, поучать. Вся жизнь человека направлена на укрепление его души.

Типикон спасения — вот тайна раскола, нерв его жизни, его мучительная жажда, в отличие от *summa regulorum*, которою руководится наша, да и всякая, впрочем, церковь. Раскол полон живого, личного, художественного; он полон образа Алексея Божия человека, а не размышлений о поведении и способе, какими спасся Алексей Божий человек; его основное чувство — восхищение, любование, так сказать, мотив зрительный и нисколько не теоретически выведенный. Отсюда кажущаяся столь «тупой» забота раскола о «подробностях»; вечное его усилие — повторить, воспроизвести; требование удержать ранее бывшее; его поиски букв, способов движения, символов, знаков; обобщения; забота спасти неразрушенным образ святого жития, уже человеком испытанный и Богом благословенный. Мало-помалу раскол дошел до величайших отрицаний, до отвержения священства, таинств, полной нетовщины, и это в вечных усилиях найти древнее, правильное, целостное христианство, чувство цельности, образности в высшей степени присутствовало при бурных взрывах, которые лежали в основе раскольничьих трансформаций¹⁰.

В. В. Розанов детально анализирует особенности ветвей раскола, в первую очередь, христовщины, в просторечии называемой «хлыстовщиною», которое есть своего рода сочетание оборванных кусков Православия с потоком религиозного конвульсионерства, не имеющего ничего общего ни с одной христианской церковью, — эту память, которая лепится к своему прошлому, историческому, и, очевидно, не в силах была противостоять новым порывам. В длинных и широких белых рубашках — символ «убеленных» одежд, о которых говорится в XIV главе Апокалипсиса, — они прыгают, трясутся, кружатся (неизменно «посолонь», как в до-Никоновской церкви), кружатся то в одиночку, то «всем кораблем», то образуя фигуру круга, то — креста, до изнеможения, до полного упадка сил.

Духоборчество рассматривается Розановым как явление скорее психическое, нежели собственно церковное. И здесь есть исцеление. «Духоборчество есть симптом, показывающий и отрицающий великую пассивность всех наших духовных со-

стояний — пассивность, достигшую высокой степени уже к концу московского периода нашей истории, но с тех пор все увеличивающуюся. Не выносит этого душа человеческая»¹¹.

В условиях поляризации общественных сил, когда на одном полюсе объединились «прогрессивность», социально-политический радикализм и антипатриотизм, а на другом — консервативность, славянофильство и державность — Розанов являет нам новый тип мыслителя с тревожным характером, порою мятущимся, бросающийся решать какие-то крайние и последние вопросы бытия. Это во многом связано с духовным климатом эпохи, с усилением сознания кризиса всей мировой культуры, кризиса в самой России, и с наступлением какого-то рокового перехода из одной эпохи в другую. Эти настроения и чувства Розанова нашли отражение в анализе революции, ее сути, ее трагедии, именно с этих позиций он дает оценку и свое видение ценностям западно-европейской цивилизации.

Розанов проанализировал суть революции, показав, что она имеет два измерения — длину и ширину; но не имеет третьего — глубину, она, по его выражению, никогда не будет иметь *спелого, вкусного плода*; никогда не «завершится»... Революция будет все расти в раздражение, но никогда не настанет в ней того окончательного, когда человек говорит: «Довольно! Я — счастлив! *Сегодня* так хорошо, что не надо завтра»... Революция всегда будет с мукою и будет надеяться только на «завтра»... И всякое «завтра» ее обманет и перейдет в «послезавтра», и не от бесконечности — куда! — а именно от короткости. В революции нет радости, не будет. Радость — слишком царственное чувство, и никогда не попадет в объятия этого лакея. Революция ниже человеческого достоинства, она механична, она материалистична. Но это — не случай, не простая связь с «теориями нашего времени»; это — судьба и вечность.

Революция сложена из двух пластинок: нижняя — это ее горечь, злоба, нужда, зависть, отчаяние. Это — чернота, демократия. Верхняя пластинка — золотая: это — сибариты, обеспеченные и *не делающие*; гуляющие; *не служащие*. Но они чем-нибудь «на прогулках» были уязвлены, или — просто слишком добры, мягки, уступчивы, конфетны. Переходя же в демократию, они тотчас становятся первые среди равных. Демократия умеет «целовать в плечико», ухаживать, льстить: хотя для «искренности и правдоподобия» обходится грубовато, спорит, нападает, *подшучивает* над аристократом и его вчерашним аристократизмом¹².

Русская революция имеет свою специфику, у Розанова это русское хвастовство, прикинувшееся добродетелью, и русская лень, собравшаяся «перевернуть мир»¹³... Он убежден в том, что революции «происходят не тогда, когда народу тяжело. Тогда он молится. А когда он переходит «в облегчение»... В «облегчении» он преобразуется из человека в свинью, и тогда «бьет посуду», «гадит хлев», «зажигает дом»¹⁴.

Розанов считает, что государство превратило революцию в полицейскую революцию, в свое явление, положило ее в карман и выбросило за забор... Вся «история» ее от Герцена до «Московского вооруженного восстания», где уже было больше полицейских, чем революционеров, и где полицейские рядились в рабочие блузы, а революционеры рядились в полицейские мундиры (взрыв дачи Столыпина, убийство Сипягина), Розанов охарактеризовал как «ряженую революцию» и только с окончанием революции, чистосердечным и всеобщим с нею распрощанием, — можно думать о прогрессе, о здоровье, о работе «вперед»¹⁵.

Величайшая фигура в истории России — это П. А. Столыпин, убийство которого потрясло Розанова. В статье «Террор против русского национализма» он утверждает, что Столыпин положил «национальную идею в зерно политики», что он боролся

с революцией как государственный человек, а не как глава полиции, что он понял, что космополитизм и родил революцию.

В статье «Историческая роль Столыпина» Розанов пишет, что в нем ценили... «не программу, а человека... Революция при нем стала одолеваться морально в мнении и сознании всего общества... Столыпин показал единственный возможный в России путь парламентаризма. Он указал, что «если парламентаризм будет у нас выражением народного духа и народного образа, то против него не найдется сильного протеста, и даже он станет многим и наконец всем дорог. Это — первое условие: народность его. Второе: парламентаризм должен вести постоянно вперед, он должен быть постоянным улучшением страны и всех дел в ней»¹⁶.

«Апокалипсис нашего времени» В. В. Розанова, в отличие от «Опавших листьев», был задуман как книга историческая, подводящая итоги всечеловеческой цивилизации и истории всех религий. Интимно-бытовой, биографический материал здесь не играет важной роли. Это не биография Розанова, а краткая биография всех времен и народов. Розанов здесь соотносит крупным планом весь Древний Мир с его язычеством, весь иудаизм, все христианство и всю европейскую цивилизацию, которая для него завершается в эти дни революцией, переживаемой как конец, как завершение всемирной истории, как «Апокалипсис». Революция — это последний отрицательный итог, в свете которого рассматриваются все крупнейшие институты прошлого и современности. В такой укрупненно-исторической постановке вопроса Христос и христианство оказываются виновниками нынешней всемирной катастрофы, виновниками революции. Поэтому Розанов здесь вдвойне обрушивается на христианство. Не только как лично ему, Розанову, чуждую и враждебную религию, но и как на религию, исторически скомпрометированную и повинную во всех ужасах нынешнего дня, повинную в революции, повинную в смерти всего человечества. Поэтому розановский «Апокалипсис нашего времени» — это его самая антихристианская книга.

Для того чтобы понять эту логику, необходимо посмотреть на мир глазами Розанова и прежде всего посмотреть на революцию так, как он ее увидел. Революция была для него не победой каких-то новых сил, пускай неизвестных и враждебных. Революция была для него провалом, позорным провалом всех старых сил России, которые оказались слабыми и ненадежными. На первых же страницах розановского «Апокалипсиса» мы читаем о только что происшедшей революции в России: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. Даже «Новое Время» нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных. И, собственно, подобного потрясения никогда не бывало, не исключая «Великого переселения народов». Там была — эпоха, «два или три века». Здесь — три дня, кажется, даже два. Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса. Что же осталось-то? Станным образом — буквально ничего»¹⁷... И царство оказалось гнилым, и церковь оказалась гнилой, и все традиционные сословия великой Российской Империи. И русский народ-богоносец, воспетый Толстым и Достоевским, в один миг оказался толпой хулиганов и безбожников. Розанов ссылается на слова одного старика-крестьянина, притом серьезного, положительного крестьянина, который спокойно выразился, что с бывшего царя теперь надо кожу срезать по одному ремню — медленно, мучительно, ленточка за ленточкой. Вот вам и народ-богоносец — говорит Розанов.

В философско-исторической схеме Розанова дается свое видение и понимание европейской цивилизации, которая, как он считал, погибнет от сострадательности,

точнее от лжесострадательности... Цивилизации гибнут от извращения основных добродетелей, стержневых, «на роду написанных», на которых «все тесто возшло»... Механизм гибели европейской цивилизации будет заключаться в параличе против всякого зла, всякого негодяйства, всякого злодеяния: и в конце времен злодеи разорвут мир. Уже теперь теснится, осмеивается, пренебрежительно оскорбляется все доброе, простое, спокойное, попросту добродетельное. И Розанов заключает, что гуманность такого общества есть «ледяная любовь...».

Вся цивилизация XIX в. есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака: кабак просочился в политику — это «европейские (не английский) парламенты»; кабак прошел в книгопечатание. Ведь до XIX в. газет почти не было, была только литература, к концу XIX в. газеты заняли господствующее положение в печати, а литература — почти исчезла; кабак просочился в «милое хозяйство», в «свое угодье», это — банк, министерство финансов и социализм; кабак просочился в труд: это фабрика и техника.

Демократия имеет под собою одно право... хотя, правда, оно очень огромно... проистекающее из голода... это такое чудовищное право: из него проистекает убийство, грабеж, вопль к небу и ко всем концам земли. Оно может и вправе потрясти даже религиями. «Голодного» нельзя вообще судить; голодного нельзя осудить, когда он у вас отнял кошелек. Вот «преисподний» фундамент революции. Розанов делает свой вывод, что ни революция, ни демократия, кроме этого, не имеют никаких прав. Едва демократия начинает морализировать и философствовать, как она обращается в мошенничество, тут-то и положен для нее *исторический предел*¹⁸.

Прогресс, как считает Розанов, технически необходим, но для души он вовсе не необходим. Нужно «усовершенствованное ружье», рантовые сапоги, печи, чтобы не дымили, но душа в нем не растет. И душа скорее далее малится в нем. Это тот «печной горшок», без которого неудобно жить и ради которого мы так часто малим и даже вовсе разрушаем душу. И борьба между «прогрессистами» и людьми «домашнего строя» очень часто есть борьба за душу или за «обед с каперцами», в котором «каперцы», конечно, побеждают.

Не случайно социализм по Розанову — это дисгармония, а всякая дисгармония пройдет, социализм это буря, дождь, ветер... Взойдет солнышко и осушит все. И будут говорить, как о высохшей росе: «Неужели он (социализм, был?) «И барабанил в окна град: братство, равенство, свобода?»

— О, да! И еще скольких этот град побил! Розанов поэтому критически относится к «Солнечному городу» Т. Кампанеллы и «Утопии» Т. Мора, называя их чепухой, «суть коих вечное счастье»¹⁹.

Идеальная религия, идеальный храм и, соответственно, идеальное общество мыслилось Розановым наподобие дома, который охватывает все общество, весь народ, где простейшей и главнейшей ячейкой является семья. Дома, где господствуют Отец и Мать, где копошатся дети и куда входят даже животные, поскольку хлеб либо непосредственно примыкает к дому, либо животные находятся в одном помещении с людьми, как это было на Руси, в мужицких избах, и как это было в Древнем Египте. Для Розанова чрезвычайно важно вот это тепло дома и хлеба, взаимное тепло, основанное на родственных началах, с неугасимой лампадой в центре, в самой глубине, — во славу Бога-Отца.

В своих социальных идеалах Розанов тяготеет к патриархально-родовому или патриархально-общинному строю. Поэтому неправильно считать Розанова противником социализма вообще. Розанов противник социализма в его нынешних госу-

дарственных и принудительных формах. Но идеальное человеческое общежитие, как оно мыслится Розановым, по сути социалистично. Только это «социализм», построенный на религиозных основах и на родственных отношениях между людьми. Люди должны жить «миром», как говорили в старину, общиной, коммуной, семьей. И здесь у Розанова два образца на примете, которые неожиданно сближаются — это еврейская община «кагал» и древнерусский «Домострой». «Домострой» — это книга, руководство, составленное на Руси в XVI в., на тему организации семейного уклада и домашнего быта, книга, пронизанная суровыми религиозными предписаниями. «Одна идея “Домостроя”, **Домо-Строя**, есть уже великая, священная. Само слово как прекрасно по изобретательности, по тому, как “составилось в уме” и, составившись, выговорилось филологически. Несомненно, самый великий “Домострой” дан Моисеем... и продолжен в Талмуде, и затем фактически выражен и переведен в жизнь в кагале. Талмуд... и кагал — две вещи, совершенно непонятные в Европе и европейцам. Кагал есть великолепная “city”, “la cite”, “коммуна”, где люди живут рядышком, в теплоте и тесноте, помогая друг другу, друг о друге заботясь “как один человек” и, поистине, — одна святыня. Это — та естественная и необходимая социализация, которую потеряв человечество вернулось к искусственному, дрянному, враждебному и враждующему со всеми “социализму”. Социализм есть продукт исчезновения Домостроя и кагала. Невозможно человеку жить “одному”, он погибнет; или он может погибнуть, или испытать страх погибнуть». В последнем «Совете юношеству», которым заканчивается публикация «Апокалипсиса нашего времени», он пишет: «И помни: жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом” и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо»²⁰.

Если говорить о социально-политических взглядах Розанова, то следует сказать, что он был сторонником наследственной самодержавной монархии и противником парламентарных, демократических форм правления. Хотя в то же время видел органичность русской революции и допускал за ней известную правоту — голода и стихийных массовых проявлений, а не борьбы партий и фракций. Почему же его привлекало самодержавие и отталкивали применительно к России западные, более цивилизованные и более законные государственные порядки? Да потому, что Царь — это для него продолжение каких-то родственных, семейных, домашних отношений между людьми. Монарх для Розанова — это отец в своей семье, правящий по образу Бога-Отца. Это Домострой в государстве. Хотя Розанов с грустью замечал, что если даже сам царь у нас не верит в то, что он помазанник Божий, то, значит, с монархией дело плохо и она идет к своему концу. А демократические и парламентские отношения в обществе — это рационалистические и формализованные отношения, холодные, исключаящие интимность и семейственность. Это вообще в натуре русского человека — известное предпочтение не правовым нормам, а родственным, не закону, а милости. Вот и Розанов предпочитает подобного рода семейно-домостроевские начала в обществе. Поэтому он и выступает с отрицанием политики, с отрицанием партийной борьбы и идеологий ради интересов России.

В. В. Розанов — великий патриот России, хотя он ругал «порядки отечества», он говорил, что «настоящий патриот вечно недоволен». Но патриот никогда не выразится, даже в обмолвке, против «русской земли», против «русского духа». «При грубости, нервности, порой при ругани “русских порядков” в душе горит вечный (никому не заметный) огонь любви, и бесконечной любви к “русскому” в целом»²¹.

- ¹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 21.
- ² Там же. С. 22.
- ³ Розанов В. В. Из восточных мотивов. Пг., 1916. С. 7.
- ⁴ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 62–63.
- ⁵ Там же. С. 64.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 58.
- ⁸ Там же. С. 57.
- ⁹ Там же. С. 34.
- ¹⁰ Там же. С. 37.
- ¹¹ Там же. С. 55.
- ¹² Розанов В. В. Опавшие листья // Метафизика христианства. М., 2000. С. 473.
- ¹³ Там же. С. 637.
- ¹⁴ Там же. С. 715.
- ¹⁵ Там же. С. 603.
- ¹⁶ Розанов В. В. Историческая роль Столыпина // Новое Время. 7.X.1911.
- ¹⁷ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. Сергиев Посад, 1917–1918. С. 69.
- ¹⁸ Розанов В. В. Опавшие листья. С. 591–592.
- ¹⁹ Там же. С. 469–470.
- ²⁰ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 138–139, 148.
- ²¹ Розанов В. В. Литературные заметки // Новое Время. 25.X.1909.

С. Б. Джимбинов (Москва)

Мировоззрение Розанова в контексте русской философии

Русская философия с первых своих шагов имела своеобразные, отличавшие ее от европейской, традиции и черты. Первые свои умозрения русский народ выразил в красках иконы. В «Троице» Рублева дана не только идеальная модель космоса, мироустройства, но и человеческого общежития. Согласие, мир, гармония, трое как одно — в этом уже зачаток будущей хомяковской «соборности».

Собственно философия началась в России не с трактатов, а с произведений неакадемической формы — с диалогов Г. Сквороды и с дружеских писем П. Чаадаева (к Екатерине Пановой обращено знаменитое первое «Философическое письмо»), И. Киреевского (в виде письма к Егору Комаровскому написан один из манифестов славянофильства — «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России») и А. Хомякова (свои главные философские идеи он изложил в двух письмах к другу Юрию Самарину — «О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю. Ф. Самарину»).

Что скрывается за этой, казалось бы, внешней жанровой особенностью? Желание даже об отвлеченных предметах говорить по-домашнему, по-родственному. Жанр дружеского письма в пушкинскую эпоху достиг высокого совершенства, и неудивительно, что первые русские философы — и западники (Чаадаев), и славянофилы (Киреевский и Хомяков) — использовали эту форму для изложения философских идей.

Для русской философии изначально характерно некоторое недоверие к абстракциям и, возмужав, во второй половине XIX в. она стала говорить о конкретной метафизике и о цельном знании.

Кто сказал, что философствовать можно только так, как немцы, то есть путем системосозидательства, как И. Кант и Г. Гегель. В русской философии довольно долго не было теории познания (гносеологии), потому что гораздо важнее была философия истории, необходимо было прежде всего понять, кто мы, и определить место России между Европой и Азией, между Римом и Византией.

Для верующего православного человека построение своей личной, индивидуальной философской системы вообще было бы смертным грехом, грехом гордыни. Русская философия в лице лучших ее представителей главной задачей ставила оправдание и осмысление веры отцов. И наоборот, материалистическая и атеистическая линия на протяжении двух столетий доказала свою полную творческую бесплодность, а после прихода к власти в 1917 г. пришла к полному вырождению.

Правда, нужно учитывать и то, что вплоть до октября 1905 г. (манифест о свободе печати) развитие философии в России встречалось с немалыми цензурными трудностями. В 1850 г. были внезапно ликвидированы все кафедры философии в университетах как ненужные и даже вредные рассадники ересей. Вновь разрешены

они были только через 13 лет, в 1863 г. Первый русский славянофильский журнал с характерным названием «Европеец» был закрыт после выхода первого номера. Основные философские произведения Чаадаева, Киреевского, Хомякова либо вообще не были опубликованы при их жизни, либо изданы только за границей (например, основные богословские работы Хомякова).

По существу, свободно русская философия могла развиваться очень недолго, всего каких-нибудь двенадцать лет (с 1906 по 1917 г.). Но сколько же непреходящих ценностей было создано за эти немногие годы! Невольно думаешь, что если бы не Октябрьский переворот 1917 г., Россия в своей философии дала бы миру дар столь же значительный, как русская литература и русская музыка. Назову только несколько книг, появившихся в течение последних пяти лет перед гибелью исторической России.

1914 г. — «Столп и утверждение истины» П. Флоренского.

1915 г. — «Предмет знания» С. Франка.

1916 г. — «Смысл творчества» Н. Бердяева.

1917 г. — «Свет невечерний» С. Булгакова, «Об общественном Идеале» П. Новгородцева.

1918 г. — «Смысл жизни» Е. Трубецкого, «Апокалипсис нашего времени» В. Розанова.

Только представим на минуту, что России было бы даровано еще 10 или 15 таких лет. Какие ценности могли бы быть созданы за эти годы! Высылка 1922 г., хотя и сохранила жизнь большинству русских философов, все-таки нарушила ход развития философии. Тех немногих, кто остался, ждали впереди только концентрационный лагерь или ссылка (П. Флоренский, С. Аскольдов, А. Лосев — вплоть до Даниила Андреева).

Феномен Розанова поражает своей причудливостью и неразгаданностью. В сущности, подлинного ключа к его удивительной личности никто до сих пор не нашел.

Фамилия Розанов, которую сам Василий Васильевич почему-то не любил, свидетельствует о духовном происхождении рода писателя. В русской духовной среде очень любили «цветочные» фамилии: Цветаев (отец поэтессы М. Цветаевой), Гиацинтов (отец жены П. Флоренского), Флоренский (от лат. *florens* — цветущий). Правда, отец Розанова ушел из духовного сословия, но все-таки Василий Васильевич, как и В. Соловьёв, был внуком священника, и иерейская кровь многое объясняет в его мировоззрении.

Розанов начал очень странно и необычно — огромной книгой в 738 страниц под названием «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886 г.).

Основная идея книги: в разуме заложены схемы или семена понятий (сущность, причинность, существование), с помощью которых знания обретают смысл. Поскольку разум в потенции содержит все науки, уже теперь из рассмотрения разума и его способностей можно составить представление обо всем объеме существующих и будущих наук. Любопытно, что в центре у Розанова не объективное знание (познание), а скорее субъективное понимание. В европейской философии наука о понимании — герменевтика — сложилась гораздо позже, уже в XX в. (В. Дильтей, М. Хайдеггер, Г. Гадамер).

Книга не только была не понята, она была осмеяна, и от написания второго тома — «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом» — Розанов отказался.

Самый свободный и неформальный из русских философов начал с громоздкого научного трактата и долго не мог понять, почему никто его не покупает (потом пришлось самому часть тиража продать на вес как макулатуру. Сейчас это одна из самых редких розановских книг).

Сам Розанов позже так сформулировал основы своего мировоззрения, прибегнув к знакомому с гимназических лет латинскому языку:

*Sunt destinationes rerum,
Sunt metae rerum.
Primae sunt divinae,
Secundae sunt humanae*¹.

То есть:

*Есть предназначения вещей,
Есть цели вещей.
Первые божественны,
Вторые суть человеческие.*

«Отсюда до сих пор (57 лет) сложилось в сущности *все* мое мирозерцание: я бесконечно отдался destinationes, “как Бог хочет”, “как из нас растет”, “как в нас заложено” (идея “зерна”, руководящий принцип всего “О понимании”) и лично-враждебно взглянул, на metae, “мечущееся”, “случайное”, что “блудный сын — человек себе выдумывает” <...>².

Говоря другими словами, Розанов различает природное (божественное) и искусственное (придуманное, умышенное). В результате возникает своеобразная биологическая логика, философия организма в противовес механизму (уже эта черта сближает Розанова с К. Леонтьевым, да и с немецкой «философией жизни» — Lebensphilosophie).

Первым философским учителем и наставником Розанова был Н. Страхов, через которого Розанов мог ощутить живую связь с русским славянофильством, в частности, с А. Григорьевым, издателем сочинений которого был Страхов.

Не менее значительным было и влияние Леонтьева, хотя лично они так никогда и не встретились, а переписка продолжалась всего полгода (с апреля по октябрь 1891 г., в ноябре Леонтьев умер). «Нам не надо было сговариваться, договаривать до конца своих мыслей: все было с полуслова и до конца, до глубины понятно друг в друге»³. Сближал их не только политический консерватизм, но и духовный аристократизм (несмотря на весьма скромное происхождение Розанова в отличие от калужского помещика Леонтьева), а также противостояние уравнилельным, эгалитарным процессам, которые захлестнули Россию к концу века. Оба мыслителя впоследствии получили титул «русских Ницше». Впрочем, у Розанова этот титул связан с его глубокой и очень своеобразной критикой христианства. Критика эта была не умозрительной и не чисто богословской, а если угодно, экзистенциальной, так как вытекала из основной драмы семейной жизни Розанова.

В 1891 г., не расторгнув первого брака с возлюбленной Достоевского Аполлиной Суловой, которая была его старше на 14 лет, Розанов неофициально, полуподпольно вступил во второй брак с Варварой Дмитриевной Бутягиной. Все его дети официально считались незаконными, получали фамилии и отчества крестных

отцов, и для Розанова, боготворившего семью, все это составляло смертную муку. Так началась его тяжба с каноническим правом и христианством. В этой тяжбе были периоды прилива и отлива, Розанов то приближался к Христу (в частности, в «Опавших листьях»), то снова удалялся от него (особенно в «Темном лике» и в «Апокалипсисе нашего времени»).

Не имея возможности развивать эту серьезную и глубокую тему, скажем кратко: тайная, подспудная цель философии Розанова — софиологическое оправдание и благословение плоти мира. Отсюда и его спор с христианством и тяготение к иудаизму.

Розанов весь в прозрениях, то есть внерациональных вчувствованиях в пол, в Россию, в христианство, в иудаизм и т. д.

Н. Бердяев в статье 1915 г. «О вечно бабьем в русской душе» так назвал Розанова, стараясь его принизить и ограничить его влияние — «гениальная русская баба, мистическая баба»⁴. Если о профессиональном философе, окончившем Московский университет и выпустившем в 30 лет огромный философский трактат, говорят, что он всего лишь «гениальная русская баба», то это что-нибудь да значит. О ком еще из русских философов можно сказать что-нибудь подобное? Разумеется, ни о ком, близко даже никому не подходит.

Задумаемся над смыслом слов рассерженного Бердяева. Значат они лишь то, что в лице Розанова философствует сама народная русская (в особенности женская) стихия. Чтобы стало понятнее, представим себе, что известная каждому из нас с детства няня Пушкина Арина Родионовна пошла бы в молодости в Московский университет, окончила историко-филологический факультет (где изучалась философия), стала писать и печататься, но сохранила бы совершенно незамутненным хрусталик своего народного взгляда на вещи, и тогда мы получим позднего Розанова, его поразительный по естественности, натуральности стиль, его бесчисленные кавычки и курсивы, которые стремятся интонировать немую печатную речь, то есть сделать ее изустной и живой. Таким образом, хула Бердяева оборачивается величайшей похвалой.

Позволю себе одну длинную цитату в виду ее исключительной важности и почти полной неизвестности (одно из тех удивительных «примечаний» к письмам Страхова, где Розанов выразил себя с предельной полнотой): «Где же однако, хоть приблизительно, этот “выход” из рационализма, из логики Аристотеля и наукословия Бэкона Веруламского? — В бесконечностях религии. Мир создан не только “рационально”, но и “священно”, столько же “по-Аристотелю”, сколько “по-Библии”, столько же “для науки”, как и “для молитв”.

— Хозяйство. Хозяйка печет пироги. Но если бы кто подумал, что это есть сумма “пекущей печи + необходимости еды”, тот ошибся бы глубочайшим образом, ибо хозяйка разбила бы формы горшков, посуды, не “ожидай она к обеду любимого мужа” и не пеки она пироги “с молитвою”. В центре всего лежит *молитва и любовь*. Так весь мир — этих животных, этих растений, — согревается и связывается тоже любовью и нам непостижимую верою. Частицу этой веры мы находим даже в том, что “растения не растут дерево к дереву”, как стоят “солдат к солдату в шеренге роты”, — в том, что есть “ландшафт”, “поля” и “лес”, “нива” и “колокольчики” — что не улавливается уже никакую ботаникою и против чего Аристотель однако не спорит. Это уже входит не в его “Естественную историю”, а в его “Риторику” и “Поэтику”. В мире проглядывает лицо человеческое, даже Лицо Человеческое — в коровах, лесах, колокольчиках. И мы не только умом постигаем мир, но и трепещем сердцем к миру. Тут брезжится вдали Египет с его священным “поклонением животным” ... Священные токи проходили через мир животный и человеческий, растительный и животный (Древо жизни),

не появлялось еще красивеньких маленьких скульптур (греки), но весь Мир, целый Универсус был Образом Поклоняемым, в котором лобзали не истуканов сделанных, а Живые Существа. Было *питание* взаимное каждым существом всех и всеми существами каждого, — от которого малым остатком сохраняется наша “еда”, символ древнего питания “от сложения мира”. Все всем было родное; все во всех было единое. Человек был главою организма живых существ, от них не отделимою, а не медною “короною” на мир, в сущности с ним не слитою (теперь). Элевзинские таинства, Озирианские таинства в Египте — были “последним”, уже утаиваемым остатком этого древнейшего единства мира, равно-божественного и равно-животного, равно-человеческого и равно-растительного, — где (в таинствах) поклонялись “прорастающим семенам” каких-то быстро прорастающих (в одну ночь) растений, да “ячменному зерну”, да прочим “мелочам”. “Этого никому не надо открывать”, это — древнее, чего современники уже не поймут или худо перетолкуют на языке улиц и грязного своего воображения⁵.

Вот мы получили на двух страницах как бы «Розанова в миниатюре». Начав с критики аристотелевского рационализма и бэконовского эмпиризма, он кончил осторожным приоткрытием священных элевзинских и озирисовских таинств. И все это говорится со страстностью человека, который задыхается от переполняющей его и открывшейся только ему тайны. Попутно встречаем совершенно удивительный взгляд на нашу презренную еду как на остаток священного уроднения и взаимопитания всего в мире. Попутно дается замечательная формулировка «эстетического аргумента» в пользу Творца и творения в противовес механическим теориям случайного и бесхозного происхождения мира. Розанов забывается и в экстазе пишет, что в природе проглядывает не только лицо человеческое, но и Лицо Человеческое, то есть Лик Сына Человеческого, Лик Христа, забыв на мгновение о своем антихристианстве (одна эта невольная оговорка, невольное проговаривание, показывает, как осторожно должны мы относиться к антихристианским выпадам Розанова). Но главное — читая эти строки, чувствуешь, что еще немного — и откроются все тайны мира, станет понятна общая основа и единство всех древних религий, ты стоишь на пороге тайны, тебя уже впустили за скрывающую ее дверь. Конечно, после Розанова нет дороги назад, к пошлостям и плоскостям Писарева и Чернышевского. Он наш лучший целитель от материализма и позитивизма.

Когда-то Н. Винер выдвинул нелепую (ибо механическую) идею, что человек может быть представлен в виде очень большого, но конечного числа сигналов (несколько миллиардов) и, следовательно, его можно передать по радио или телеграфу. Если бы на основании словесных сигналов можно было бы собрать душу человека, то душу Розанова мы, обработав и передав по телеграфу его сочинения, собрали бы с такой полнотой и неуцеленностью, как вряд ли какого другого писателя и тем более философа. Розанов сказался в своих писаниях с небывалой доселе полнотой. Он естественный патрон и ангел хранитель всех пишущих, всех кладущих душу свою и мозг свой на бумагу. У вас не идет работа, мысль не пошла в слова — просите помощи у Розанова. Со временем он станет народным и национальным писателем. Со временем откроет его и Запад и удивится, что так долго мог не замечать его. Запад тоже по-своему «ленив и нелюбопытен», хотя «Уединенное» и «Опавшие листья» были переведены на английский язык еще в 20-е гг. прошлого века, и такой писатель, как Д. Г. Лоуренс, сразу же заметил их.

Подведем некоторые итоги.

Один русский человек на пороге XX в. и первые два его десятилетия посмел раскрыться, раскрыть себя полностью. Зрелище оказалось захватывающим. Конечно, и

смех был, и свист был, и даже улюлюканье. Но все-таки почти все, даже противники, заговорили о бесспорной гениальности. Способность понимания и вчувствования безгранична (от русской литературы до мистерий Египта и тайн иудаизма). Словесная выразительность, словесная пластика, способность передать свою мысль и чувства — беспредельные. Но в основе всего, даже понимания, — любовь и жалость ко всему на свете.

Даже приход к жанру «Уединенного» и «Опавших листьев» Розанов объяснял... жалостью... к книге! Да, жалостью: ведь все самое будничное, самое обыкновенное, самое интимное и самое дорогое как-то не находило дороги к книге, его не впускали туда, как не впускают в богатый дом бедных родственников. И книга усыхала, томилась, а Розанову захотелось впустить все и ничего не оставить непоцелованным. Захотелось сказать «великое спасибо миру»⁶ и страницы книги переложить «лесными маргаритками»⁷.

Если бы удалось ввести такой необычный и странный критерий оценки писателя, как «коэффициент сказуемости», то есть коэффициент полноты воплощения личности пишущего в написанном им, то Розанов, несомненно, оказался бы на первом месте, абсолютным чемпионом.

В мае 1992 г. произошло важное для всех «розановцев» событие: обретение его могилы. Уже к середине 1920-х гг. она была разрушена, и если бы не точная запись в дневнике М. Пришвина, сейчас трудно было бы ее найти. Напомню основные факты. Летом 1917 г. петербуржец Розанов вдруг решает покинуть столицу, где прожил четверть века, и переселиться даже не в Москву, а в самое сердце русского православия — в Сергиев Посад. Полтора года, которые он прожил вблизи Троице-Сергиевской Лавры — бесспорное «акме» всего его творческого бытия. Здесь были написаны 50 выпусков «Апокалипсиса нашего времени» (они полностью опубликованы только в 2000 г., раньше печатались лишь первые десять). Здесь написана и основная часть гениальных писем к Э. Голлербаху и много других замечательных текстов (например, статья «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы)», опубликованная только в 1990 г.). И все это создавалось в самых неблагоприятных внешних условиях, среди холода и голода.

5 февраля 1919 г. Розанов скончался и решено было похоронить его в Черниговском скиту, в трех километрах от Троице-Сергиевской Лавры, рядом с одинокой могилой другого «задумчивого странника» русской философии — Леонтьева. Так и лежат два «русских Ницше» рядом, в двух шагах друг от друга, за монастырской оградой Черниговского скита. Трудно не увидеть во всем этом не только нечто символическое, но и провиденциальное. Так сама мать церковь приняла их и примирила. Так кончаются бунты на Руси.

¹ Розанов В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1. С. 342.

² Там же. С. 343.

³ Розанов В. Из переписки К. Н. Леонтьева // Русский Вестник. 1903. № 4. С. 633.

⁴ Бердяев Н. Судьба России. М., 1918. С. 32.

⁵ Розанов В. Литературные изгнанники. С. 248-249.

⁶ Розанов В. В. Мимолетное // Контекст-1989. М., 1990. С. 209.

⁷ Там же.

Л. Е. Шапошников (Нижний Новгород)

Соборность в творчестве Розанова

Идейное наследие Розанова не содержит специальных работ, посвященных анализу соборности, да и сам этот термин он употребляет достаточно редко. Однако из этого не следует, что соборность не входит в число интересующих его тем. Он принимает в целом тезис А. С. Хомякова о том, что соборность — это «единство во множестве»¹, позволяющее и соединить общие ценности, значимые для людей, и сохранить при этом их индивидуальное своеобразие. Но если для славянофилов соборность — это, прежде всего, свойство Церкви, то для Розанова историческая церковь с ее аскетическими установками, отвергающими плоть, отодвигается на второй план. Ему близко православие как образ жизни с заметным привкусом языческой стихии. Основой соборности и у славянофилов, и у Розанова выступает любовь. Но возникает вопрос о ее источниках. У славянофилов — это православная вера и связанная с ней церковность, а семейные, общинные и даже национальные образования, опирающиеся на соборные принципы, производны от них.

С подобной иерархией сакральных и природных ценностей Розанов не согласен. Господь устроил людей, по мнению мыслителя, так, что им невозможно жить поодиночке, поодиночке они погибнут. Отсюда понятен его призыв «будь верен человеку»². Это означает необходимость для индивида любить жену, детей, родственников, то есть то, что зовется «моя семья», «мой дом». Поэтому «идея “Домостроя”», ... есть уже великая, священная» идея³, она выражает потребность в естественной и необходимой социализации индивида. В тесном взаимодействии между собой люди в доме, в общине «живут рядышком, в теплоте и тесноте, помогая друг другу, друг о друге заботясь “как один человек, и поистине — одна святыня»⁴. Крошечные общинки объединяют вначале небольшое количество людей, они «маленькие и узенькие»⁵, и лишь затем по мере своего количественного и географического расширения они становятся обширнее. Но Розанов специально подчеркивает: «Всемирность» — решительно чепуха, всемирность — зло. Это помесь властолюбия одних и рабства других⁶.

Итак, в основе развития соборных начал, по Розанову, лежит семья, именно она — фундамент социальной связанности индивидов, все проистекает из семейной сферы. Даже свое собственное творчество философ оценивает с позиций семейной соборности. Оказывается, лучшим в его многолетней литературной деятельности было то, что «десять человек кормилось около нее. Это определенное и твердое. А мысли? ... Что же такое мысли... Мысли бывают разные»⁷. И пусть в этом тезисе есть определенная поза, все-таки нельзя не признать особую углубленность Розанова в семейный быт.

Семейная соборность выступает для Розанова критерием оценки всех других социальных институтов и явлений общественной жизни. В связи с этим становят-

са понятными его сложные взаимоотношения с церковью, от которой он «действительно не мог оторваться»⁸.

Розанов рассматривая особенности русского православия, подчеркивает неразрывную связь национального и религиозного начал в истории России. С его точки зрения, «церковь есть не только *корень* русской культуры <...> — но она есть и *вершина* культуры»⁹. Понять прошлое и настоящее России без учета ее православной основы невозможно, так как «народ и его церковь — одно. И только у русских это — одно»¹⁰. Поэтому именно анализ отличий восточного христианства от западных вероисповеданий и поможет выявить соотношение между общим и единичным, то есть Европой и Россией.

Розанов соглашается со славянофилами, что между православием и католицизмом существуют принципиальные различия, проявляющиеся не только в догматике и культе, но и в образе жизни народов, их исповедующих. Он отмечает, что душа и вера православная расходятся с душой и верой католической, более того, «это совсем разные религии — православие и католичество»¹¹. Однако если для славянофилов главным в католицизме является авторитаризм Папы, подавляющий всякую индивидуальную религиозность, всякое проявление свободы в церкви, то для Розанова покорность не является сущностью католического духовенства. Главное для него — это то, что клир и рядовые верующие в католицизме составляют два разных мира. Между ними существуют «вражда и разделение».

Розанов очень образно передает эту разделенность мирян и священнослужителей. Однажды на богослужении во Флоренции он был в храме, в котором не было рядовых верующих, а на скамьях сидело «едва ли менее 80 патеров», слушающих молитвы, которые читались звонким голосом. «И это их равнодушие к тому, что в церкви никого нет, и громкий голос, как бы счастливый одиночеством, как бы говорящий: “И никого не надо, одни проживем”, — по воспоминаниям Розанова, — почти испугал меня и смутил».

Но в католицизме нет не только внутреннего единства, католицизм и единство христианских конфессий понимает лишь как подчинение всех римскому престолу. Поэтому прежде чем вы скажете первую фразу о «соединении церквей», представители клира «сшибут вас с ног... перейдут через вас, и пойдут к своим целям... без воспоминания о вас, без сожаления вас»¹². Поскольку в основу развития западной церкви была положена идея «владычества над миром», то по мере падения ее силы в европейском обществе XVII–XIX вв. созрело «решение окончательно устроиться на земле без Бога и против Бога»¹³. Таинственные пророчества Христа, вроде: «Я не мир принес, но вражду и разделение, — как считает Розанов, — во всей полноте своей осуществились в западной ветви Им основанной церкви»¹⁴.

Итак, в католицизме нет единства «верующих в любви», свобода принадлежит лишь посвященным, то есть священнослужителям, и то только в строго ограниченных рамках подвига во благо церкви. Разделение произошло также между реальной и церковной жизнью, по мере развития западноевропейской цивилизации эти две сферы все более обособляются друг от друга. В этой связи соборность не реализована в католицизме, хотя в нем были предпосылки создания «единства во множестве», прежде всего в силу того, что духовенство пропагандировало активную веру и рвалось «к делу, движению».

Анализируя особенности церковной жизни в православии, философ приходит к двум главным выводам. Во-первых, соединенность духовенства и верующих порождает особое чувство церкви. Она воспринимается не как внешнее учреждение,

не как социальный институт, а как часть собственной жизни, протекающей совместно с другими верующими. Уже перевод символа веры на славянский язык, в результате которого при характеристике церкви появляется слово *соборный*, включает мысль «о постоянном внутреннем совете Церкви как *способе ее существования и жизни*»¹⁵.

Церковные реформы Петра I нанесли удар по духу соборности, так как Синод превратился в чисто бюрократическое учреждение. И все попытки представить его как скрытое «соборное начало, в которое мы “веруем” по Символу», оказались несостоятельными. Восстановлению соборных начал во всей полноте церковной жизни мешает «обилие чиновников в Синоде», боящихся потерять свою власть над ней. Однако в церковной массе соборные принципы сохранились. У русских: «Церковь — это “все мы”; церковь — “я со всеми”. И “мы все с Богом”»¹⁶.

Во-вторых, православие не замыкается лишь в церковных стенах, оно обнимает весь мир. «Сумма учений Церкви» неизмерима ни с философскими, ни с научными системами. Университеты и науки, в них изучаемые, по мнению мыслителя, лишь «трава в мире (космос). Мир — Церковь»¹⁷. Православный космизм порождает особое отношение к окружающей человека природе, к бытовой сфере его существования, ибо среда обитания также становится одухотворенной. В силу этого между человеком и миром существует единство, трудно выразимое в рациональных категориях. Для Розанова важность природного начала определяется не только тем, что оно входит в жизнь людей, но и тем, что оно подчеркивает единство человечества. У каждого индивида есть тело, плоть, органы чувств, именно благодаря этому «я всем принадлежу, и все принадлежат мне»¹⁸. В то же время природные задатки у людей различны и от них во многом зависит своеобразие облика того или иного человека. Православный космизм, объединяя человеческое и природное, подчеркивает при этом не только единство человеческого рода, но и своеобразие входящих в него индивидов, следовательно, он не чужд идеи соборности.

Соборные начала, по мнению, Розанова, проявляются не только в семье, в Церкви, но и в обществе. Хотя мыслитель при анализе социальной проблематики и не употребляет понятие соборности, но фактически вопросы рассматриваются сквозь призму установок «единства во множестве».

Прежде всего, философа интересуют движущие силы общественного развития, поиск импульсов, приводящих в движение народы. Уже в своей первой работе «О понимании» он приходит к выводу о том, что ответ на этот вопрос предполагает проникновение в специфику народного духа. Данная задача очень сложна, так как исследователь «должен быть столь же богат духом, как и народ, к которому принадлежит он; и, выразитель этого духа ... должен стоять не ниже, чем вся масса этого народа»¹⁹. Итак, не рассмотрение роли великих личностей в истории решает проблему причин социального движения, а понимание мотивов поведения народных масс, их соборного устремления на те или иные цели.

Вообще к великим личностям Розанов относился негативно, в свойственной ему гиперкритической манере он утверждал, что «всем великим людям я бы откусил голову». Подобную позицию мыслитель обуславливал тем, что «от великих людей становится потно, нудно, шумливо, тесно, во всех отношениях несносно». Они думают, что творят историю, реально же «великие люди пылят в истории»²⁰.

Исторический процесс, с точки зрения философа, прежде всего, предопределяют духовные факторы, воздействующие на внутренний мир человека, на его волю и стремления. Для Розанова «власть идей» проявляется в той степени, в какой они

«укоренены в народе». Иными словами, народное, соборное начало является решающим моментом в историческом процессе.

Анализируя проблемы социального развития, он приходит к выводу, что «одна из самых всеобщих и самых непобедимых тенденций нашей эпохи есть тенденция к демократизации»²¹. Корпоративное устройство общества, сословное деление все более и более уступают место новому общественному порядку, подчеркивающему равенство людей. Мыслитель в целом к демократическому прогрессу относился отрицательно, признавая однако, что он имеет под собой «глубочайшее основание», которое выражено в библейских словах: «не хорошо быть человеку одному». Этот тезис, как считает Розанов, выражает закон, который «освящает вечное стремление человека к человеку, вечное слияние их, вечную и священную *демократию*»²².

Вообще жизнь человека антиномична, она вбирает в себя два принципа: «единое» и «многое», притом эти установки коренятся не только в душе индивида, «они проникают весь космос». Демократия опирается на «единое», на тенденцию к «собираанию» людей. Однако этот процесс содержит и ряд отрицательных черт, и, прежде всего, опасность «усредненности человека». Философ не раз отмечал, что его охватывал «ужас ввиду всеобщих *культурно-разрушительных* тенденций нашего времени...» «Все бы — нивелировать... Одна — пустыня»²³. Под лозунгами «равенства и братства» из жизни изгоняется «все оригинальное», несогласное с «идеями прогресса».

Русский мыслитель был убежден в необходимости технического прогресса, но он отмечал, что «душа в нем не растет», более того, научные и технические достижения часто и «вовсе разрушают душу». Для того чтобы сгладить эти негативные тенденции, необходима «крепость традиции», «здоровые консервативные начала». Розанов считает, что «консерватизм, истинный, а не поддельный, кричащий, уличный, хулиганский, не есть отрицание будущего, динамики, жизни, возможности изменений, а признание необходимости, а потому и разумности, момента»²⁴. Иными словами, консерватизм признает «право каждого исторического момента на существование», он выступает за многообразие истории, за своеобразие того или иного общества. Итак, прогресс «нивелирует», делает всех людей «на одно лицо», консерватизм сохраняет множественность, непохожесть друг на друга.

Приверженность русского народа вере «в своего Бога», то есть православию, и особенности «народной психологии», то, что называется русским характером, сохраняют его своеобразие. В своей статье «Возле “русской идеи”» Розанов отмечает одну из самых ярких черт русской нации, выраженной в господстве женского начала, для которого характерна «уступчивость, мягкость». Подобная характеристика не была оригинальной, после В. Соловьёва, она становится общим местом в рассуждениях о судьбе России. Но Розанов придает трактовке этой особенности русского народа своеобразное звучание. История Отечества подтверждает, что носители «мужского начала» стремятся «овладеть Россией», обрекая ее на «печальную роль подчиненности и даже рабства». Однако «отдаваясь чужим влияниям», русские при этом «сохраняют свою душу, усваивая лишь тело, формы другого». Напротив, обрусевшие европейцы «отрекаются от самой сущности европейского начала»²⁵. В результате слабость оборачивалась «устойчивостью и неистребляемостью» и русская стихия остается «поверх всего».

Другой особенностью русских является то, что они «духовная нация...», «во плоти чуть-чуть». Подобное качество не дает возможности сформироваться «историческому сознанию». Из этого, по мнению Розанова, и проистекает наш нигилизм: «До

нас ничего *важного* не было»; и нигилизм наш постоянно радикален: «Мы построим все *сначала*»²⁶.

В силу этой особенности на русской почве приобрел популярность социализм, обещавший построить совершенно новое общество, сделать всех людей счастливыми. Вместо того чтобы «трудолюбиво жить в русской действительности» и шаг за шагом улучшать ее, отечественная интеллигенция решила путем революции разрешить все проблемы сразу. Отсутствие реальных программ улучшения общества и «загроможденность русской души теориями» приводят к тому, что Россия «запуталась в громадных построениях, рассчитанных на века и даже на вечность».

Учение социализма обращается к массам, оно призывает: пролетарии всех стран — соединяйтесь. Но для чего? По Розанову — это объединение преследует лишь одну цель, чтобы «погромом идти на Отечество». Социализм объединяет людей, но он не имеет ничего общего с соборным сознанием, так как нивелирует личность, делает ее «придатком массы». Неслучайно философ писал, что когда в тексте ему попадаются слова «демократические идеи», «коллективизм» и другие, он содрогается, будто «прикоснувшись к гаду». Наиболее ярко и полно суть социалистического «равенства и братства» выразил, по мысли Розанова, Ф. Достоевский в своем письме к Н. Страхову. Великий русский писатель рисовал следующую картину: «И вот, в XXI столетии, при всеобщем реве ликующей толпы, блудник с сапожным ножом в руке поднимается по лестнице к чудному Лику Сикстинской Мадонны: и раздерет этот Лик во имя всеобщего равенства и братства»... «Не надо гениев, ибо это аристократия»²⁷. Сам Достоевский сочувствовал «униженным и оскорбленным», но в этих словах, по убеждению Розанова, он «сказал за век или за два “отходную” будущему торжеству этого строя»²⁸.

Да, русский социализм имеет свою основу в соборных принципах, в сострадании к «несчастным, бедным, неимущим», он просто «расширение русской жалости». Но под влиянием Запада эта основа деформируется, так как марксизм есть «европейская и притом очень жесткая, денежная и расчетливая идея»²⁹. Расчет марксизма направлен, прежде всего, на завоевание трудящихся и для этих целей он стремится разрушить традицию, стремится «расчистить место для эксперимента». И если соборное сознание строится на преемственности, то социализм не обращает внимания «на вековой быт народа, тысячелетнюю историю его», в результате получается «разрыв истории, ее уничтожение». Под лозунгом борьбы за власть, соответствующую «нуждам народа», социал-демократия начинает манипулировать массами, смотря «на народ, как на дикаря, как на пассивный этнографический материал в своих руках, для проведения в нем плана новых теоретических построений»³⁰. Поэтому социализм в сущности своей антинароден, он есть «одно из интеллигентских течений». Интеллигенция, по Розанову, представляет из себя «своеобразный класс» и если допустить, чтобы одно из «умственных течений» овладело Россией, то тем самым «значит стать в рабство» той группе интеллигентского класса, которая под лозунгами социализма «узурпирует себе власть над всею Россиею, не спросясь России»³¹. Торжество революции, как считает мыслитель, есть, в сущности, торжество нигилизма, не нужно стало царства, армии, порядка и даже Бога. Этим и объясняется, почему у мужиков и солдат так легко совершился «переход в социализм, а значит в полный атеизм». В конечном итоге, интеллигентский радикализм, направленный на «отрицание всех и вся», захватил и народные массы, и они потеряли ориентацию на созидание.

Резко негативно относясь к социалистическим преобразованиям, Розанов отрицательно оценивал и буржуазную цивилизацию. Для него не вызывает сомнения,

что Соединенные штаты Америки являются «отвратительными», они «даже не государство, а уродство». Франция также «порочна, груба и глупа. Она “доживает”, у нее нет будущности»³². То же самое можно сказать и о других ведущих государствах, которые существуют «по инерции».

Социальный идеал мыслителя носит религиозный характер, он находится там, где «Небо и Земля встретятся». И тогда будет все в обществе преобразовано так, что «ничего не узнаешь». В этом новом социальном устройстве «Будут дети около матерей... и будут родители с детьми ... и будет хозяйство», имущество станет «слабо, нетвердо, общее», наконец между людьми начнет господствовать «равенство — праведных» и истинное братство. Розанов задает вопрос: «Революция ли это? — О нет. Или тут — нет революции... — о — *есть*»³³. Эта антиномия объясняется просто, отвергается революционное насилие в экономической, политической и духовной сферах, и признаются радикальные преобразования в области духа, которые могут опираться лишь на религиозную, церковную, соборную основу. Поэтому и революции и революционеры все преходящи, «лет на 300 хватит, но не больше — пара, пыла, смысла». Церковь и Евангелие бессрочны, так как строят «в жизни вечную правду»³⁴.

Итак, во взглядах Розанова, несмотря на их глубокую противоречивость, все-таки достаточно четко прослеживается положительное отношение к принципам соборности. С его точки зрения, они «укорены» в семейном быте, в церковном и национальном самосознании, в социальной сфере. Соборность есть одно из проявлений жизненного здоровья семьи, церкви, нации, общества, ее наличие свидетельствует о нормальном состоянии тех или иных социальных групп. В то же время, для Розанова очевидно, что «жизнь, ставши безобразною, умрет в самом коллективе своем, в самой целостности своей. Это уже хуже индивидуальной смерти, это — народная смерть»³⁵. Оригинальность позиции мыслителя как раз и состоит в придании соборности не только идеальных, но и натуралистических черт, связанных с природным бытием человека.

¹ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 242.

² Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 372.

³ Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 465.

⁴ Там же. С. 466.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 466–467.

⁷ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 501.

⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 270.

⁹ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 396.

¹⁰ Там же. С. 256.

¹¹ Розанов В. В. Собр. соч. Среди художников. М., 1994. С. 27.

¹² Там же. С. 114.

¹³ Розанов В. В. Соч. Т. 1. С. 93.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. М., 1995. С. 366.

¹⁶ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 573.

¹⁷ Там же. С. 574.

¹⁸ Там же. С. 578.

¹⁹ Розанов В. В. О понимании. СПб., 1994. С. 496.

- ²⁰ Розанов В. В. Мимолетное. С. 80.
- ²¹ Розанов В. В. Среди художников. С. 161.
- ²² Там же. С. 162.
- ²³ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 434.
- ²⁴ Розанов В. В. Мимолетное. С. 258.
- ²⁵ Розанов В. В. Среди художников. С. 355.
- ²⁶ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 575.
- ²⁷ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 429.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Розанов В. В. Среди художников. С. 356.
- ³⁰ Розанов В. В. Мимолетное. С. 347.
- ³¹ Там же. С. 360.
- ³² Там же. С. 376.
- ³³ Там же. С. 216.
- ³⁴ Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 611.
- ³⁵ Розанов В. В. Мимолетное. С. 398.

С. М. Усманов (Иваново)

Розанов о «конце истории»

В 1930 г. Георгий Петрович Федотов, рецензируя в журнале «Числа» только что переизданную издательством «Руссика» книгу Розанова «Опавшие листья», пришел к следующим выводам: «<...> в нем (Розанове. — С. У.) умирающая Россия находит своего плакальщика. Плач о России, предчувствие ее гибели — одна из самых жгучих тем “Опавших листьев”. Здесь Розанов возвышается до жутких пророчеств <...>»¹. Вслед за Федотовым исследователи нашего времени подчас видят в «осенней жатве его жизни» прежде всего «плач о России», в том числе, конечно, в «Апокалипсисе нашего времени». Очень показательна здесь точка зрения С. Р. Федякина: «“Апокалипсис нашего времени” может быть прочитан как новый “христорборческий” порыв Розанова, новая атака на христианство. Но в большей мере это все же ... отчаянный (“с руганью”) плач по родине с ее “хождением по мукам”»².

Другие же, напротив, именно антихристианские тенденции розановского «Апокалипсиса» считают наиболее существенными, а потому жестко порицают своих оппонентов. «Адепты умиротворенного христианского Розанова, — писал Л. Ф. Кацис, — с упорством, достойным лучшего применения, заботятся о нравственной чистоте своего кумира. Особенно преуспел С. Федякин, чьими статьями сопровождаются тома “Египта” и “Апокалипсиса”»³.

Да, в «Апокалипсисе нашего времени» сказано много жестоких слов и о Христе, и о христианстве. В том числе в не опубликованной при жизни Розанова части книги, которая была напечатана лишь совсем недавно. Однако стоило бы поразмыслить о том, откуда у мыслителя этот всплеск страстей. Сам Розанов очень ясно это обозначает в обращении «К читателю» своей книги «Апокалипсис нашего времени»: «Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от былого христианства и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Все потрясены. Все гибнут, все гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания»⁴.

Такое понимание «глубокого фундамента» было для мыслителя все-таки чем-то очень трудным и болезненным. Ведь за два–три года до этого Розанов мог весьма добродушно иронизировать над полученной им из Ташкента книгой об антихристе некоего А. М. Гаврилова. Тогда Розанов писал, что и в Туркестане русские «устроили “свое милое отечество”, завели и все праздничное, к Пасхе — куличи и яйца не хуже московских, и в свободную минуту (это “лишнее” — никогда не “лишнее”) повели беседы “от сотворения мира” и “о сотворении мира”, почему одно — “худо”, а другое — “добро”, принялись за чтение, изучение и, наконец — печатание творений Федорова <Н. Ф. Федорова>, и наконец, сами начали и в стихах и в прозе “петь хвалу Богу” и “отделять добро от зла”. Ну как таких человек не похвалить и с такими

человеками не надеяться на будущее»⁵. Характерно такое благодушное настроение Розанова, а ведь уже шла 1-я мировая война, на фронтах которой лилась кровь. Да и положение России было уже весьма тревожным.

Но вот грянул 1917 год. И тут душевное равновесие Розанова было подорвано уже всерьез. Он вдруг увидел страшную картину исчезновения самого русского народа, что тут же обнаружил в своем «Апокалипсисе»: Россия опустела — вот в чем ужас. «Ибо “мужик-социалист” и “солдат-социалист”, конечно, не есть более ни “мужик”, ни “солдат” настоящий. Все как бы “обратилось в татар”, и “раскрестилось”. Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, — это *исчезновение самого русского народа* (Курсив наш. — С. У.), русского человека, русского существа. Вовсе, глядя вокруг, не видишь России и русских»⁶.

Потрясение от случившегося было у Розанова так велико, что бросило для него темный отсвет и на всю предшествующую русскую историю, прежде не казавшуюся Розанову столь уж фатальной. Но в 1918 г. в не опубликованной тогда статье «С вершины тысячелетней пирамиды» было заявлено о недостаточной будто бы укорененности русских в земле, о доминировании в России «ватажного», артельного начала: «Славяне не жили *родовую жизнью*, вот в чем дело; и они не так глубоко вращались в землю, гнездились в земле. Эта птица не вьет такого *большого гнезда*, эта птица — *поменьше будет*. Вот, пожалуй, печальные предвестники и конца истории <...>»⁷.

Трудно сказать, осознал ли тогда сам автор нелепость своего предположения о том, что Русь — «птица поменьше», которая будто бы плохо «угнездилась» в земле. Все-таки с «вершины» тысячелетней пирамиды заметно, что ее никто никуда сдвинуть не сумел. Во всяком случае, в «Апокалипсисе нашего времени» Розанов хотя и связывает прямо «исчезновение русского народа» и приближающийся «конец истории», все же стремится найти этому более глубокое обоснование.

А потому речь у Розанова идет о «былом» христианстве. В номере втором «Апокалипсиса нашего времени» он прямо объясняет российскую катастрофу «бессилием» христианства. Так он «прочитывает» последнюю книгу Священного Писания — «Апокалипсис Иоанна Богослова». «Никакого нет сомнения, что Апокалипсис — не христианская книга, а против-Христианская». «Если же окинуть всю вообще компоновку Апокалипсиса и спросить себя — да в чем же дело, какая тайна суда над церквями, откуда гнев, ярость, прямо рев Апокалипсиса (ибо это книга ревушая и стонущая), то мы как раз уткнемся в наши времена: да — в бессилии Христианства устроить жизнь человеческую, — дать “земскую жизнь”, именно — земную, тяжелую, скорбную. Что и выразилось к нашей минуте, — именно к нашей, теперешней... в которую “Христос не проводит хлеба, а — железные дороги”, выразимся уже мы цинично и грубо. Христианство вдруг все позабыли, в один момент, — мужики, солдаты, — потому что оно не вспомоществует; что оно не предупредило ни войны, ни бесхлебицы»⁸.

Хорошо знавший Розанова священник Павел Флоренский весьма едко комментировал эти настроения после его переезда в Сергиев Посад, нашедшие свое отражение в «Апокалипсисе нашего времени»: «...если бы его приютил какой-либо монастырь, давал бы ему вволю махорки, сливок, сахару и пр., и пр., и, главное, щедро топил бы печи, то я уверяю, В<асилий> В<асильевич> с детской живостью стал бы восхвалять не этот монастырь, а по свойственной ему необузданности обобщений, чисто детских индукций *ab exemplo ad omnia* (от частного к общему. — С. У.) все монастыри вообще, их доброту, их человечность, христианский аскетизм и т. д. И воистину, он воспел бы христианству гимн, какого не слыхивали по проникновенности

лирики. Правда, этот гимн, если бы внимательно вслушаться в него, оказался бы восхвалением христианства не за христианственность, а за некоторые нейтральные черты в нем, но он был бы сладостно действен, общественно (т. е. для дураков, кои не умеют разбираться в сути дела) более полезен, нежели все говоримые проповеди, вместе взятые»⁹.

Это меткое наблюдение отца Павла не спишешь на «клерикализм». Тем более что оно появилось еще до того, как Розанов в последние месяцы жизни принес свое покаяние и вернулся в Церковь. В этой связи очень показательны свидетельства дочери Розанова Татьяны, которая сообщала о том, что Розанов после гибели своего сына и случившегося с ним удара несколько раз исповедовался у отца Александра Гиацинтова, причащался. А также его соборовал священник Павел Милославин. Тем не менее и от своей органики Розанов не отрекается, о чем также есть свидетельство в воспоминаниях Татьяны Розановой: «Как-то я его спросила: “Папа, ты отказался бы от своих книг “Темный Лик” и “Люди лунного света”? Но он ответил, что нет, он считает, что что-то в этих книгах есть верное...»¹⁰.

Итак, уже наступают «последние времена», что мыслитель и устанавливает, описывает, ужасается. Приучает себя и читателя к тому, что впереди — конец этому миру. Ничего не поделаешь. Но, парадоксальным образом, как это и бывает у Розанова, его «Апокалипсис» завершается иначе, совершенно на иной ноте. Последней из напечатанных оказалась глава под названием «Совет юношеству». Здесь мы обнаруживаем своего рода завещание автора своим, главным образом, молодым читателям. Завещание весьма неожиданное, принимая во внимание характер всей книги. «Помни, — пишет Розанов юношеству, — Небо как и земля. И открытое Небу — открывается “в шепотах” и земле. В шепотах, сновидениях и предчувствиях». И еще: «И помни: жизнь есть *дом*. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо»¹¹.

Что же, и в этой апокалиптической — страшной и необъятной — теме Розанов остается верным себе. Он любит свою Родину, он тяготеет к своей земле, он воспекает родной дом, родное «гнездо». В этом — глубокий подтекст последней книги мыслителя. Подтекст, по нашему мнению, отнюдь не ложный, имеющий оправдания даже и «с точки зрения вечности». Ведь и в самые лучшие времена «святой Руси», периоды духовных дерзновений и державного строительства, не теряла значения вековая народная мудрость: «Завтра помираешь, а сегодня — сей!»

¹ Федотов Г. П. В. Розанов. Опавшие листья // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 396.

² См.: Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 384.

³ Кацис Л. Кастраторский комплекс публикаторов, или Розанов в меняющемся супере // Новое литературное обозрение. 2003. № 61.

⁴ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 392.

⁵ Он же. Туркестанские произрастания // Новое Время. 1915. 29 ноября; Розанов В. В. Собр. соч. На фундаменте прошлого. М., 2007. С. 557.

⁶ Он же. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 313.

⁷ Он же. С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы) // Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 451.

⁸ Он же. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Уединенное. С. 398.

-
- ⁹ Флоренский П. А. О В. В. Розанове (письмо М. И. Лутохину) // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 317.
- ¹⁰ Розанова Т. В. Воспоминания об отце // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. С. 81.
- ¹¹ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Уединенное. С. 440.

В. Л. Курабцев (Москва)

Бог и человек в «Уединенном» и «Опавших листьях»

Нередко, читая мысли религиозных философов о Боге, воспринимаешь их как нечто книжное и искусственное. У Розанова все иначе — живо, исповедально, трепетно. Глубокое *«чувство присутствия около себя Его»*¹, чувство живой мистичности, тем более удивительное, что оно постоянное. Эта живая религиозность, возможно, оправдывает все его парадоксальные и самопротиворечивые конфессиональные повороты, все его церковноборчество (о котором он после сожалел) и христорборчество.

У русского и, так сказать, генетически православного человека — и такие борения, и неожиданные предпочтения. Почему и откуда эта даровитая личность, признающаяся в серьезных нравственных и метафизических расхождениях с христианством и открывающая «правду» и «родную кровь» только в Ветхом Завете? Не являет ли Розанов некую новую грань той самой «русской души»? Но не простой, простонародной, а талантливой, мыслящей и свободной?

И первое (изначальное), что может осознать читатель в религиозно-философском мировоззрении Розанова: без Бога — небытие. Не было бы и самого Розанова — ведь «Б.» послал его на Землю «увидеть»; не было бы и «друга» — жены (эта связь провиденциальна) и самой его жизни («весь в Провидении»). Без Бога — нет жизни, нет смысла, нет любви, нет рождающих глубин человека и Земли, нет зачатия и рождения. *«Осмысленность рожденного слишком твердо говорит о мысли в зачатии: но не нашей мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия...»*.

Н. А. Бердяев по этому поводу говорил: у Розанова — «апофеоз рождающей жизни», и он хочет освятить плоть и пол «такими, каковы они есть»². То есть греховными и скорее оторванными от Бога. Православие, конечно, освящает плоть и пол — иначе не было бы обряда венчания, православного брака и деторождения. Но и не освящает, в отличие от философа Розанова, — иначе пришлось бы освятить и блуд, и бездуховное сладострастие, и повесить ценность сексуальности и т. д. Н. О. Лосский по этому поводу даже предположил: Розанов — «личность во многих отношениях была патологической», например, в силу нездорового интереса к полу. «Он мог бы стать персонажем одного из романов Достоевского»³. Вероятно, речь о подобии следующим героям Достоевского — Федору и Дмитрию Карамазовым, Свидригайлову, Лужину и другим.

А Бердяев, в связи с, так сказать, «сексоцентричностью» Розанова, к тому же замечает: у Розанова «слабое чувство и сознание личности»⁴. И эта мысль представляется скорее справедливой: конечно, «чувство и сознание личности» серьезно реализуются также в сексуальной жизни, но личность независима от сексуальности, больше сексуальности, шире и глубже. А у Розанова, из-за акцента на жизни, на поле (связанном с Богом), все остальное личностное так или иначе принижается,

умяляется, затушевывается. Родовая жизнь все-таки первенствует над личной и весьма обширной жизнью. Родовая жизнь способна даже поглотить едва ли не все духовные сферы сознания и жизнедеятельности. Связь пола с Богом, согласно Розанову, больше, чем связь ума, совести с Богом. Это как раз то, что Г. В. Флоровский назвал загипнотизированностью плотью и «болезненным ясновидением плоти и пола». В этом видится своеобразная «неправда» и *частичность* Розанова.

Однако ясна также и очевидная духовность писателя, которая у него проявляется всегда и повсюду — Бог оказывается в центре души и жизни человека. Без Бога — нет опоры для человеческого бессилия, нет преодоления своей ограниченности и «не могу». Нет облегчения «великой тоске» человечества. Сама *религия* понимается Розановым как следствие *могущества «боли жизни»*. И поэтому религия признается гораздо более значимой, чем философия, которая всего лишь интересуется жизнью. «В «облегчи! избави! спаси!» — в муке человечества есть что-то более важное, черное, глубокое, м. б., и страшное, и зловещее, но, несомненно, и *более глубокое*, чем во всех радостях»⁵.

Без Бога (и без головы и разума), говорит Розанов, падают деревни и города, выхолащиваются люди (история приказчика и его жены, которые подвергли себя стерилизации из нежелания заботиться о детях); грядет Апокалипсис. Уже сущность девятнадцатого века, согласно Розанову, «заключается в оставлении Богом человека». А значит, близится нечто страшное и разрушительное — гибель империй и «похолодевшая Земля».

Личную небытийственность (без Бога) Розанов осознает особенно пронзительно и предельно исповедально: «Я мог бы отказаться от даров, от литературы... Но от Бога я никогда не мог бы отказаться. <...> Я только живу для Него, через Него. Вне Бога — меня нет»⁶. Но Бог, вероятно, был с ним всегда и не позволял отправляться иными дорогами: «...В душе моей вечно стоял монастырь». Кроме того, рядом были люди, постоянно пребывавшие с Богом, — и «я... тоже угвоздился к Богу». Конечно, православный читатель мог бы спросить Розанова: к какому Богу? Вряд ли это был Иисус Христос. И какой «монастырь»? Вряд ли это был православный монастырь.

Второе, что можно понять в духовных прозрениях Розанова, — это то, что с Богом и благодаря Богу вещи, мир, человек становятся чем-то высшим и «самым высшим». *От Бога — Красота и Истина*. Особое «художество» гриба («как растет»), другое «художество» березы, еще другое — ели на косогоре. От Бога («*оттуда-то*») нечто вдруг поражающее, мысль или предмет. Как бы брошенный «*оттуда*» свет. «В отношении к предметам, мыслям и «*оттуда-то*» у меня была зачарованность»⁷.

От Бога — Добро. Великолепный нравственный человек «от Бога», «от родителей» и «вечности», не понимающий своей нравственности, не знающий двоящихся и задних мыслей, никогда не имевший злых мыслей. От Бога — Судьба, которая посылает любовь и «друга», и «бесконечность тем», и пылающий личный интерес, и печали. И «там мы ничего не сделаем», а «чулок своей жизни» можем сильно испортить. Розанов близок к религиозному фатализму, предопределенности именно важнейшего, судьбоносного в жизни человека.

Третье, что кажется очень важным в понимании религиозности Розанова, — это непростые отношения Бога с человеком. «Если у Б. боль по человеку?» — спрашивает Розанов. И не знает ответа. Люди друг с другом «церемонятся», а Бог не церемонится с человеком. Почему? — тоже нет ответа. Бог дал мне, пишет философ, «много печали». Даже может показаться, что Бог относится к человеку, как гладиль-

щик к разглаживаемому: «Тяжелым утюгом гладит человека Б. <...> И расправляет душевные морщины. <...> Вот откуда говорят: *бойся Бога и не греши*»⁸.

Причем, «разглаживая» Розанова и ему подобных (даже держа «меня щипцами»), «Господь надымил мною в мире»⁹.

То есть снова налицо, с позиции православия, религиозная субъективность философа и христианская слепота. Но и прощительное всечеловеческое незнание Бога, Его Воли, Мудрости, Тайн. Теодицея существует для Розанова где-то в стороне, а он сам, предельно субъективно, пытается разобраться в отношении Бога к человеку. У Бога Розанова — не столько любовь и милость к человеку, сколько бесцеремонность, вероятная безжалостность, тяжелая «глажка» души. И эта как бы «злая» сторона Бога просто «фиксируется» философом и Бог не осуждается, не «клеимится» (как в творчестве Д. де Сада) в качестве безжалостного и равнодушного.

Четвертая сторона этого вопроса — тайна и мощь религиозного чувства, веры. Бог «тянет душою, а не мудростью»¹⁰. А «душа — обворожительна». То есть, если налицо «разумный» или «мудрый» разговор о Боге, понимание Бога, то, скорее всего, нет религиозного чувства, нет настоящей веры. Только через обворожительное чувство обворожительной души происходит касание Божественных тайн.

По-другому — через зачарованность чем-то, освещенным светом «оттуда». Или через желание человеческой души «бросить свет» «оттуда» — на мысль или предмет.

Или еще иначе, и уже в трепетном духе христианском: «И только слезам Он открыт. Кто никогда не плачет — никогда не увидит Христа. А кто плачет — увидит Его непременно»¹¹.

Таким образом, для Розанова живое религиозное чувство, живая вера — *знаковая и очень важная реальность*. О которой он говорит как художник и поэт, но не как разумный и холодный мыслитель: душевное и обворожительное чувство, зачарованность светом «оттуда», наворачившиеся на глаза слезы и так далее. И реальность его религиозной веры очевидна — не смог бы мало верующий написать о 50-м Псалме следующим образом (правда, сравнивая Псалом с «чистящим от грехов» стихом Пушкина — «когда для смертного умолкнет шумный день») — *«велико, оглушительно и религиозно. Такая же правда»*¹² (Курсив мой. — В. К.).

Но Бог и человек в творчестве Розанова остаются также и разбединенными. Об этом говорили многие исследователи его творчества — и частично Бердяев, и Э. Голлербах (Розанов превращает религию в «сексуальный пантеизм»), и Флоровский (Розанов — почитатель стихий, рождающих сил, дохристианских ценностей; его возврат к религиозным темам, к вере, как и у других русских интеллигентов, сплетался «в какой-то дремучий лес»¹³). А Лосский даже говорит о вероятном демонизме писателя. После издания «Апокалипсиса нашего времени» к Розанову в Сергиевом Посаде пришли возмущенные хулой на христианство Флоренский, Ф. Андреев и еще один священник. И Розанов сказал: «Не трогайте Розанова; для вас будет хуже»¹⁴ (как будто возле него, пишет Лосский, была некая демоническая сила). В следующем году всех посетителей постигло серьезное несчастье.

Но человек, живой человек слаб. И грешен. И не всегда находит то, что ищет, тем более самое главное. И поэтому понятны и его слова о любви к Богу и «Господь со мною», и это странное, тем более у обладавшего живым мистическим опытом религиозного писателя: *умру «в полном религиозном недоумении»*.

- ¹ Розанов В. В. Соч. Уединенное. М., 1990. Т. 2. С. 571.
- ² Бердяев Н. А. Русская идея... // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 243.
- ³ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 436.
- ⁴ Бердяев Н. А. Русская идея... С. 234.
- ⁵ Розанов В. В. Уединенное. С. 439.
- ⁶ Там же. С. 229.
- ⁷ Там же. С. 360.
- ⁸ Там же. С. 305.
- ⁹ Там же. С. 349.
- ¹⁰ Там же. С. 354.
- ¹¹ Там же. С. 439.
- ¹² Там же. С. 432.
- ¹³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 462.
- ¹⁴ Лосский Н. О. История русской философии. С. 437.

Н. В. Солнцев (Москва)

Апокалипсис в толковании Розанова

В истории русской философии, среди своих современников Розанов стоит особняком. Он не как все. Он не просто оригинален. Он нетипичен во всем. У него нет прямых учителей. Он не считает себя последователем кого-то, полностью независим от авторитетов, и у него самого нет близких учеников и последовательных единомышленников. Взгляды, суждения его не укладываются в одно логически цельное учение. У него такого учения нет. Он противоречив. Говоря так, не следует его упрекать. Наоборот, он во всем улавливает (переживает) тайну бытия, подмечает то, чего другие не видят или видят как профаны. Он не подгоняет факты, события, явления под привычные схемы. Во всем есть частица иррационального, все содержит глубокий, непостижимый для человеческого разума первоначальный смысл. Так он подошел и к осмыслению русского апокалипсиса.

Мысли и чувства апокалипсического свойства преследовали Розанова постоянно. До поры до времени они оставались втуне. Революция 1917 г. буквально вытолкнула их на поверхность. Октябрьские события он принял как страшный, потрясающий удар, как начало конца. «С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес»,¹ — писал он в «Апокалипсисе нашего времени». Однако Розанов воспринял революцию и ее ближайшие последствия (он умер в 1919 г.) не как случайные, спорадические явления, а как неизбежный этап развития русской истории.

В гибели России он обвинял и древних славян, позвавших «варяг из-за моря» управлять своей «обширной и богатою землею», и национальную литературу в лице Н. В. Гоголя, М. Е. Салтыкова-Щедрина, А. И. Герцена, Н. А. Некрасова и некоторых других, и «неприятного Ленина», и евреев за их связи с революцией. Но за все грехи, беды и страдания народа в революции писатель налагал ответственность на христианство, православную церковь.

Остановимся на этих положениях более или менее подробно.

О «варягах» написано и сказано у нас предостаточно, однако Розанов подметил в этой сугубо нашей проблематике нечто незамеченное, о чем ни историки, ни славянофилы не догадались: Русь не умела жить властью. Она исторически была расположена жить улицей, околоточком, общинно. В этом заключается ее естественный путь. Ее природную «неумелость власти», «недаровитость к ней» писатель рассматривал как прекрасный естественный дар.

Отход от этого предначертанного свыше самобытного пути сыграл в нашей истории, по мнению писателя, роковую роль. Заимствованные формы — полиция, департаменты, министерства — были у нас всегда скверны и глупы. Они не только по форме, но и внутренне не соответствовали национальному духу и исконным традициям. «Ведь ни один русский душою в немца не переделался...»² Это глубокое

противоречие, которое постепенно закрепились в общественно-политическое и философское течение в виде западничества и славянофильства, во многих отношениях предопределило судьбу России.

За то, что произошел такой перелом, более того — «пришла смерть, могила для $\frac{1}{6}$ части земной суши»³ — льюнюю долю вины должна брать на себя и русской литература, ее писатели. После Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого такое обвинение кажется невероятным и неправдоподобным. Однако послушаем самого Розанова. Он согласен, что писали хорошо, красиво писали, но о чем писали и что писали — до этого никому дела не было. «По содержанию литература русская есть такая мерзость, — такая мерзость бесстыдства и наглости, — как ни единая литература»⁴.

В самом деле, разве Розанов не прав, когда он упрекает наших всемирно известных, поистине гениальных национальных писателей в оторванности от житейских интересов и нужд простого человека?! «Народ рос совершенно первобытно с Петра Великого», а литература восторгалась только тем, как мы «умеем любить» и красиво, салонно «разговаривать». И это в то время, когда мы не умели не только из морских трав извлекать йоду, но даже не знали, как «выковать гвоздь» или сделать косу, которую вывозили из Австрии⁵. Литература даже не думала направлять мысли и дела народа в сторону развития его естественных задатков. Более того, она постоянно, навязчиво и талантливо внушала ему «неуважения себя». «Мы не уважали себя. Суть Руси, что она не уважает себя. Это понятно. Можно уважать труд и пот, а мы не потели и не трудились. И то, что мы не трудились и не потели, и есть источник, что земля сбросила нас с себя, планета сбросила»⁶.

Розанов далек от того, чтобы считать эти пороки народа врожденными. Наоборот, от природы русский народ способный, трудолюбивый, смысленный. Однако эти замечательные достоинства были заглушены, и не без участия собственной литературы. Мы сделались ненужными на Земле. Литература, сама того не сознавая, сделала из нас нигилистов. Постепенно, из поколения в поколение, под воздействием литературы нигилизм стал неотъемлемой частью, атрибутом нашего мировоззрения, чертой национальной психологии. Не потому ли, спрашивает автор «Апокалипсиса», русский мужик и солдат так легко, так просто «перешел в социализм».

Размышления Розанова о русском нигилизме относятся не только к оценке и осмыслению разрушительных событий революции 1917 года. Нигилизм имеет для нас принципиальное значение.

У каждого народа есть свои, свойственные только ему проблемы. Они сильно влияют на его судьбу. У русского народа они тоже есть. Одна из них — это проблема отношения к своему прошлому. Давно замечено — Россия больна нигилизмом. Больна хронически. Нигилизм укоренился в национальном сознании в форме отрицания своей истории. Прогресс воспринимается не как преемственность наследия, а как разрыв со своим прошлым. Это странно и неразумно, но это так. Наша история четко демонстрирует тот факт, что разрушение наследственных ценностей и традиций выступает как жизненное условие созидания. Мы не умеем сохранять и умножать свои природные, материальные и духовные приобретения. Дальше простого воспроизводства мы не пошли ни в какой области. Нам незнакомы законы накопления. Причина нашей извечной бедности не в отсутствии способностей и не в неумении трудиться. Слава Богу, это у нас есть. Дело в другом: мы не научились создавать богатство. Богатство невозможно без разумного накопления материальных и духовных ценностей поколений в форме наследия.

Наследие подчиняется закону накопления. Все его три формы — природная (естественная), материальная и духовная (культурная) — в условиях нормального развития приумножаются. Каждое уходящее поколение до конца не умирает. Оно продолжает быть в результатах своей деятельности. В этом один из смыслов бессмертия. Живые должны чтить ушедших. Ушедшие необходимы так же, как живые. Человечество состоит из трех частей — живущих ныне, тех, кто придет потом, и ушедших навсегда. Каждая из них лишь часть целого. Отбрасывая часть, мы разрушаем целостность. Будущее за теми народами, которые осознают разумом и чувствуют сердцем свое органическое единство с предками. Такова заповедь великих религий.

История — это наследие. Обращаясь к истории, мы общаемся с предками. История России — это история борьбы с собственной историей.

Наибольшее влияние на судьбу государства и общества имели четыре периода больших отрицаний.

Первый относится к Древней Руси X–XVI вв. — это полоса последовательного и упорного вытеснения языческой культуры и насаждения православия. Вековые традиции, обычаи и верования, выражающие дух древних славян, в основе своей были искоренены. Исторически первый пласт духовной культуры не был сохранен. Он не стал наследственным достоянием последующих поколений. Таково было первое отчуждение от своего прошлого. В христианский мир Русь вступила без преемственности со своей исторической культурой.

Второй период — эпоха петровских и непосредственно послепетровских реформ. Главное в преобразованиях Петра — их цели и их методы. Преобразования Петра, исторически назревшие и необходимые, с одной стороны, открывали путь к западному просвещению и цивилизации, а с другой — прервали органическое развитие, подавили исконно национальное. Реформы проводились путем грубого и беспощадного вытеснения, критики и осмеяния старой Руси, а нередко — уничтожения старины вообще. «Реформа Петра, — писал Н. А. Бердяев, — была неизбежна, но он совершил ее путем страшного насилия над народной душой и народными верованиями»⁷.

Третий период — советский. Советский тип отрицания прошлого существенно отличается от предыдущих форм русского нигилизма. Подлежали устранению не только духовные, нравственные и интеллектуальные ценности дореволюционной России, но что чудовищно — их носители. Физическое устранение культурного слоя общества стало делом государственной и партийной политики. Французская революционная гильотина отсекала головы поштучно. В траншеях ГУЛАГа их складывали штабелями. Сбылось страшное предсказание М. Ю. Лермонтова, высказанное в 1830 г.: «Настанет год. России черный год, Когда царей корона упадет; Забудет чернь к ним прежнюю любовь, и пища многих будет смерть и кровь»⁸.

Советская идеология разделила историю России на две совершенно противоположные части: дореволюционную, «ненастоящую», доисторическую и на советскую социалистическую, подлинно историческую. Система привела к полному разрыву с историей.

Нигилизм, прежде всего свойственный интеллигенции, перешел в народные слои, стал частью сознания и поведения масс. Сформировался тип нового нигилиста, враждебного и подозрительного ко всему непролетарскому, несоветскому.

Отрицание своего прошлого и чужого вообще приняло форму жестокого и тотального насилия. Насилие оправдывалось как неизбежное следствие революции. Насилие, первоначально направленное против классового врага, капиталистов и по-

мещиков, обернулось против собственного народа. Народ стал объектом насилия. Революция пожирала собственных творцов. Партия диктатуры пролетариата, применявшая крайне деспотические и бюрократические формы «борьбы с врагом», безраздельно господствовала и над государством, и над всей жизнью народа.

Наконец, четвертый — постсоветский период. Постсоветские реформы проводятся традиционно русским методом: не преемственностью, а отрицанием прошлого. Перестройка по определению предполагает обновление всего существующего, устранение устаревшего и сохранение всего естественного. На деле произошла не перестройка, а разрушение экономической и социально-политической структуры СССР. Стихия разрушения с идеологии перекинулась на другие сферы жизни. Все советское (как в свое время все буржуазное), от марксистской философии до хозяйственного опыта, было осуждено и отвергнуто. Реформаторы не сумели использовать советское наследие, как большевики — наследие России.

Однако наследие Советской России уникально и чрезвычайно богато. В нем много негативного, социально и морально неприемлемого. Но при всех отрицательных сторонах — это опыт русской истории. В нем много общего с прошлым и настоящим. Опыт должен быть востребован в двух отношениях: как исторический урок и как способ решения конкретных вопросов. Он неприемлем в целом, но необходим — в частностях.

«Большевизм, — пишет В. И. Жуков, — идейно-теоретическое течение, а затем и как реальная практика продемонстрировал выборочное отношение к национальным традициям. Определив, от какого наследства он отказывается, большевизм на деле показал, что репрессиями или избирательским отношением к историческому прошлому оказывает разрушительное воздействие на формирование исторического сознания»⁹.

Таким образом, нигилизм по отношению к своей истории стал для нас частью народного менталитета. Он принял тотальный характер, превратился в традицию. Но выход из порочного круга есть. Таким выходом является развитие демократии. Опять-таки развитие с учетом собственных исторических форм либерально-демократических начал.

По существу, сложился новый тип сознания, ориентированного на сугубо автономное, изолированное от всего «чужого», замкнутое саморазвитие. Он формировался на почве сознательного игнорирования как своего многонационального культурного наследия, так и запасов мировой, общечеловеческой культуры. Именно так возникло разорванное и ущербное сознание.

Разорванное сознание — это сознание без преемственности, половинчатое сознание. У него нет необходимой исторической части, внутренней связи с предшествующими этапами собственного развития. Оно без своего прошлого. Разорванное сознание отражает перерывы, провалы в общественном развитии. Искусственные разрывы в экономической, социальной и культурной преемственности обусловили формирование такого сознания. Мы лишились многих исторических и народных традиций, подорвали связи поколений. Истоки многих сегодняшних аморальных явлений обнаруживаются и в них.

Ущербным я называю интеллектуально и творчески обедненное сознание. Многолетняя практика изгнания из общественной жизни всего непролетарского, небедняцкого в национальной и мировой культуре не могла не наложить глубокий отпечаток на духовный мир советского человека. Пласты тысячелетней отечественной культуры, достижения научной и философской мысли, накопленный веками

опыт русского земледелия и традиции общины, народные обычаи и символы, художественные и архитектурные ценности русской православной церкви, уходящие корнями в древнюю византийскую культуру, — все эти исторические духовные ценности были отторгнуты из области формирования интеллекта и нравственности советских людей. Многие талантливые писатели, деятели науки и искусства, имевшие заметное влияние на духовное развитие зарубежных народов, были запрещены для своего народа. Горько сознавать, что все это не принимало ни малейшего участия в формировании нескольких поколений советских людей.

Возможно, и наши промышленность и сельское хозяйство не оказались бы в столь трудном положении, если бы мы ориентировались на лучшие образцы капиталистического хозяйствования, «черпали бы оттуда обеими руками» (В. И. Ленин) все передовое и перспективное. Да и Великая Отечественная война не носила бы, вероятно, столь катастрофический характер и не стоила бы народу таких колоссальных жертв, если бы в свое время уделялось внимание сохранению и изучению боевого опыта армий капиталистических стран и более чем двухсотлетнего опыта регулярной русской армии. Мы не только не учились у других, а нередко даже появление такого желания расценивали как оскорбление всего советского, как преступление перед народом и государством. Примеров тому немало. Достаточно вспомнить разгромную кампанию против космополитизма в 1950-х гг.

Все это говорит о том, что мы не хотели и не сумели воспользоваться в строительстве социализма ни наследием национальной культуры, ни достижениями мировой цивилизации. Именно в этом кроется одна из существенных исторических причин нашего всеобщего отставания и глубокого кризиса.

Фундаментальные корни апокалипсического кризиса Розанов видел также в том, что в мире, прежде всего, в европейском и русском обществе, «образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства». Почему же возникли эти «пустоты»? Оттого ли, что в революцию многие отошли от веры, от Церкви, стали атеистами? Ведь для подобных социальных потрясений это вообще-то «нормальное» явление. Такое происходило, по существу, и прежде.

По мнению мыслителя, «пустоты от христианства» образовались по другой, более глубокой причине. Христианство, утверждает он, не научило человека трудиться, бороться за свое существование, жить в реальной среде. Оно не предупредило ни войны, ни революции, ни голода. Из текста Евангелия вытекает только монастырь, то есть аскетизм, другими словами — отказ от живой человеческой жизни.

Полемика писателя с христианством приняла чрезвычайно острый и непримиримый характер в 1917–1919 гг. Многие страницы его последнего труда наполнены гневом, открытым и резким неприятием христианских догматов. Критика переходит в христорство. Христос, утверждает Розанов, невыносимо отяготил человеческую жизнь, усеял ее тернами и венцами колючек, чего-то рыхлого, чего-то несбыточного. Вместе с Христом пришла «цивилизация со стоном», забыли о человеке, а он все стонет и стонет¹⁰.

Верно, Розанов всю жизнь жил с Богом (В. В. Зеньковский)¹¹, но не с тем, который есть в христианстве. Его Бог космоцентрический, софиологический. Вопрос о Боге, по Розанову, имеет право на существование только в том случае, если он рассматривается в связи с миром. Бог существует ради мира, а не мир во имя Бога. Проблемы мирские, житейские, подчас просто бытовые не менее важны, существенны, чем вопрос о Боге. К сожалению, христианство оказалось бессильным, немощным в решении социальных трудностей.

Розанов обвиняет христианство и в том, что оно повсюду противопоставляет «дела духа» «делам плоти». Оно возвышает дух до святости, а плоть объявляет чем-то грешным. Тогда как это грешное — телесное, физическое, материальное — суть земной жизни человека, основы жизни, и без них человечество просто умерло бы.

В оценках и критике христианства Розанов, как и во всем, показал себя тонким и пронизательным мыслителем. Он пошел дальше и глубже известных взглядов на сущность и проблемы христианства. Писатель убедительно подчеркивает ограниченность христианства, его пределы и возможности. Например, он сравнивает силу Христа с энергией Солнца: Христос дал хлеба, накормил несколько тысяч, но Солнце кормит не 5000, а тьмы и тьмы народа.

Не все в этом мире можно объяснить Богом, его авторитетом. В мире, размышляет философ, есть какое-то недоразумение, что-то неожиданное, неясное и для самого Бога. Это некая иррациональность, мистическая сила. Ее не понимает ни Бог, ни Человек. Божественное смешалось с чем-то иным. Достаточно напомнить: на этой планете сильнее всего, абсолютно всего, смерть.

Христианство, возможно, и существует лишь для облегчения жизни, а не для разрешения ее проблем?!

Как видим, русский апокалипсис подготавливался (неумолимо, как рок) всей нашей историей, но его взрыв во многом был обусловлен, считает Розанов, тогдашней внутренней и внешней обстановкой, в частности, активным участием евреев в организации и проведении революции, большевизмом и личностью Ленина, мировой войной.

Как известно, «еврейский вопрос» волновал Розанова всегда. В переписке с М. О. Гершензоном он писал: ««спор» евреев и русских или “дружба” евреев и русских — вещь неоконченная и, я думаю, — бесконечная»¹².

Размышляя о событиях, связанных с Октябрьской революцией, исследуя их причины, он буквально обрушивается на евреев. Почти на каждой странице «Апокалипсиса нашего времени» он сурово осуждает их за развал России. Приведу здесь только одну цитату. «Евреи... Их связь с революцией я ненавижу, но эта связь, с другой стороны — и хороша: ибо из-за связи и даже из-за поглощения евреями почти всей революции — она и слиняет, окончится погромами и вообще окончится ничем: слишком явно, что “не служить же русскому солдату и мужику евреям”»¹³.

Кто постарается вникнуть в суть дела, глубже разобраться в содержании событий тех лет, тот поймет, что эти слова никак не определяли мировоззрение писателя. Об антисемитизме Розанова наговорено много несправедливого, надуманного, поверхностного. В этом щекотливом вопросе, как и во всем другом, он не подхалимничал, не лебезил, оберегал свое достоинство и честь. Как бы ни было, он говорил правду, свою правду, так, как он видел и понимал ее. В одном из писем (№ 11) Гершензону он об этом сказал вполне определенно и ясно: «Антисемитизмом я, батюшка, не страдаю: но мне часто становится жаль русских, — как жалеют и детей маленьких, — безвольных, бесхарактерных, милохвастливых, впечатлительных, великодушных, ленивых и “горбатых на отца”»¹⁴.

Розанов был не только пронизательным свидетелем и честным летописцем Великой катастрофы, которую сравнивал с христианским вселенским апокалипсисом, он вскрыл ее исторические и национальные корни. Его мысли об этом, высказанные почти век тому назад, поражают своей глубиной и воспринимаются нами, в начале третьего тысячелетия, как гениальное пророчество.

-
- ¹ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 45.
 - ² Там же. С. 28.
 - ³ Там же. С. 8.
 - ⁴ Там же.
 - ⁵ Там же.
 - ⁶ Там же. С. 89.
 - ⁷ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 12.
 - ⁸ Лермонтов М. Ю. Избр. соч. М., 1983. С. 47.
 - ⁹ Жуков В. И. Университетское образование: история, социология, политика. М., 2003. С. 354.
 - ¹⁰ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 51.
 - ¹¹ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 444–445.
 - ¹² Проскурина В. Темный лик В. В. Розанова // Новый мир. 1993. № 3. С. 250.
 - ¹³ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 34.
 - ¹⁴ Проскурина В. Темный лик В. В. Розанова. С. 250.

И. Я. Левяш (Минск, Белоруссия)

Концептосфера Розанова: «преждевременные мысли»

Почему розановская *концептосфера*? Концепт — ключевое, смыслообразующее понятие, которое предшествует концепции — зрелой ступени рационального знания — в форме «идеи» или входит в состав ее сферы как целостной структуры. Можно ли в таком контексте идентифицировать Розанова как носителя *рационального* типа мышления? Был ли он современным, если исходить не из темпорального, а из *сущностного* понимания современности?

Многоликий Розанов живо напоминает *многомерного* человека Леонардо да Винчи: ведущий и ведомый, властитель дум и конформист; консерватор и радикал; апологет православия и язычник, глашатай антихристианства и религиозного обновления; декадент и радикал; пансексуалист и «домостроевец»; персоналист и «соборник»; «почвенник» и «отщепенец»; шовинист и всечеловек.

«Лица необщее выраженье» розановского времени в России формировалось в обстановке *социально-политических* потрясений и страстей. Россия раскололась на «красную» и «белую», а они, в свою очередь, на политические и иные партии с их, по Достоевскому, «засилием всякой сволочи». Каждая *partia*, т. е. по латыни «часть», выдавала себя за целое, претендовала быть «умом, честью и совестью эпохи», не говоря уже о стране.

На этом фоне Розанов становится «по ту сторону» партикулярных страстей и выражает неизвестные узкому и ситуационному партийному интеллекту глубинные основания *общенациональных* интересов, ценностей и смыслов. Отвечая своим критикам, он пишет: «Есть вещи, в себе диалектические, высвечивающие (*сами*) и одним светом и другим, кажущиеся с одной стороны так, а с другой иначе... И приходится говорить — “синее, белое, красное”. Ибо все — “есть”»¹.

Такая оптика объясняет многое в отношении Розанова не только к социально-политическому состоянию современности, но и к глубинному, захватившему и Россию, общеевропейскому духовному *декадансу*. Он не сводим к своей линейно деструктивной этимологии (фр. *decadence* — упадок, разложение). Декаданс — это деградация традиционных культурных ценностей и смыслов, их системное несоответствие изменившейся социокультурной реальности и вместе с тем глубокая и плодотворная рефлексия смысла и роли ценностей культуры/цивилизации, поиск их альтернатив. Прибегая к библейской метафоре, это семя, которое, умирая, дает воскресение и жизнь.

Отношение Розанова к декадансу претерпело заметную эволюцию. Он писал, что декаданс, с одной стороны, преемственно связан с Возрождением и Гёте, их культом «я». Но он исчерпал себя, и «в *decadence* мы видим стремительное низвержение пустой оболочки этого я». Мыслитель полагал, что «великий материк истории, материк реальных дел, практических потребностей... — вот на берег чего никогда не сможет выползти это смрадное чудовище...»².

Вместе с тем Розанов во многом не был «по ту сторону» декаданса. В духе декаданса и исповедальное замечание Розанова, что он «вечный странник и везде только странник»³. И тем не менее, иной раз называя себя даже «иностранцем», «как величайшее осуждение себе, как величайшую грусть о себе, в себе»⁴, он заключает: «М.б. я всю жизнь прожил “без Руси” (“идейные скитания”), но хочу умереть с Русью и быть погребенным с русскими»⁵. Розанов едва допускает, «что ему “современничают” другие люди», пишет о своих «преждевременных мыслях». Его «уединенный» вывод: «живи и трудись *как бы никого не было*, как бы не было у тебя вовсе “современников” ... “правда светлее солнца”. И живи для нее: а люди пусть идут куда знают»⁶. Свою «правду» Розанов выверяет вопросом о вечном *смысле* своих «книжек». Он думает, что «смысл книг, — как и растений, и цивилизаций, и каждого из нас, смертных, уясняется окончательно лишь тогда, когда мы или вот книги — умрем»⁷.

Уже современники Розанова по-разному воспринимали его «книжки». Многие из них он отверг сам — не его «мимолетные», а из тех, что «можно рукопись продать». Но смысл его «преждевременных мыслей» оказался непреходящим. Дух его с нами — дух энциклопедического и вдохновенного метаповествования Мастера, ценностно-смыслового каркаса его Слова — интегративной концептосферы.

Розанов исходил из того, что «человек метафизичен по существу своему»⁸ и испытывает непреходящую потребность в постижении глубинной связи между *существованием* повседневности и *сущностью* бытия. «Человек беспределен. Самая суть его — беспредельность, и выраженьем этого и служит метафизика»⁹. Но это не платоновская метафизика вечных идей, «праматерей». Мир и жизнь — гераклитов поток. Но это не означает их бессмыслицы или обретения за пределами жизни трансцендентного смысла бытия. «Смысл — не в вечном; смысл — в Мгновениях»¹⁰. «Вечное именно — не века, не времена, не общее, а “сейчас”»¹¹.

В этом исходном пункте Розанов не во всем адекватно был понят современниками. Бердяев верно подчеркнул его «имманентное отношение к этому миру и радостям этой жизни», но явно преувеличил, что «вражда к трансцендентному» соединяет его с социализмом и даже с позитивизмом¹². Действительное отношение Розанова к позитивизму, как одной из ипостасей рационализма, было на порядок сложнее.

Розанов пишет, почему он «враждует с рационализмом». С его позиций «природа становится глубоко рациональной, но и глубоко *отвратительной*... Нет, природа *не рациональна*. В ней есть рациональное, но это — бок ее, а — не она вся, не брюхо ее»¹³. Все же рационализм и его ветвь — позитивизм не просто «чепуха». Он «истинен, нужен и даже вечен... суть же не в “позитивизме”, а в “позитивисте”; человек и здесь, как везде — раньше теории...»¹⁴.

В этом нет ничего специфически «розановского». Гёте полагал, что «теория суха, но вечно древо жизни зеленеет». И Розанову «нужен метод души, а не... (ума) убеждения... Я ненавижу только правильное, корректное, монотонное, “как все”...». Лишь «то знание ценно, которое острой иглой прочертило по душе. Вялые знания — бесценны»¹⁵.

Казалось бы, это приговор аристотелевскому рационализму. Но в контексте розановских трудов предстает вовсе не «враг» *ratio*. Их автор пишет в духе Екклесиаста: «О, мои грустные “опыты”... И зачем я захотел *все* знать»¹⁶. Согласно аристотелевской Форме-демиургу, он определяет «грань» как «не только символ жизни, но и зиждитель ее; неопределенность, неограниченность — это эмблема смерти и ее источник». Розанов высоко оценил достоинства метода К. Леонтьева, который

позволял объективно наблюдать признаки развития¹⁷. Размышляя над своей преемственностью по отношению к Достоевскому и Леонтьеву, он заключает: «я все-таки более их мыслитель»¹⁸.

Вообще рефлексия *синтеза* рационального («арийского», аристотелевского) и иррационального («семитического», платоновского) постоянно привлекает Розанова. Он усматривает в этом великую европейскую традицию, имя которой — «... христианская цивилизация. Под этим выражением мы разумеем полное слияние... элементов семитического духа с элементами духа арийского»¹⁹. Интегральный плод такого слияния — способность к реконструкции человека, его динамичной истории, как *метаповествования*, в котором «между разумом человека, с одной стороны, и между истиной, как вечно постигаемым объектом — с другой — существует... соотношение... Истина безотносительна»²⁰. И хотя истина по сути имеет *субъектно-объектный* характер и поэтому столь же объективна/абсолютна по содержанию, сколь относительна/субъективна по форме, мысль Розанова ясна. В его интерпретации истина настолько объектна, что единый «*план истории... уже существует в ней*»²¹.

Для Розанова смысл и центральный вопрос истории и ее перспективы — это проблема не трансцендентная и теологическая, а имманентная и *антропоцентрическая*. Для него истина, добро и свобода человека — неотделимы. Розанов понял, что абстрактный гуманизм — это «“холод и пустота”, ... ледяная любовь»²². Напротив, «*истина, добро и свобода суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих — разуме, чувстве и воле*»²³.

Самоценность человека в мире «вещей» и его драму Розанов выразил на языке культурных универсалий по основным смысловым векторам — Человек и Бог, Эрос и Танатос, сущность Апокалипсиса XX в.

Розанов, как немногие из его современников, глубоко постиг и неподражаемым Словом выразил не только извечную потребность человека в *sacrum*, но и его назревшие противоречия в условиях декаданса, новые альтернативы сакрального. Достоевский, пишет Розанов, «берет самое важное — отношение человека к Богу...»²⁴.

Такая смысловая субординация опорных понятий «Человек» и «Бог» далеко не случайна. Речь идет не о Боге, как онтологической духовной первореальности, а о *человеческом отношении* к нему, его *искании*. И Розанов даже в свой ортодоксально религиозный период пишет не о Боге, а о том, что чувство Бога есть самое трансцендентное в человеке. Как известно, мистическое чувство трансцензуса не нуждается в рациональном оправдании («Верую, ибо абсурд», по Аквинату). Что же это чувство означает для *мыслителя*? «Прежде всего неясное... мистическое не столько есть в природе, сколько заключается в человеке... Но, *годы думая*, можно кое-что понять в *логике, смысле, в мотиве* странного явления». Это классический рациональный довод. И вовсе далек от мистики инвариантный розановский «узел мира», который, «бесспорно, скрыт в 4–5 *sexual'ных* аномалиях и по ним только может быть прочитан»²⁵. Этот жизнетворный «узел» — исходная точка и *perpetuum mobile* его концептосферы.

Для Розанова Бог — не бытие. Не всемогущество. Бог — «первое веяние», «утро». Из которого все — потом. Бог Розанова — *имманентный*. Он — не гнетущая необходимость, а плод свободного выбора. «Авраама призвал Бог: а я сам призвал Бога... Вот вся разница... Мой Бог — особенный. Это только *мой* Бог; и еще ничей»²⁶. От лично избранного Бога Розанов эволюционирует к сомнениям в духе Иова и, на-

конец, уже в 1911 г. мыслитель заявляет: «Народы, хотите ли я вам скажу громовую истину, какой вам не говорил ни один из пророков... частная жизнь выше всего... Все религии пройдут, а это останется»²⁷. Становится понятной не трансцендентная, а *культуротворческая* идея розановского Бога: «Благословенен труд, забота, бережливость — но более благословенен тот неясный, безотчетный восторг, ради которого человек говорит: “Живу и *хочу* еще жить”. Здесь, именно в этой... идее — семена жизни; и как всю жизнь мы считаем Божьей — идеи... наиболее животворящие, мы вправе назвать любимыми идеями Божьими. Тут — *sacrum sanctum* истории, — то, чего касаться человеку не следует и только беречь, лелеять»²⁸.

Какая же из исторически сложившихся форм *sacrum* более приемлема для Розанова? Он определяет основные ступени своей духовной эволюции в отношении к религии как «пробуждение внимания к юдаизму, интерес к язычеству, критика христианства...»²⁹. Интерес к язычеству был вызван тем, что мыслитель считал его *сквозной* проблемой как иудаизма, так и христианства.

Критерием такого подхода может быть интерпретация Розановым знаменитого суждения Достоевского: «Бог взял семена из *миров иных* и посеял на землю... Но *все на земле живет через таинственное касание мирам иным*». Эта фраза, пишет Розанов, стоит «“всего язычника” Гёте... Тут — *все язычество уже*»³⁰.

Поскольку Бог — в нас, и Розанов «сам выбрал» его, вся биография мыслителя свидетельствует о его вначале прикровенной, а затем и откровенной приверженности *языческому* мировидению. В таком полуязыческом, полубоготворческом контексте понятно отношение Розанова к смыслам Ветхого и Нового заветов, его позднее тяготение к иудаизму и, в конечном счете, отторжение христианства. Если к своему «или-или» — Ветхому или Новому завету — Розанов пришел не сразу и, в конечном счете, избрал первый, то *критерий* такого выбора один и тот же — их отношение к язычеству, по сути — к имманентной, «семенной» *жизни* «здесь и сейчас».

По Розанову, Римская Церковь — это «христианское семя, выросшее на почве древнего язычества»³¹. Здесь «Бог — забыт. Это — именно Навуходоносор»³². Свои парадоксы «кажимости» и сути — в православии. «Самое существо “веры русской” (так называют иногда православие; но “вера русская”, очевидно, шире этого церковного термина)»³³. Корень ее веры — *сплав христианства и язычества*, которое не исчезло с принятием христианства, а существенно воздействует на него. «Язычество — утро, христианство — вечер. Неужели не настанет утро, неужели это последний вечер?.. Боль мира победила радость мира — вот христианство. И мечтается вернуться к радости. Вот тревоги язычества»³⁴. Мережковский заметил, что православие — это язычество, притворившееся христианством, как у Толстого, в отличие от христианства, притворившегося язычеством, как у Ницше.

Недвусмысленно обвинение Розанова в *антигуманизме* христианства. «Человека задавило... *Забьли о человеке*... Странная, стонущая цивилизация... во всем христианстве, в христианской истории... лежит какое-то зло»³⁵. В мировидении Розанова «христианство теперь разрушено», потому что оно «неистинно, не мочно... И образ Христа... не являет ничего, кроме *немощи, изнеможения*... Христос... “без зерна мира”, без — *ядер*... *небытийственность* — сущность Его»³⁶. Розанов признает, что поняв эту страшную истину, он затем «уже только хитрил, хитрил много, ради цензуры и глупых читателей. Но во мне самом оно было совершенно разрушено, до основания, до песчинки»³⁷.

Розанов констатировал наступление *постхристианского* «заката Европы». Но мыслитель верил, что «...*человечество переживет* “свое христианство” и *будет еще*

долго после него жить»³⁸. Бердяев был прав, когда писал, что в своем язычестве «противление Розанова христианству может быть сопоставлено лишь с противлением Ницше, но с той разницей, что в глубине своего духа Ницше ближе к Христу, чем Розанов»³⁹.

Жизнетворчество — по сути таково ценностно-смысловое ядро розановской концептосферы. Сосредоточенный на постижении «последних оснований» жизни, мыслитель неизменно и остро сознавал, говоря словами предисловия к мюнхенскому изданию его «Избранного», что «Человек... единый плод, надвое расколотый... Песнь о потере нашей целостности, это Розанов... Как были когда-то умиравшие за Дух, он умирает за Землю... Дымком потягивает от Розанова, но дымок этот от святого духа»⁴⁰.

Розановский «святой дух» — определенно имманентный — это «Бог живых, а не Бог мертвых»⁴¹. Это не «бытовое» забвение проблемы Эроса и Танатоса, а неустанная рефлексия над жизнью, которая есть «вековечные “отчалы” и “причалы”»⁴². Языческая ориентация Розанова в человеческой одиссее между ними вполне определена. «Нехристианские исторические субъекты», как определяет Розанов субъектов античной культуры, — «жизнетворцы... в самом нерве бытия исключили идею смерти, “не принимают идеи небытия”»⁴³. Человек этого времени озабочен не смертью, а жизнью.

Однако Розанов — не эпигон античного канона. Его более привлекает ветхозаветное жизнеутверждающее отношение к бытию. «Поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?..» (1 Кор 15: 54, 55).

И для Розанова небытие, смерть не может быть мерилом оценки. «Не верь, о, не верь небытию, и никогда не верь. Верь именно в бытие, только в *бытие*, в одно *бытие*». Жизнь самодостаточна и самоценна, и посему «живи каждый день так, как бы ты жил всю жизнь именно для этого дня». Живи по «оси мира», как мыслитель определял Эрос и его житнетворное воплощение — любовь. Она — добро истины. «Всякая любовь прекрасна. И только она одна и прекрасна. Потому что на земле единственное “в себе самом *истинное*” — это любовь... Гаснет любовь — и гаснет истина». «Но любовь — это “опять рожу”, и стану для детей “пристанью *отчала*”. Поэтому “истинствовать на *земле*” значит постоянно и истинно любить»⁴⁴.

Жизнь и смерть, по Розанову, отделяются подобно библейским плевелам и зерну. Концептуальное и моральное «зерно» мыслителя в том, что бессмертие человека наступает не в трансцендентном мире, а всякий раз в смыслоемких «здесь и сейчас». «Все прожитое — вечно. А продуманное прошло»⁴⁵. Это идея деятельной и творчески «прожитой», а не рассудочно «продуманной» жизни. Таков ее вечный смысл «по оси мира» — триединства истины, добра и свободы.

Жить — не значит умирать. Формула — жизнь *contra* смерти — казалась Бердяеву не глубокой, и он упрекал Розанова в том, что его оппонент о смерти даже не удосужился подумать, так как исключительно был занят рождением, проблемой пола. Бердяева, Розанов, видевший, подобно Достоевскому, «свет во тьме», увидел сияющий свет во «тьме» пола. «Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом...»⁴⁶. «В *поле* — *сила*, — писал он, — *пол* есть *сила*». Тело начинается с гениталий, но далеко не сводится к ним, потому что «тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела»⁴⁷.

Розанов впервые в истории философской рефлексии извечных антропологических антиномий «плоть—душа—дух» предстал как теоретик «*культуры пола*»⁴⁸. В противовес «тьме» современной семьи, Розанов создал ее подлинный *культ* как

исходного и непреходящего жизнетворческого «зерна»⁴⁹. На семье у него «все построено». По Розанову, это «самая *аристократическая* форма жизни»⁵⁰. Ее возвышенный характер обосновывается сакральными соображениями. «Брак есть не только таинство, но и величайшее из таинств: рождаясь, умирая и, наконец, вступая в брачную, т. е. глубочайшую связь с человеком и человечеством, каждый из нас подходит к краю индивидуального бытия своего, он стоит на берегу неисследимых оснований личного своего существования»⁵¹.

Такая синергия самоутверждения рода и индивидов может быть обеспечена только в неразрывном единстве, совокупной жизненной силе полов. «Океан — женщина. Материк — мужчина»⁵². Обе стихии специфичны, но не сводимы к своим природным основаниям. Между ними не должно быть субординации. Розанов — убежденный противник того, что мужчина погрузился в свои «гражданские скорби», и «культура наша, цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по уклону специфически мужских путей — высокого развития “гражданства”, воспитания “ума”, ... низкого “удовольствия” ... Мы можем представить себе, наоборот, культуру пола»⁵³.

В русской антропологической классике нет аналога розановскому гимну в честь женщины. Она для него и мать — дарящая жизнь Ева, и «высокая жена». Мыслитель возражает против представлений о том, что «женщина — исподнее существо. Договаривают: “и — преисподнее”. — Нет, она небесное существо»⁵⁴.

Розановская реабилитация и апология Матери и «высокой жены» — это прелюдия к инновационной рефлексии восхождения от феминизма к *гендеру*. Мыслитель приветствовал феминистское движение, ставящее целью *гражданское* равенство мужчины и женщины, но не удовлетворялся им⁵⁵. Неизвестно, был ли ему знаком смысловый афоризм Симоны де Бовуар: «Женщиной не рождаются... Ею становятся в контексте цивилизации», но Розанов ясно пишет, что «есть *женский вопрос*, идущий из тенденции не “сравняться” с мужчиной, но из тенденции... поставить именно свое женственное и особое “я”, и потребовать, чтобы цивилизация, грубая и слишком “обще”-человеческая... задумалась, прежде чем сломить и окончательно загрязнить это хрупкое и нежное “я”»⁵⁶.

Розанов с «великими надеждами на будущее» видит «великую задачу» женщины в том, чтобы «...переработать нашу цивилизацию, приблизить ее к своему типу... женщина есть символ единства рода человеческого, его связности... Как цементирующая глина, она слила в себе оба рода, сливает залогом будущего с хлдеющими останками прошлого... Какова женщина, такова есть или очень скоро станет вся культура»⁵⁷.

В такой оптике логос розановской концептосферы выводит ее творца на метаповествование о триаде «культура — цивилизация — варваризация» и особенно — маркирующий разлом между ними «рев Апокалипсиса»⁵⁸. Прежде всего мыслитель четко различает *субъектов* культуры и цивилизации по критерию отношения к *творчеству*. «Есть горные люди, есть долинные люди»⁵⁹. «Корень» цивилизации — «не на улицах», а в сердце. Поэтому «мастер выше мастерства ... и самая техника статуи гораздо меньше стоит, чем душа творца»⁶⁰.

Видение Розановым диалектики культуры и цивилизации предстает как историсофское осмысление динамики органических, рождающихся (восходящих) и «падающих» эпох. *Органические* эпохи, по Розанову, обусловлены слабым разделением общественного труда по-своему «цельного» человека в условиях традиционного общества. У мыслителя это вызвало ассоциации со своеобразным новым «зо-

лотым веком». «Существование всякого было цельнее, сосредоточеннее; его труд ему понятен и нужен»⁶¹. Таков и идеальный тип «святой Руси».

Однако Розанова более привлекают *восходящие*, «утренние» эпохи, «века Порыва», становления и реализации всемирного космогенического закона «игры потенциалов», воплощения универсальной «космической эмбриональности», от которой исходит жизнь⁶². В качестве модели такой эпохи предстает петровская реформация⁶³.

В конечном счете восходящие эпохи исчерпывают потенциал своего жизнетворческого смысла и «гибнут от извращения основных добродетелей, стержневых, на роду написанных», на которых «тесто взросло»... В Греции это был ум, *sofia*, в Риме *volō*, господствую. И у христиан — любовь. «Гуманность»... и есть ледяная любовь»⁶⁴. «Падающие», «ночные» эпохи приходят на волне разочарования в культуре, когда ее содержательные ценности и смыслы формализуются, достигают эстетической зрелости, изощренности стиля. «Совершенство формы, — отмечает Розанов, — есть преимущество падающих эпох. Когда народ умирает, он оставляет одни формы: это — скелет его духа, его творчества... формальная сторона всех им создаваемых вещей приближается к своему завершению»⁶⁵.

«Ночные», *падающие* эпохи — это время декаданса. Как отмечалось выше, у Розанова было дифференцированное представление об этом феномене. По сути, он солидаризовался с Ницше в том, что есть декаданс «слабости» и «силы». Во *второй* ипостаси — декаданса «силы», интенции к обновлению и возрождению, «ночь темна, т. е. она таинственна, но не грязна ... и замечательно — ночь действительно великая сеятельница... Вот причина, почему как только... утончается и углубляется цивилизация», наступает «время духовного и также и живого посева»⁶⁶.

В современной цивилизации Розанов усматривал глубоко противоречивый *симбиоз* силы и слабости декаданса. У Розанова порой — громы и молнии против цивилизации, подобно проклятиям древнего Израиля Вавилону. Но в целом мыслитель признает социальные и технические заслуги цивилизации в обустройстве внешнего мира человека⁶⁷. Для мыслителя очевидны *пределы* цивилизации. Для него «вздых» богаче царства, богаче Ротшильда *даже деньгами*: из «вздоха» потекут золотые реки, и трон, и царство, и все... Вдох — «всемирная история, начало ее»⁶⁸. Техника дала человеку всемогущество. Но она же его и раздавила. Поэтому «прогресс технически необходим, для души он вовсе не необходим... душа в нем не растет. И душа скорее даже малится в нем... Верьте, люди, в нежные идеи... Истинное, что никогда не разрушится, одно *благородное*»⁶⁹.

Розанов видит в либерализме «некоторые *удобства*... Либерал красивее издаст «Войну и мир». Но либерал никогда *не напишет* «*Войны и мира*»: и здесь его граница». В нем Розанову не импонирует «...ужасный алгебраизм, которому новое время подчинило историю и даже биографию, подчинило самый портрет»⁷⁰, рационализм с его «мерой и числом». А мир «не хочет быть плоским и ясным, как доска... как биржа»⁷¹.

Вопреки бердяевским подозрениям в увлечении Розанова позитивизмом, он не приемлет его основное *кредо* — «пользу», «успех». «Суть нашего времени, — пишет мыслитель, — что оно все обращает в шаблон, схему и фразу... Из оглоблей никак не выскочишь. — Вы хотите успеха? — Да. — Сейчас. Мы вам изготовим шаблон. — Да я хотел сердца. Я о душе думал. — Извините, ничего, кроме шаблона»⁷². Замечательное возражение Розанова — с позиций культуротворческого успеха, а не его цивилизационного суррогата: «Дело имело успех, когда было процессом, и умерло,

как только стало формой»⁷³. А в культуре самоценны «успех в доброте и доброта в успехе...»⁷⁴.

В «суете сует» личность уступает место вездесущему *товарному* фетишизму. Вся цивилизация — это медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее «просачивание всюду кабака...» «Бога вообще в “кабаке” нет»⁷⁵. Розанова возмущает «торг, везде торг, в литературе, в политике — торг о славе, торг о деньгах...», и особенно печать как «пулемет: из которого стреляет идиотический унтер. И скольких Дон-Кихотов он перестреляет, пока они доберутся до него»⁷⁶.

Какова же *траектория* этих процессов? «Уже теперь можно предвидеть, — пишет мыслитель, — что... социальный кризис встанет перед диаметрально-противоположными лозунгами *убрать* неспособных, спрятать, свести на нет, поработить... Философия Ницше, на наших глазах получающая распространение в Европе, есть раннее, но очень уже смелое выражение первого лозунга»⁷⁷. В эпоху торжества среднего буржуа торжествуют «...две философии: философии человека, которому почему-то хочется кого-то выпороть; и философия выпоротого человека... Но если бы русский... заговорил в духе: “падающего еще толкни”, — его бы назвали мерзавцем»⁷⁸.

Непреодолимый смысл жизни в том, что «...*благоденствие самого развивающегося существа есть цель*... но это лишь в идее, в иллюзии: в действительности он есть средство, а цель — это учреждения, сложность общественных отношений, цвет наук и искусств, мощь промышленности и торговли... И народы стелются перед нею; задав миллионы у себя, колесница уже переходит в другие страны»⁷⁹.

Касаясь сюжета цивилизационной экспансии, мыслитель во многом предвосхитил современный *глобализм*. *Volò* мондиалистской цивилизации настолько неукротимо, что она, подобно Тимуру и Чингиз-хану, но теперь уже реально, претендует на «всемирность соединения людей», всевластие Кесаря — Великого инквизитора и тем самым — наступление «всемирного покоя»⁸⁰, как сказал бы Ф. Фукуяма, «конца истории».

Вердикт Розанова адекватен критерию практического гуманизма, который сформулирован Достоевским в афоризме о «слезе ребенка». Он пишет, что «...во всей нашей цивилизации нет ни одной капельки любви, нет ни одной капельки... безбрежного уважения к человеку»⁸¹. Его «пробрал прямо ужас ввиду всеобщих культурно-разрушительных тенденций нашего времени...» «Все бы — нивелировать... Одна — пустыня»⁸². «Самая почва “нашего времени” испорчена, отравлена. И всякий дурной корень она жадно хватает и произращает из него обильнейшие плоды. А добрый корень умерщвляет»⁸³. Это уже не крове-творная, а «венозная цивилизация»⁸⁴, или «падающая эпоха», «ночная» эпоха.

Однако историософски умудренный Розанов постиг, что «зерно не оживет, пока не умрет». Современность для него — это не только «рев Апокалипсиса», но и его альтернативная суть: «Вообще — “все новое”... сотворяет новое, как *утешение*, как “утертые слезы” и “облечение в белые одежды”... Апокалипсис требует, зовет и велит новую религию... люди, народы, человечество — переживают апокалипсический кризис». «Век Разума» (мещанская добродетель) опять переходит в героический и святой «Век Порыва»⁸⁵.

Почти столетие прошло с тех пор, как Розанов, под несомненным влиянием российской Катастрофы 1917 года, в «Апокалипсисе нашего времени» выдвинул «преждевременную» идею новой эпохи — «Века Порыва». *Российский вектор* этого нового Екклесиаста замечателен, и необходимо вычленить его *типологи-*

ческую суть. Во главу угла Розанов ставит проблему дефицита «русской идеи», «мечты своей родины». Между тем она есть у греков, евреев, французов, немцев, и «только у прошедшего русскую гимназию и университет — “проклятая Россия”»⁸⁶. Что же означает для мыслителя *русская идея*, даже — с сознанием безбрежности искомого смысла — «часть ее»⁸⁷? Розанов был не одиноким в таких поисках, но одним из немногих русских мыслителей, основательнее подготовленных к ним. Его глазомер устремлялся выше и дальше «красной», «белой» и иных партикулярных символов России, поднимаясь до ее целостного, *общенационального* самопонимания.

Розанов — «по ту сторону» спекулятивных концепций. За его «плечами» уже были историософские схемы Н. Данилевского и К. Леонтьева, когда он погрузился в смысл «вопроса об “единосуции” или “одинаковости”»⁸⁸ не только триадичного Бога, но вопроса о месте и роли России в структуре и динамике культуры и цивилизации. Мыслитель постигал этот смысл в контексте «великого Гердера»: «каждое время и каждое место живет для себя самого». Эта формула помогла ему по-новому взглянуть на историю, «указав на мир индивидуального и своеобразного, который должен быть познан в ней»⁸⁹.

По сути, Розанов исходил из *двуединства* России как звена мировой и особенно — европейской цивилизации и культуры, но вместе с тем — ее уникальности и самоценности, а не средства или «материала». Это означало его пристальное внимание к «русской душе» — специфическому архетипу народа как результату взаимодействия уникального субъекта и обстоятельств его жизнедеятельности. Такой архетип накладывает существенный отпечаток на характер русской культуры и изменяется вместе с ней.

Русский дух далеко не сводим к своим внешним и преходящим социальным формам, поскольку «народное глубже общественного». Мыслитель напоминает, что никогда не следует смотреть на народ как «на ребенка, или даже как на малолетнего. Народная стихия полна серьезности, полна содержательности. Народ пережил и переживает в себе глубочайшие душевные драмы; он чутко наблюдателен; он упорно размышляет»⁹⁰. По Розанову, для русского духа характерно не рассудочное, а «...огромное *углубление* человека»⁹¹ «... в свой внутренний мир, в свою совесть... Русский, кроме того что прямо говорит или делает, вечно что-то еще около этого думает»⁹². «Это — народ, вечно оглядывающийся на себя, смотрящий “вслед себя”... народ — мистик со всякими душевными сквернами, но также и со способностью к большой высоте»⁹³.

Двупольный характер русской души, жесткое противопоставление двух Градов — земного и небесного, неприятие «срединного» характера связей и переходов между ними, — это фундаментальная и «сквозная» реальность, задающая алгоритм видения мира и практических действий. По Розанову, «есть две России: одна — Россия *видимостей*, громада внешних форм с правильными очертаниями... — “Империя”... И есть другая — “Святая Русь”, “матушка-Русь”, которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которых непредвидим, начало безвестно: Россия *существенностей*...»⁹⁴.

Россия «видимостей» и «существенностей» — каждая на свой лад — осуществляет самопознание, самоидентификацию, разные, но взаимосвязанные ипостаси *русской идеи*. Но она — не данность, а постоянная задача, и ее выполнение напрямую зависит от степени зрелости народа и властителей его дум. Как *мыслитель* Розанов оценивает Россию по *критерию рациональности, или существенности*. Понятно, что

официальная Россия «видимостей», «в пустых фасадах» — всегда под розановским критическим оком. Но он нелицеприятен и в критике народа⁹⁵.

И вместе с тем его программный принцип: «Уста бранятся, а сердце любит»⁹⁶. «Сам я, — писал он, — постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их. “Пренесносный Щедрин”. Но почему же я ненавижу всякого, кто тоже их ругает?... кто русских ненавидит и особенно презирает»⁹⁷. Рассудку записных патриотов не дано понять, что перед нами феномен отнюдь не «расщепленной», а *цельной* личности, ее острой *боли* о России. Розанову были близки слова Моисея, сказанные Богу, готовому проклясть неверный Завету народ: «Господи, если их проклянешь, и меня прокляни, ибо не хочу разделяться с народом моим»⁹⁸. Но мыслитель не хотел растворяться и «в официально-торжественном, в принудительном “патриотизме”». В его представлении «чувство Родины — должно быть строго, сдержано в словах... не болтливо, не “размахивая руками” и не выбегая вперед (чтобы показаться). Чувство Родины должно быть великим горячим молчанием»⁹⁹.

Это великое и парадоксально красноречивое «молчание» о том, что «дана нам красота невиданная и богатство неслыханное. Это — Россия. Но глупые дети все растратили. Это — русские... Земля есть Каинова и земля есть Авелева. И твоя, русский, земля есть Каинова. Ты проклял свою землю и земля прокляла тебя... Суть России, что она не уважает себя. Это понятно. И то, что мы не трудились и не потели, и есть источник, что земля сбросила нас с себя, планета сбросила. По заслугам? Слишком»¹⁰⁰.

Итак, «проклятая Россия, благословенная Россия»¹⁰¹. Такой *патриотизм* с трудом поддается определению. Он одновременно рационален и иррационален, в нем сплавлены остро критическая (самокритическая!) рефлексия и «почвенная» страсть. В современной России востребован Розанов «Апокалипсиса» «*в своей полной истине*», который уже пишет о любви к ней всех — от Гоголя и Щедрина до Луначарского, русских, «инородцев» и «иностранцев»¹⁰². Теперь он сознает, что сущность этнонационального эгоцентризма — это «неблагородство в человеке... отравленность мысли его собой»¹⁰³ и объясняет, что «любовь к почве, к земле своей и некоторое априорное отрицание всех иных земель и языков *до* знакомства с ними так же коренится в... нужных инстинктах человека, как удивление и культ при позднейшей *встрече* с тем или иным конкретным фактом чужой жизни коренится в его разумности и добрых свойствах его сердца». Эти «факты» — те самые «инородцы», которые «воздвигали нашу *почву*, не ища в ней для себя никакого клада. Как же перед этим высоким подвигом — и уже без всякой мысли, что они копали именно *нашу* почву, — не преклониться всякому русскому...?»¹⁰⁴. Отныне Розанов полагает, что «уроднение с чужими идеями есть великодушие», видит достоинство в том, «русские, как известно, во все умеют воплощаться»¹⁰⁵, что и позитивно оценивает их способность «*иметь себя другом всех и иметь себе другом целый мир*»¹⁰⁶. Такой рецепт исцеления от вируса этнонационализма можно смело прописать «буйным головушкам» в России наших дней.

Размышляя о перспективах утилитарно-социальной утопии социализма, Розанов видит альтернативу в том, что российскому обществу в целом «необходимо воссоздаться... как организму; безродные должны получить родство, бескровные духовно — кровь, безотечественные — отечество не в смысле территориальном, и социализма более не будет»¹⁰⁷. Решить такую *общенациональную* сверхзадачу было возможно только при условии отказа от радикального принципа: «Мы построим все сначала», и на путях Возрождения синтеза архетипа и творческого потенциала

страны. Поразительно, как рефлексия мыслителя над последствиями прошедших в России революций оказалась провидчески «преждевременными мыслями» о ее социалистических реалиях.

Россия конца XX — начала XXI в. узнает себя в таком пассаже: «Конец венчает дело»... показывает его силу, — писал Розанов о реформах 1905–1907 гг. — Боже, неужели договорить: “и показывает его правду”? ... Что же стало с “русской реформацией”?!! Один купил яхту, другой ушел в нумизматику, третий “разлетается по границам”... Боже, что же это такое? ... Или сказать с Тургеневым: — “Так кончается все русское”»¹⁰⁸.

В противовес этому — «*Что делать?*» по-розановски. Мыслитель писал, что «... мы пойдем в целом реформу, нам предстоящую: *ожить древним духом* — тем прекрасным духом, прототип которого дала нам еще Киевская Русь. Возможно сделать это при сохранении всей той крепости сил, какую сумела создать Москва, и не отказываясь несколько от правильных сторон просвещения, которое любить завещал Великий Петр. Все это можно соединить; все — слить в новую гармонию, чрез живой акт души»¹⁰⁹. Однако, с горечью резюмирует он уже в 1918 г., «в сущности, мы знаем *слова* о Возрождении, а не видим *Возрождение* в нас (в самих нас) именно бурь Возрождения, а в *бурях-то Возрождения* конечно и лежит вся тайна его»¹¹⁰. В итоге Россия, как девушка, которая не выходит замуж: «цветет, а завязаться плоду не дают»¹¹¹.

Кто же завяжет плод российского Возрождения? Если национальная цель определена, дело за выбором *путей и технологий* ее достижения. И Розанов пишет: «люди идут к целям»: но я знаю, что всякое “идут” обусловлено *дорогой*, а не тем, кто “идут”»¹¹². «Да, устроить ... *по-своему* отечество — мечта их, но когда до дела” доходит — ничего более сложного, чем прорезать билеты в вагонах, не умеют»¹¹³.

«Весь вопрос, — писал Розанов, — в деятельных людях», в культурно-политической *элите* — идейно зрелых, пассионарных и патриотически ориентированных государственных деятелях. «Зажечь... деятельностью» есть в своем роде пушкинский дар, лермонтовский дар... Жизнь играет и будет век играть, может века играть — если люди «живы, деятельны, предприимчивы, скромны и трудолюбивы»¹¹⁴.

Разгадка «последних оснований» такой творческой способности венчает «моногамичную» розановскую концептосферу. К. Леонтьев завершил свою духовную биографию «смесительной» перспективой ассимиляции России Европой и завоевания китайцами, и позднее В. Соловьёв — концом всемирной истории и пришествием Антихриста. На этих пророчествах, пишет Розанов, лежит печать *безнадежности*. «Но вот что следовало бы заметить обоим мыслителям: в противовес “опустившимся рукам” у них обоих, какая энергия предприимчивости у “мечтателей” — Достоевского, Толстого!»¹¹⁵. И Розанов «во дни сомнений и тягостных раздумий» сурового 1918 г. парадоксально и потрясающе для мучимого *голодом* человека пишет: «Устал. Не могу. 2–3 горсти муки, 2–3 горстки крупы, пять... яиц может часто спасти *день мой*. Что-то золотое брезжется мне в будущей России. Какой-то в своем роде “апокалиптический переворот” уже в воззрениях исторических не одной России, но и Европы»¹¹⁶. Аквинат верил в Бога, ибо абсурд. Розанов верил в Россию, как в Бога, *вопреки* абсурду и опираясь на «последние основания» созданной им интегративной концептосферы.

- ¹ Розанов В. В. Избранное. Мюнхен, 1970. С. 21.
- ² Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор» // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991. С. 125, 131, 132, 135.
- ³ Розанов В. В. Избранное. С. 58.
- ⁴ Там же. С. 75.
- ⁵ Там же. С. 188.
- ⁶ Там же. С. 61, 64, 66–67, 175.
- ⁷ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 391.
- ⁸ Там же. С. 308.
- ⁹ Розанов В. В. Избранное. С. 430–431.
- ¹⁰ Там же. С. 424.
- ¹¹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 336.
- ¹² Бердяев Н. А. Христос и мир. Ответ В. Розанову // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 286.
- ¹³ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 331.
- ¹⁴ Розанов В. В. Избранное. С. 35.
- ¹⁵ Там же. С. 220, 433.
- ¹⁶ Там же. С. 47.
- ¹⁷ Розанов В. В. Эстетическое понимание истории // Леонтьев К. Н.: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 286.
- ¹⁸ Розанов В. В. Избранное. С. 530.
- ¹⁹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 30.
- ²⁰ Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 166–167.
- ²¹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 13.
- ²² Розанов В. В. Избранное. С. 177, 361.
- ²³ Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 169.
- ²⁴ Там же. С. 165.
- ²⁵ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 227–228, 240.
- ²⁶ Розанов В. В. Избранное. С. 36, 37, 39, 478.
- ²⁷ Там же. С. 41, 44.
- ²⁸ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 57–58.
- ²⁹ Розанов В. В. Избранное. С. 389.
- ³⁰ Там же. С. 505.
- ³¹ Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 155.
- ³² Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 248–249.
- ³³ Там же. С. 294.
- ³⁴ Розанов В. В. Избранное. С. 120, 170.
- ³⁵ Там же. С. 499–500.
- ³⁶ Там же. С. 534, 456.
- ³⁷ Там же. С. 548.
- ³⁸ Там же. С. 455.
- ³⁹ Бердяев Н. А. Христос и мир. Ответ В. Розанову. Т. 2. С. 299.
- ⁴⁰ Розанов В. В. Избранное. С. XXXIX, XL, XLI.
- ⁴¹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 167.
- ⁴² Розанов В. В. Избранное. С. 56.
- ⁴³ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 223.
- ⁴⁴ Розанов В. В. Избранное. С. 10, 56, 58, 59, 563.
- ⁴⁵ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 336–337.
- ⁴⁶ Розанов В. В. Избранное. С. 50.
- ⁴⁷ Там же. С. 190.
- ⁴⁸ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 188.
- ⁴⁹ Там же. С. 181–186.
- ⁵⁰ Розанов В. В. Избранное. С. 51.
- ⁵¹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 45.
- ⁵² Розанов В. В. Избранное. С. 418.

- 53 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 188.
54 Розанов В. В. Избранное. С. 163, 398.
55 См.: Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 101–107.
56 Там же. С. 177–178.
57 Розанов В. В. Избранное. С. 105, 178.
58 См.: Левяш И. Я. Культурология. Изд. 5. М., 2004. Гл. 3, 12.
59 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 276.
60 Розанов В. В. Избранное. С. 189, 554. .
61 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 120.
62 Там же. С. 227.
63 См.: Там же. С. 226–227.
64 Розанов В. В. Избранное. С. 176–177.
65 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 225.
66 Там же. С. 164.
67 См.: Там же. С. 251–252.
68 Розанов В. В. Избранное. С. 418.
69 Там же. С. 30, 125, 145, 244.
70 Там же. С. 199, 548.
71 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 166.
72 Розанов В. В. Избранное. С. 125–126.
73 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 59.
74 Розанов В. В. Избранное. С. 300.
75 Там же. С. 227.
76 Там же. С. 74, 79.
77 Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 145.
78 Розанов В. В. Избранное. С. 38.
79 Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 95.
80 Там же. С. 156.
81 Розанов В. В. Избранное. С. 330.
82 Там же. С. 219.
83 Там же. С. 230.
84 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 238.
85 Розанов В. В. Избранное. С. 296, 454.
86 Там же. С. 296.
87 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 349.
88 Там же. С. 143.
89 Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 177.
90 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 34, 116.
91 Розанов В. В. Избранное. С. 31.
92 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 64.
93 Там же. С. 108.
94 Там же. С. 33.
95 См.: Розанов В. В. Избранное. С. 111, 370.
96 Там же. С. 435.
97 Там же. С. 37, 58.
98 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 38.
99 Розанов В. В. Избранное. С. 328–329.
100 Там же. С. 436, 449–450.
101 Там же. С. 563.
102 Там же.
103 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 76.
104 Там же. С. 81.
105 Розанов В. В. Избранное. С. 46.
106 Там же. С. 61.
107 Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 121.
108 Розанов В. В. Избранное. С. 7.

-
- ¹⁰⁹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 60.
¹¹⁰ Розанов В. В. Избранное. С. 556.
¹¹¹ Там же. С. 263.
¹¹² Там же. С. 79.
¹¹³ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 344.
¹¹⁴ Там же. С. 362–363.
¹¹⁵ Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор». С. 191.
¹¹⁶ Розанов В. В. Избранное. С. 493.

И. М. Меликов (Москва)

Проблема свободы в работе Розанова «Легенда о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского

Известно, что отношение Розанова к христианству было неоднозначным. Однако в этом плане его работа «Легенда о Великом инквизиторе» составляет исключение, поскольку в ней его отношение к христианству однозначно положительное. В ней он выступает как поклонником самого православия, так и единомышленником Ф. М. Достоевского, который является проповедником православия во всем своем творчестве и особенно в «Легенде».

Ключевое отношение к проблеме свободы Розанов высказывает в следующих словах: «Свобода есть внешняя деятельность, соответствующая внутренней, и она является осуществленною вполне, когда первая без остатка есть следствие второй. Ясно, что, если бы человек мог быть разобщенным с прошедшим и окружающим, его внешняя деятельность, которая, однако, должна иметь свою причину, могла бы иметь ее только во внутренней психической деятельности, т. е. его воля вне посторонних влияний безусловно свободна. В действительности же, когда он соединен с прошедшим и окружающим, его внешняя деятельность перестает гармонировать с внутреннею, и притом всегда в той мере, с какой силой действует на него внешность. Это значит, что *уменьшение человеческой свободы, ее подавленность или извращение, идет не изнутри его природы, но извне*. Страдание, которое всегда сопровождает это чувство подавленности, и здесь указывает на истинный характер этой стороны человеческого духа.

Истина, добро, и свобода суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих — *разуме, чувстве и воле*. <...> И так как идеалы эти ни в каком случае не могут быть признаны дурными, то и *природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана добротою, благою*»¹.

Исходя из этого, в рассуждениях Розанова можно выделить три составляющие свободы, которые лежат в основе религиозно-философской концепции свободы.

В качестве первого обязательного слагаемого свобода предусматривает обретение независимости по отношению к внешнему миру и внешней воле. Свобода — это полная независимость от чего бы то ни было, это полное отсутствие ограничений. Ограничения создают зависимость, свобода же — это отсутствие ограничений. Свобода в этом смысле означает независимость от внешнего объективного мира. Как говорит Н. А. Бердяев, «свобода есть самоопределение изнутри, из глубины, и противоположна она всякому определению извне, которое есть необходимость»². Свобода — это независимость от природы и социума, возможность совершать поступки, сообразуясь только с собственными намерениями и решениями. Независимость предполагает отсутствие всякого принуждения и насилия.

Вторая составляющая свободы предполагает погружение в свой внутренний мир, в собственную волю и детерминированность ею. Каждый человек является свободным суверенным существом, поскольку его воля, как говорил И. Кант, является автономной. Иначе говоря, воля человека определяется не внешними причинами — будь то природная необходимость или даже божественная воля, — а тем исключительно внутренним законом, который он сам ставит над собой, признавая его высшим. Свобода — это бытие, определяемое только своим собственным независимым волеизъявлением. Свобода связана с волей, означающей в обычном смысле «поступать, как хочу». Свобода в данном аспекте — это ничем не ограниченная воля. Зависимость, необходимость есть ограничение свободы воли, и они заставляют поступать человека не так, как он хочет, а так, как сложатся обстоятельства, какие возможности представятся. Свобода же предполагает неограниченные возможности. Свобода здесь тождественна вольности. В этом смысле свобода означает произвол, своеволие и предполагает наличие выбора. Воля — способность человека делать сознательный выбор в своих действиях в соответствии с поставленными целями. Воля означает внутренне стремление человека к чему-либо, его интенцию, ориентир и направление его активности.

Воля представляет собой непосредственную основу человеческой жизни. Фактически человек в течение своей жизни осуществляет только свою волю. Жизнь человека есть осуществление его воли. Воля всегда предшествует и мышлению, и реальным поступкам человека. Человек всегда вначале желает, хочет, а затем мыслит и поступает тем или иным образом. Человек потому и действует и мыслит, что хочет выразить и осуществить в своих поступках свое желание. Воля, таким образом, образует содержание всех поступков и всей жизни человека в целом. Человеческая деятельность начинается с воли, а сама представляет собой осуществление воли. Он никогда не будет ни мыслить, ни делать ничего, если он этого не пожелает. Поэтому в этом плане человек — существо свободное. Он обладает свободой воли и соответственно ему дана возможность захотеть или не захотеть что угодно. В сфере своей воли человек абсолютно свободен. И это касается исключительно воли человека и не распространяется на другие сферы его бытия. Если человеку и ведомо качество абсолютности, то оно присуще только его воле.

Воля, присущая человеку, дает возможность произвольного отношения к жизни и событиям и реалиям существующего мира. Человек — существо «относящееся», то есть живущее не столько материально-объективной стороной жизни, сколько своим отношением к жизни. Именно категория отношения определяет, прежде всего, специфику человеческой жизни. Для человека важны не сами жизненные события, а отношение к ним.

Однако человек существо не абсолютное, а ограниченное. Он не только духовное, хотя духовное является сущностным в его структуре, но и телесное и душевное явление. Дух человека, тождественный Абсолютному Духу в нем, непосредственно связан и воплощен в его душе и теле, которые в силу ограниченной природы в значительной степени сковывают его самого и его проявления. Потому в силу порочной природы человека свобода в его жизни должна конкретизироваться. Из-за греховности человека его возможности как богоподобного существа, как Абсолюта, проявляются лишь в ограниченной мере. Ограничена его воля и возможность свободного волеизъявления, то есть свобода его воли. Ибо возможности свободы его воли означают в этом случае свободу и его порочной воли, что противоречит самой сущности свободы, так как свобода порока ведет не к действительной свободе, а,

наоборот, к зависимости и несвободе. Именно в этом смысле Исаак Сирин говорит, что всегда следует «остерегаться собственной своей свободы»³. Фактически сама воля человека оказывается в плену необходимости. Но подлинная свобода воли человека проявляется по мере его освобождения от порока. Собственно свобода, таким образом, зависит от свободы от порока. Насколько человек освобождается от порока, настолько он свободен в собственном смысле этого слова.

Свободе противостоит порок и грех. Именно грех есть преграда и ограничитель бытия и проявления свободы. Человек не свободен. Из трех уровней его существования — божественного Духа, души и тела, пороку подвержены два: душа и тело. И поэтому в их бытии человек более всего несвободен. Телесное бытие и душа человека сами по себе не свободны, и поэтому их бытие само по себе не может быть бытием свободы для человека. Следовать пороку человек может лишь на уровне своего телесного и душевного существования. Но грешить на уровне своей сути, сущности он не может. Ибо чтобы грешить в этой области, он должен принципиально изменить свою суть. Но это не в его силе. Все имеющееся зло в человеке не переходит на уровень его Духа, сущности, и поэтому Дух его остается непорочным. Человек может злоупотреблять своей духовной сутью, то есть применять эту свою духовную сущность в недобрых целях, но саму сущность изменить не может. Божественный дух в человеке остается неоскверненным. Поэтому только сфера Духа является для человека сферой бытия свободы. Исключительно в сфере Духа для человека сохраняется полная и абсолютная свобода. Здесь он абсолютно свободен от чего бы то ни было.

Исходя из этого, можно сказать, что наличие только первых двух составляющих свободы — независимости и воли — это предпосылка, хотя и необходимая, свободы, но не сама свобода. Ограничение свободы только ими чревато волюнтаризмом. Для волюнтаризма есть только воля и ничего, кроме нее. Она сама себе основа и ни от чего не зависит: воля сама есть онтологическое основание человеческой жизни, у нее же самой онтологической основы нет. И волюнтаризм фактически отождествляет свободу с волей и фактически проповедует произвол. Как говорит Бердяев: «Свобода воли имеет в себе добро и зло, любовь и гнев, она имеет также в себе свет и тьму»⁴. Проблема заключается в том, что воля человека может быть злой. Отождествленная с волей свобода содержит, по словам Достоевского, семя смерти. Исходя из этого, Розанов говорит, что «свободная воля человека выставляется как главное препятствие к окончательному устройению человеческих судеб на земле; но, в силу этого, отрицается только необходимость и возможность подобного устройства, а сама свобода оставляется человеку, как его драгоценнейшая черта»⁵.

Обладая независимостью своей воли, человек, в силу этой самой независимости, абсолютно свободно может делать выбор в сторону несвободы, в пользу необходимости, и тогда жизнь его души и тела соответственно и томится в своей собственной несвободе и погрязает в ней. Свободу человек может стремиться найти там, где ее нет — в рамках несвободы души и тела, принимая отдельные фрагменты их бытия за свободу. Свободой для него тогда выступает иллюзия свободы. Возникающие иллюзии имеют свойство рано или поздно рассеиваться и в конечном счете приводят к чувству безысходности. Не находя свободу, человек устает искать ее и перестает стремиться к ней. А вслед за этим он вообще отказывается от идеи свободы и с головой погружается в мир зависимости и несвободы, в котором господствуют одни мучения и страдания. Жизнь превращается в простой примитивный придаток телесного существования, для которого остается недостижимой его подлинная суть, выраженная в свободе.

Исходя из этого, в структуре религиозно-философской концепции свободы в качестве третьего необходимого слагаемого следует выделять не только волю человека, которая относительна, но и абсолютное начало воли. Розанов подчеркивает значимость духовного смысла свободы, который выражен в «Легенде», — как «свободы *от себя, от низкого* в природе своей, во имя высшего и святого, что почувствовал и признал своею лучшею стороною вне себя». «На эту свободу указывается здесь в противоположность грубому ее пониманию: *как независимости низкого в себе* от руководства ли, или подчинения какому-нибудь высшему, вне лежащему, началу»⁶. Без абсолютного начала воля превращается в произвол в худшем смысле этого слова, который, в конце концов, только усугубляет зависимость. Свобода только тогда может реализоваться, когда воля человека будет соответствовать этому абсолютному началу. Относительная воля должна совпасть с абсолютной. Поэтому третьей необходимой и сущностной составляющей свободы является обнаружение абсолютного начала в самой воле. Для свободы необходима не только воля, но и добрая воля. Собственно говоря, это и есть сама свобода воли. Свобода на самом деле совпадает с доброй волей.

Человеческая свобода предполагает и абсолютное начало, и волю человека. Но сущность религиозной свободы образует их синтез, то есть свободу воли. Свобода — это добровольное следование духу свободы. Это означает, что свобода имеет своим основанием абсолютное начало, абсолютное добро и абсолютную волю. Свобода, таким образом, выражается в воле к добру, должной сущности самой воли. Свобода — это духовное предназначение человека, не данность, а то, что человек должен осуществить в своей жизни. Поэтому, как говорил Достоевский, свобода предстает перед человеком как бремя свободы. Очень точно об этом сказал и Бердяев: «Свобода совсем не есть легкость, свобода трудна и тяжела. Свобода есть не право, а обязанность»⁷.

Вся загадка свободы воли в том-то и заключается, что человек сохраняет свою способность независимо и самостоятельно хотеть и стремиться к чему-либо, только тогда, когда исходит из абсолютной воли. По сути дела получается, что человек свою волю, в конечном счете, может направлять и нацеливать только на абсолютное начало. И это действительно так, ибо Абсолют — это и есть то, к чему онтологически стремится бытие. Абсолютный Дух — это то, чего действительно не хватает человеку и в чем он на самом деле нуждается. Поэтому Абсолют — это высший объект воли человека. Высшее проявление воли человека — это абсолютная воля, то есть воля к абсолютному началу. Человек всегда хочет того, чего ему не хватает, а самый высший недостаток в его жизни — это недостаток абсолютных качеств. Свобода воли — это оборотная сторона свободы Духа, ибо свобода есть атрибут именно Духа и именно Дух вносит свободу в мир, в том числе и в саму волю человека.

Если воля человека имеет земную природу, то свобода — это то, что связывает человека с иным, трансцендентным миром, обнажает сопричастность земного ко всему небесному. Розанов приводит слова Достоевского из «Легенды», которые тот вкладывает в уста старцу Зосиме: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высоким, *да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных*. Вот почему и сущности вещей нельзя постичь на земле. *Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой*, и возшло все, что могло взойти, *но взрощенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего с таинственным миром иным*; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и

взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее»⁸. Свобода, таким образом, раскрывает полноту жизни человека. Не только несвобода, но и простая независимость и свобода воли еще не могут обеспечить богатство жизни. Последняя в них предстает в ограниченном и урезанном виде, как проявление исключительно одной необходимости. Необходимость есть тем самым принцип изолированности земного от сакрального, свобода же — принцип единства земного и духовного. Исходя из этого, можно даже сказать, что именно свобода образует подлинную сущность бытия.

Свобода человека, таким образом, непосредственно связана с духовным бытием. Кроме того, именно в духовной жизни прежде всего реализуется собственная сущность человека. Человек — это прежде всего духовное существо и соответственно его свобода детерминируется качеством именно его духовной жизни. Насколько реализуется свобода человека в его духовной жизни, настолько она может осуществиться вообще в жизни человека. Духовная жизнь олицетворяет собой верхний предел всей возможной свободы человека.

Отсюда вытекает значение религии в жизни человека. Религию Розанов ставит выше всех других сфер духовной жизни и, прежде всего, науки, поскольку только она может постигнуть сокровенную сущность человека: «Человек в цельности своей природы есть существо иррациональное; поэтому как полное его объяснение недоступно для разума, так недостижимо для него — его удовлетворение. Как бы ни была упорна работа мысли, она никогда не покрывает всей действительности, будет отвечать мнимому человеку, а не действительному. В человеке скрыт *акт творчества*, и он-то именно привнес в него жизнь, наградил его страданиями и радостями, ни понять, ни переделать которых не дано разуму. Иное, чем рациональное — есть мистическое. И недоступное для прикосновения и мощи науки — может быть еще достигнуто религиею»⁹. Кроме того, человек «носит отблеск Творца своего, в нем есть Лик Божий, не померкающий, не преклоняющийся, но драгоценный и оберегаемый»¹⁰. Поэтому «...только в религии открывается значение человеческой личности»¹¹.

С точки зрения Розанова «“Легенду об Инквизиторе” до известной степени можно рассматривать как идею окончательного устройства судеб человека» — здесь говорится об «устройении религиозном, исходящем из глубочайшего проникновения в *психический строй человека*»¹². Говоря о религии, Розанов имеет в виду, безусловно, православие. «Как Католицизм есть романское понимание Христианства, и протестантизм — германское, так Православие есть его славянское понимание»¹³. «И, однако, одно Евангелие и один дух светится в нем. Если мы захотим себе дать отчет, который же из трех типов жизни соответствует ему, мы непреодолимо и невольно должны будем сказать, что это — дух Православия»¹⁴.

«Стремление к *универсальному* составляет самую общую и самую постоянную черту Католической Церкви как стремление к индивидуальному, особенному — коренную черту Протестантизма»¹⁵. Но только православие есть религия свободы. Христос в нем — это не только воплощенное Слово Божье, но и олицетворение и идеал свободы. «Легенда о Великом Инквизиторе» Достоевского, которая и выступает объектом анализа Розанова, есть обнажение противоречий между православием и католичеством. Католичество, от имени которого и выступает Великий Инквизитор, фактически предало идею свободы, коренным образом исказило христианство. Инквизитор обвиняет Христа за то, что тот отверг соблазны Сатаны, с помощью которых можно было бы побороть свободу и устроить человеческое общество на принципах согласия, пусть даже если это согласие муравейника. Сатана предложил

Христу три больших соблазна: превратить камни в хлебы, дать власть над миром и возможность осуществлять чудеса. И обладая этими тремя инструментами, он имел бы большую силу воздействия на людей. Но этим он ущемил бы их свободу. И поэтому Христос отвергает их. В ответ на соблазн превратить камни в хлебы Христос восклицает: «Не хлебом единым жив человек», то есть человек живет не только в мире необходимости, но и в мире Духа, в мире свободы.

Формальной власти над этим миром, которую предлагает Сатана, Христос противопоставил свою духовную власть свободы. «Мое царство не от мира сего», — говорит Христос. А в этом мире, который утратил свои духовные основы, он отвергает всякую формальную власть. Здесь даже, наоборот, он сам моет ноги своим ученикам.

Чудесам он противопоставляет свою человеческую судьбу. Он принимает человеческую смерть, чтобы сохранить духовную свободу. Он свободно выбирает во имя духовного бытия телесную смерть. Именно во имя свободы Христос выбрал Крест и Голгофу. Христос-личность как носитель свободы во имя ее сохранения, ненарушения ее, отвергает все искушения Сатаны. Хотя приняв их, он имел бы больше своих последователей. Христос сам свободен, он есть само воплощение свободы, и он несет людям свободу. И это предполагает именно свободный выбор самой свободы. Если человек выбирает насильственно, по необходимости, даже, несмотря на то, что он выбирает саму свободу и духовность, то ценность такой духовности и такой свободы утрачивается.

Для свободы важно ненарушение принципов самой свободы. «Христос оставил человечеству образ Свой, которому оно могло бы следовать свободным сердцем, как идеалу, соответствующему его (скрыто божественной) природе, отвечающему его смутным влечениям. Следование это должно быть свободно, в этом именно состоит его нравственное достоинство»¹⁶, — говорит Розанов. Для свободы важно все: и то, что достигается, и то, каким способом это делается. Однако свобода — дело тяжелое, слишком сильна власть необходимости. Для человека «хлеб насущный» чаще важнее свободы. Для большинства важнее выжить, прокормиться, чем обрести свободу. Именно это обстоятельство не учел Христос с точки зрения Инквизитора, и потому его учение о свободе обречено на неудачу. «Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, — говорит Христу Великий Инквизитор, — ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами? Но Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: “Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!” Знаешь ли Ты, что пройдут века, и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть только голодные. “Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!” — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушится храм Твой. На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же Ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же придут они, помучавшись тысячу лет со своей башней!»¹⁷ По мнению Инквизитора, Христос слишком высоко думал о людях и переоценил силы человека, когда призвал его добровольно следовать за ним по пути подлинной свободы, несущей вместе с самопожертвованием и страданиями настоящую любовь и истинное достоинство. Поэтому свобода оборачивается бременем, от которого человек предпочтет избавиться. «Вместо того чтобы

овладеть людскою свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки, — упрекает Инквизитор Христа. — Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона, — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро, и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою, но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут, наконец, что правда не в Тебе, — ибо невозможно было оставить их в смятении и мучении более, чем сделал Ты, оставив им столько забот и неразрешимых задач. Таким образом, сам Ты и положил основание к разрушению своего же царства, и не вини никого в этом более»¹⁸.

Это рассуждения и упреки мира необходимости, который в «Легенде» представляет католичество, миру свободы. Но миру необходимости не дано понять мир свободы, в которой таится сокровенная суть человека. Инквизитор смотрит на мир с точки зрения необходимости, Христос исходит из свободы. Следуя необходимости, человек не может обрести свободу, но, следуя свободе, он может решить проблемы необходимости. Свобода не просто отрицание необходимости, а ее преобразование. Если необходимость противостоит свободе, то свобода не противостоит, а, напротив, свобода — разрешение необходимости. Забота о хлебе земном еще не дает хлеба небесного, но забота о хлебе небесном дает хлеб земной. Как говорил Христос, ищите царствие Божье, а остальное приложится.

¹ Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор» // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992. С. 169.

² Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 90.

³ Цит. по: Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 187.

⁴ Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 218.

⁵ Розанов В. В. Указ. соч. С. 139.

⁶ Там же. С. 153.

⁷ Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 325.

⁸ Розанов В. В. Указ. соч. С. 110.

⁹ Там же. С. 97–98.

¹⁰ Там же. С. 100.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 139–140.

¹³ Там же. С. 179.

¹⁴ Там же. С. 180.

¹⁵ Там же. С. 173.

¹⁶ Там же. С. 137.

¹⁷ Достоевский Ф. М. Две главы из романа «Братья Карамазовы» (Бунт. Великий Инквизитор) // О великом инквизиторе... С. 30.

¹⁸ Там же. С. 32.

И. Н. Афанасьев (Гомель, Белоруссия)

Эпоха катастроф у Розанова

Вряд ли кого-нибудь нужно убеждать в том, что Розанов дает повод поговорить обо всем. Куда более важным, принципиальным обстоятельством является то, как мы сами в этом размышлении, насколько вообще способны на вразумительный диалог с ним.

Розанов вездесущ, «присутственен» в каждом человеке, переменчивость которого предназначена таинствами рождения и смерти. Блажен ли был Василий Васильевич, посетив сей мир в его минуты роковые? Или блажил, подчиняя себе пространство, пустота которого всегда — «смерть»¹? Гений времени и места, он заполнял пространство гибнущего Отечества собой, чрезвычайно прибывая в размерах, пропитывая собой все поры исторической, общественной, творческой жизни рубежной эпохи. «Амальгама» Розанов (говоря его же словами из «Культурной Океании»), соотношения которой позволяли ему превзойти себя и, словно барон Мюнхгаузен, вытянуть из болота гибельной опасности за волосы, затевает в «Апокалипсисе нашего времени» онтологический диспут с сыном: «Нет ли такого, что было бы больше самого себя?».

Есть, отвечает Розанов, потому что «у меня — ты, да дома три дочери, с которыми ты все ссоришься, да Вера — в монастыре. Всех вас бы не было *без меня*: между тем впятером *вы больше меня*»².

Есть, потому что и сам «Апокалипсис» (не розановский, а тот, который заново прочитан им) — не Слово, а Событие³. Как и вообще литература, деятельно-событийная, повинная в бедах российских, накликавшая революцию, из-за которой впечатления от еды становятся главными. А потому: «Радуйся, русская литература. И ржаная мука уже 350 р. пуд»⁴. И этот аппетит истории, увы, одним Розановым уже не удовлетворить. Потребуется еще «новая проза» В. Т. Шаламова, упрежденная Розановым в том, что Шаламов сформулирует как «окрашенный душой и кровью мемуарный документ»⁵. Потребуется жестокий расчет со всей литературной учительностью, «толстовцами» и «вегетарианцами», которые у Шаламова станут первыми террористами под очевидно розановским «христианским небом» — учительным, которое «без мира и вообще акосмическое»⁶.

Сноровка немецкого барона на полях бывших российских побед окажется не так уж нелепа. Наоборот, притяжение противоположностей как раз и приведет нас к тождеству форм в полюсах мира, «божественной и демонической пирамиде», всю разницу между которыми Розанову открывало «я» в его отношении к «другому», «кому-нибудь». В «Литературных изгнанниках» он договаривал это В. Соловьёву, обделенному, по убеждению Розанова, чувством другого⁷, сам будучи воплощенным первым и вторым, инобытийным и инакомыслящим по отношению к себе.

Воистину, Розанов не подлежит обобщению и, говоря об эпохе катастроф у него, мы допускаем вынужденную неточность, под грузом собственных неурядиц рассчитывая на мудрость и сноровку того, кому выпало быть свидетелем и участником иных потрясений, чтобы в конце концов найти убежище от них в укромных уголках бессмертной человеческой души. В самом деле: ужас войны (новой Отечественной, затем первой мировой и империалистической) для него никак не катастрофа, а «прилив молодости»⁸, «великое воспитание»⁹, «целительница-война»¹⁰. «Обонятельное и осязательное» отношение Розанова к миру принуждает теряться в догадках, что есть состав катастрофы в резком аромате «Сахарны»: сам автор или событийный повод к ее написанию? Однако даже неуловимое розановским обонянием запросто может стать катастрофой для нас, как практически не замеченная Розановым Белоруссия, которая, впрочем, ответила ему взаимностью, по существу Розанова не прочитав и не услышав, а только... повторив.

Не тогда, когда Розанов в патриотическом возбуждении славил Государя за то, что тот «дал мысль войне» и фундамент быть ей *исторической*, озаботившись «целизной» Польши под Русским скипетром после двух восстаний, также белорусских¹¹. Но тогда, когда сама Белоруссия на пороге XX в. усилием литературы вытаскивала себя из болота исторического забвенья — за волосы, с криком и крестьянским причетом в национальной поэзии страдания. Литературный опыт из ничего, из пробудившегося поэтического «я» формировал образованную элиту, порождал ее творческим упражнением — фактически восстанавливал социальную структуру общества, более чем на два столетия утраченную в эпоху «потопа» (1654–1667) и последующей демографической катастрофы. А главное, убедительно подтверждал розановскую аксиому: с литературы за многое спросится, но ей же за многое воздастся. Вслед за Розановым поднаторев в удалстве смекалистого барона, современная белорусская словесность смело пробует себя в онтологической эксцентрике и, например, никак не стесняется попотчевать читающую публику «Дулінай ад Барадуліна» (от народного поэта Беларуси Рыгора Бородулина) с россыпью раскрепощенных эссе о том, как белорусы: «паганства пільнуюцца» (язычества придерживаются), «гасьцей прымаюць і ў госьці ходзяць», «адпачываюць» (отдыхают), «ракаў ловяць» и «сэксам займаюцца». Трансцендентная повседневность очень по-розановски убеждает нас в том, что слово «секс» пришло из книжек, а живучая интуиция не нуждается в эвфемизмах, ибо: «Кожнае дыханьне любіць папiханьне»¹².

Для Розанова это дыхание плоти — великое САМ («сам знаю», «никто не учил») и СЕЙЧАС («которое проглотило весь мир... Муж проглотил жену, проглотившую мужа») ¹³. Они подвигают собирателя «Последних листьев» на откровенное признание: «Разврат есть сущность мира»¹⁴ и требуют от самого жертвы невиданной: «Грустящая проститутка» — о себе. И с раздражением, доказательно, в ремарке: «Как это м. б.? не “может”, а “вышло”»¹⁵. Вышло, потому что «мир — один. От жука до Вифлеема»¹⁶ и навозный Скарабей может быть Богом Вселенной. Потому что Солнце больше Евангелия и верой становится страсть. Из записей 1916 г.: «Господи, я ничего так не хочу, как Тебя. Но я Тебя не знаю»¹⁷.

Избежав исторических обобщений у Розанова, угодно ли нам принять это? Впрочем, катастрофы ушедшего века не очень щедры по части нашего выбора. Наблюдая вместе с автором «Чернобыльской молитвы» за Вселенной, которая сворачивается в рулон снятого радиоактивного грунта с зеленым ковром травы и всякой тварью Божией, в ней обитающей, мы обнаруживаем в этом исходе жизни не только свидетельство розановского единства мира, но и противоположность его спаситель-

ным координатам: точке, из которой Вселенная расширяется; кругу, вытянутому в эллипс, превращенному у «египтянина» Розанова в престол проповедника¹⁸, в престол Апокалипсиса, «посреди коего сидят животные»¹⁹.

Смирившись с этим, мы упорствуем в другом: признавая розановское САМ и не отказываясь от его же СЕЙЧАС, отвергаем толкование. Но парадоксальным образом именно в этом протесте твари, признающей Творца, против самого порядка творения мы ощущаем Розанова в себе²⁰. Вместе с ним оказываемся на порубежье природы и истории, которое соединяет, скрепляет все элементы розановской мозаики, начиная с «Легенды о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского», где речь идет о развитии идеи, действительности в ее пределе, и заканчивая «Апокалипсисом нашего времени», этой смертной тоской Розанова по древности, которая «дышала раем»²¹, проникнутая идеей «целости, неразрушенности, единства», когда «зерно — одно». «Зерно. Семя. Чистая кровь»²².

В работе «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» Розанов писал: «...в нормальном процессе всякого развития *благоденствие самого развивающегося существа есть цель*; так, дерево растет, чтобы осуществлять полноту своих форм, — и то же можно сказать о всем другом. Из всех процессов, которые мы наблюдаем в природе, есть только один, в котором этот закон нарушен — это процесс истории. *Человек* есть развивающееся в нем, и следовательно, он есть цель; но это лишь в идее, в иллюзии: *в действительности он есть средство, а цель — это учреждения, сложность общественных отношений, цвет наук и искусств, мощь промышленности и торговли*. Все это неудержимо растет, и никогда не придет на мысль бедному человеку хоть когда-нибудь не дать переступить через себя всему этому, не лечь перед торжествующей колесницей Ваала и не обрызгать колес ее кровью»²³.

Поиск «естественной и необходимой социализации»²⁴, в которой осуществлялась бы полнота человеческих форм, приведет Розанова туда, где есть и эллин, и иудей. Оберегаемый православно-религиозным сознанием, он еще не вступает на тропу войны в «Легенде о Великом инквизиторе», но явственно обозревает ее, размышляя о славянской, германской и романской расах. Он еще трепещет перед «величайшим обобщением фактов» в библейских образах, но уже гениально угадывает конкретные обстоятельства, в которых формируется германский дух и вызревают будущие политические решения, так занимавшие Розанова в годы войны (и впрямь, германские впечатления Розанова тех лет — одни из важнейших и самых принципиальных). Причем эти впечатления на десятилетия переживут его самого.

Когда Розанов относит на счет традиций германца «домашний быт взамен политических столкновений, созерцание глубин собственного я вместо познания мира»²⁵, он, по сути, формулирует выбор Германии 1933 г., который крупнейший исследователь истории Третьего рейха профессор И. Фест объяснил внезапным переходом немецкого обывателя из «бидермейера» (т. е. простодушного мирозерцания) в модерн. Именно тогда растерянность перед новым, чужим миром призвала в поводыри «пророков озлобленной традиции»²⁶, на которой паразитировал национал-социализм, преумножая аполитичный эстетизм немецкого национального сознания, потакая проснувшимся надеждам бюргера на обретение Востока, новой культуре которого якобы надлежит соединить германскую технику и старогреческий дух.

Розанов безоглядно противостоит этому европейскому риску, «искусственному, дрянному, враждебному и враждующему со всеми “социализму”»²⁷. Он исполнен воодушевления войной, которая наконец-то дает искомое ощущение

полноты форм, являясь для него не военно-политическим событием, а «расовой и культурной борьбой» двух миров²⁸. В свою очередь, формы «социализации» приобретают у Розанова несомненные черты языческого поклонения. Такое вхождение «в историческую годину»²⁹ все более истощает розановское христианство, подготавливая антихристианский бунт «Апокалипсиса». Но пока еще велики надежды на Россию-жизнь: «единую, целую, племенную, вечную и обеспеченную»³⁰. Еще «все чудно сплетается в этой войне...»³¹ Еще «будем все как один человек»³², кажется, не отвергнутый более в пределе своей идеи, своей действительности. И все-таки побежденный...

Любопытно, однако, что негодующий рык «Апокалипсиса» не помешает Розанову преклонить голову перед победителем, который превозмог противника, не уступив ему в выборе оружия. «Против нас, русских, — это во всяком случае преступление (о “как бы тайном” национальном соглашении немцев, готовых на подчинение и покорность ради общего дела. — И. А.). Но здесь национальный эгоизм выразился в такой исключительной форме, таким исключительным способом и самопожертвованием, какой напоминает самые патетические минуты Рима и Греции»³³. А нам навеивает воспоминания о псевдоантичной эстетике нацистской Германии, пути которой пересекутся с грезами Розанова о Востоке в «Апокалипсисе»: «Насколько Евангелие есть типично европейская книга, настолько Апокалипсис есть азиатская книга»³⁴.

Розанов предчувствует Германию будущего (и, кстати, не только он: по словам Феста, после войны «редкая эпоха ощущала так отчетливо свою собственную гибель... Впервые Европа получила представление о том, как будет выглядеть будущая жизнь»³⁵), однако утешает себя надеждой дать ей пророков и — попытаться — дать понятие о святости³⁶. Его разочарование в «богочеловеческом процессе» и «союзе»³⁷ еще не допускает кощунственного сарказма по поводу «доброго человека, собезьянившего бога-отца», из мистически-экзальтированной эклектики «Майн Кампф», но все более откровенно перекликается с давней розановской шуткой о Дарвине, который произошел от умной обезьяны. Вторая послевоенная эпоха, пожиная чудовищные плоды нацистской чумы, язвительно, сквозь слезы, усмехнется обломкам мракобесия и словами английской пословицы, процитированными А. Адамовичем в главе о Гитлере из повести «Каратели», восстановит пошатнувшуюся пирамиду мироздания: «Чем выше обезьяна взбирается по дереву, тем лучше виден ее зад»³⁸. Видимо, совсем не случайно то, что уже было названо риском европейской истории и культуры, вдруг открывает так много розановского в документально-философском исследовании Адамовича. И в первую очередь — в притчевой главе «Разговор умершего Бога с проституткой».

Русский ницшеанец, каковым Розанов имел основания себя считать и даже противопоставлял себя немцу по интенсивности, глубине размышления, открыто жаждал борьбы с «ницшеанским “сверх-человеком”»³⁹, предстает на страницах повести в различных ипостасях. Грешница, блудница, от болезни которой обезумел тот, кто первым возвестил кончину Бога, ищет покаяния, но совсем по-розановски не находит... даже осуждения. Целуя блудницу в губы, Бог восстанавливает «богочеловеческий союз», скрепленный мученичеством сына, который «против меня поставил мою же заповедь»⁴⁰, и собственным, теперь уже смертельным, недугом, ибо «я не из глины создал вас — из вдохновения!»⁴¹. Едва ли не по-розановски звучит, если единственная божественная печаль — о полноте человеческих форм: «Я лишь сосуд изваял — особенный, не могу не гордиться! — и вручил вам. Сами собой наполняйтесь.

Всем, что накопили, накопите. Друг другом наполняйте себя. Собою — других. Род ваш неделим. В тебе — все, и в каждом — ты. Сами себя делающие, творящие — вот кто такие люди!»⁴².

«“Блуд” — “Ложь”, а вовсе не “блуд полового соединения”, как переврала церковь, обвинив “блудом” самого Бога, повелевшего всем существам множиться. “Блуд половой” почище ваших митр, господ...»⁴³ — огрызнулся Розанов, разгадывая видения Апокалипсиса. «Дела плоти» для него — «суть космогония»⁴⁴. Его RELIGIO — рост, возрастание, «больше». Мир из «*отцовской точки*», который сам себя вытаскивает из трясины блуда-лжи. Все и задышало, когда появилось. Бог — не бытие и всемогущество, а вздох, первое веяние, утро, из которого «все — “потом”»⁴⁵.

Вряд ли из контекста розановского размышления были бы безоговорочно изгнаны сентенции учителей «новой» Германии о природе, которая «не любит помеси рас»; об институте брака, который нужно поднять на новую высоту; об армии, которая была лучшей школой нации (а у Розанова в «Апокалипсисе», заметим, образовала «отборную часть населения»⁴⁶), об арийском происхождении богов (Прометей — у германцев, Христа — у Розанова, у Горького же и вовсе объявленного воплощением Прометей). Скорее, возник бы вопрос о величинах истинных и мнимых. Символично, что переосмыслить его пришлось бывшему розановскому гимназисту М. М. Пришвину, который знал и заступничество своего учителя, и плату за эту добродетель обидой, нанесенной ему.

В романе-сказке «Осударева дорога» о строительстве Беломорканала Пришвин, знающий наверняка, что «самое грубое и необходимое дело в природе есть убийство»⁴⁷, пытался примирить долг и свободу, «хочу» и «надо», дать путь к коммунизму, но не тот, каким «дают его доктринеры»⁴⁸. Иной путь неизбежно предполагал поиск таких форм естественной социализации (по Розанову), в которых силушка хоть и «грешна», но каждая тварь в ее желании *быть* — права, хотя желание ее оправдывает насилие — начальную мысль «Осударевой дороги», в которой признается Пришвин, оставив в душе своей неразрешимый вопрос «о нравственном значении Петровой дубинки, образующей охрану души человека»⁴⁹. Его строительные леса к роману, составленные из писательских дневников вдовой В. Д. Пришвиной, впечатляют почти готической, неумолимой суровостью — до тех пор, пока из этой конструкции не извлечешь маленькую скрепу-вопрос 1952 г.: «В большом есть и то, что содержится и в малом, но в малом, — есть ли в малом большое?.. в малом цветке содержится солнце, в капле росы — вселенная. Даже в злом комаре можно видеть “героизм”, когда он впивается в человека. ... Но есть человек самый страшный, и *такого существа нет в природе*. В нем большое не отражается, и он о всем мире судит по себе. Сам же себя он называет простым человеком, и это был и есть “герой” текущего времени...»⁵⁰.

Розанов называл таких «убогонькими в истории»⁵¹, лишенными моцартианского самоощущения, из которого мир («в вечном зерне — Моцарт») цветет и счастлив. При безобразии «я», о чем и напоминал Розанов, все трюки забавного, очаровательного германского ловкача превзойти себя самого — бессмысленны и безнадежны: доверившись классическим законам физики, барону лучше испытать себя в полетах на пушечном ядре. Однако баталии ХХ в., не в пример военному политесу минувших столетий, даже розановскому убогонькому позволяют осуществиться в его пределе. «Простой человек» в полноте своих форм — это «толстовец» и «вегетарианец» по Шаламову, которым всегда найдется дело, если главный вопрос нашего времени и нашей морали — «уничтожение человека с помощью государства»⁵². Печально, но

гуманист-созерцатель здесь почти неотличим от юродствующего во злобе. И когда изгнанник Л. Фейхтвангер в первых же строчках «Москвы 1937», восславившей, по его выражению, государство диктатуры «на базисе разума», говорит о том, что мировая история всегда представлялась ему «великой длительной борьбой, которую ведет разумное меньшинство с большинством глупцов»⁵³, он едва ли не дословно повторяет юдофоба Гитлера, упоенного «железным законом природы»: «В извечной борьбе человечество выросло — в вечном мире оно погибнет»⁵⁴. А значит, заведомо противится розановскому благословию, искреннему настолько, насколько это возможно в последнем откровении, в чем «Апокалипсис» Розанова так созвучен каноническому: «Живите, евреи. Я благословляю вас во всем... в вас... есть такое “зернышко” мира, которое — “мы сохранили одни”. Им живите». Живите «Домостроем», — напутствует Розанов, — в гнездышке, где «бедный человек» греется и Бог ютится. Гнездышка ищет «сам Бог»⁵⁵.

Опрошение мироздания доводит идею зернышка до Вселенского абсолюта, воплощая толстовца — в Толстом. В его гнездышке, яснополянской усадьбе, проходят для Розанова границы христианства и границы язычества. Он уходит из Ясной Поляны — «от слабости в силу». Он уходит из христианства, в которое вошли все и оно «исчезло, как чистое», но уходит, чтобы христианство вернуть. Уходит «в настоящий и подлинный, внутренний авторитет»⁵⁶, в полноту форм и предел своего осуществления, которыми Розанов проникается «перед гробом Толстого»: «... “явление Толстого в России”... походило на какой-то миф. ... Великий старец был “человек”... предпочитая оставаться просто “русским человеком”, без определений, без границ, без мундира и сословности, без формы и ремесла. ... Мир около него!..»⁵⁷.

Толстовская простота исчерпывает самую форму. Продолженный Розановым поиск ее (после Толстого), ощущение Государства как «вещи, ничем не заменимой в смысле обучения», «одушевление» государственности⁵⁸ в грядущей истории XX в. жестоко обозначит рубеж варварства и мира как религии. Его нигилистическим (почти в розановском понимании), нулевым воплощением как раз и станет озлобленный «вегетарианец», все-таки добившийся предела в осуществлении своей метафизической пустоты, заместивший собой эфемерность радикальной германской мечты 1930-х гг. Мифологизированный аноним, сформированный в обстановке мужского общежития — без розановского «гнездышка». «Человек из народа», «неизвестный фронтовик Первой мировой войны», избранный Провидением «человек без имени»⁵⁹ в обрамлении дешевых театральных эффектов. Собираемый тип, падкий на пышные представления и в силу этой собирательности, абстрагированности от живого, человеческого, считающий себя вправе апеллировать к Судьбе. «В известном отношении Гитлер просто не человек, он не достижим, до него не дотянешься», — цитирует Фест Магду Геббельс⁶⁰.

Толстой и Гитлер на одном рубеже противостояния — безумная фантазия эпохи. Но разве в самом Розанове не укореняется эта неразличимость божественного и демонического? Он чувствует «свое Государство» и радуется, что обыватель скрывается в «строгих и ответственных чертах» гражданина⁶¹. Он восторгается русским народом — не просто государственным, но «глубоко и обширно» государственным⁶². Однако, повторяя слова знакомой русской барыни о немцах, негодует в их адрес: «Их церковь — не в кирке, а возле памятника Бисмарку, против рейхстага... Государственная религия, — и другой немцы не имеют. Они молятся молитвами королевской Пруссии и императорской Германии...»⁶³. То, что немцу — «смерть», становится русскому — благо... И только розановское «я», всеобъемлющее, одолевающее порог

древних религий в благоговейном трепете за «другого», взламывает тождество форм божественного и демонического и выходит за грань космического. Солнцепоклонник Розанов ищет спасения в религии египтян и, переступив грань человеческого рода, вступает в «бесконечность *целого мира*»⁶⁴, единого от египетского Скарабея до христианского Вифлеема.

Розанов — светотень эпохи. Но и ее животворящий, космогонический синтез, вне которого являет себя будущий розановский визави, чтобы вооружить древний солярный знак варварскими мотыгами и погрузить Германию во тьму национал-социализма, преуспев в официальных ночных церемониях смерти⁶⁵. Неспособный открыть солнце («Египет»), потому что — предупреждал Розанов — для этого нужно было «собственно *в себе открыть семью*»⁶⁶, улыбнуться миру «улыбкой истории»⁶⁷ и, создав семью, произвести все прочие идеи: провидения, загробного суда, греха, царства, воинов⁶⁸. Розанов боготворит идею СОТВОРЕНИЯ, которая не знает предела, спустя годы положенного самой истории в застывшей эстетике «тысячелетнего рейха». Именно проблематика предела во многом будет характеризовать у Э. Фромма концепцию биофилии как «страстной любви к жизни и ко всему живому»⁶⁹, неоставленности мира за гранью человеческого «я», спасения мира от сиротства, которое грозит ему в добровольном заточении тотально одинокой нарциссической личности, где мир фантазии более реален, чем реальность, и для самой реальности — разрушителен. Фромм уже мог диагностировать некрофилию в поступках исторических персон (Гитлер для него — «клинический случай»⁷⁰). Однако и он вряд ли превосходит ту меру определенности в суждении о фундаментальном конфликте природы и социума эпохи катастроф, которую задает Розанов в статье «О самоубийствах» из цикла 1911 г. Его вывод — одно из немногих у Розанова окончательных обобщений: «Самоубийство всегда есть *катастрофа*...»⁷¹. Катастрофа биологическая; личности и биографии. Катастрофа экономическая. Наконец, катастрофа «воли как жизненного напряжения, жизненной энергии»⁷². «В глубочайшем зерне своем самоубийство всегда есть клевета... — итожит Розанов. — Метафизическая клевета. В самоубийстве есть нечто демоническое. В самом деле злое... Пусть в то же время и несчастное»⁷³.

Сказанное исполнится в европейской истории как пророчество. Германия 2-й мировой войны вновь удивит мир тем, что, по согласному мнению западных историков, станет после самоубийства «вождя» единственной побежденной страной Европы, не породившей никакого движения Сопротивления⁷⁴. Не потому ли, что, с точки зрения Розанова, какое-то особенное право на тело самоубийцы имеют толпа в ее обезличенном значении и «чужие»⁷⁵, а равнодушные — не сопротивляются. Розанов вновь, в перспективе исторической оценки, оказывается больше самого себя, жизнеутвердительно прирастает в том, что само по себе достойно порицания, как его экзатическое самоуничтожение перед организованной армейской мощью, вызванное случайной встречей с конницей «лет одиннадцать тому назад» — от года 1914-го.

«Задумчивый странник», каким вспоминает З. Гиппиус Розанова и эту встречу, родившую не мысль, а «непрерывно» физическое, телесное ощущение⁷⁶, переживает восторг перевоплощения. «...преувеличенная *мужественность* того, что было передо мною, — признаётся Розанов, — как бы изменило структуру моей организации и отбросило, опрокинуло эту организацию — в женскую»⁷⁷. Именно зов пола оправдывает неизбытную, генетическую антиномичность Розанова, павшего ниц перед «колоссом физиологии, колоссом жизни», приравнявшего суть армии к «великой самодовлеемости»⁷⁸. Мужское и женское начала в их неодновременности, необхо-

димой разности для продолжения рода, за обретение которых Розанов боготворил Египет⁷⁹, его самого превращают в зернышко мира, в семя, плоть. Корень мира. «Муж проглотил жену, проглотившую мужа». Но о третьем — ребеночке — «подумал один Бог»⁸⁰...

Розанов целовал мир в уста. Чтобы вдохнуть в него жизнь. И переболеть его болезнями.

-
- ¹ Розанов В. В. Лучшая книга по средневековой истории (К воспоминаниям о М. М. Стасюлевиче) // Розанов В. В. Собр. соч. Террор против русского национализма. (Статьи и очерки 1911 г.) М., 2005. С. 25.
 - ² Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 303.
 - ³ Там же. С. 14.
 - ⁴ Там же. С. 33.
 - ⁵ Шаламов В. Т. О моей прозе // Собр. соч.: В 4 т. М., 1998. Т. 4. С. 376.
 - ⁶ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 79.
 - ⁷ См.: Розанов В. В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 104.
 - ⁸ Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение // Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 255.
 - ⁹ Там же. С. 266.
 - ¹⁰ Там же. С. 326.
 - ¹¹ См.: там же. С. 290–291.
 - ¹² Дуліна ад Барадуліна. (Бібліятэка Свабоды. XXI стагодзьдзе). Радые Свабодная Эўропа / Радые Свабода, 2004. С. 178.
 - ¹³ Розанов В. В. Последние листья. 1916 год // Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 15–16.
 - ¹⁴ Там же. С. 14.
 - ¹⁵ Там же. С. 124.
 - ¹⁶ Там же. С. 225.
 - ¹⁷ Там же. С. 14.
 - ¹⁸ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 270.
 - ¹⁹ Розанов В. В. Последние листья. С. 24.
 - ²⁰ См.: Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992. С. 118.
 - ²¹ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 251.
 - ²² Там же. С. 248–249.
 - ²³ Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе. С. 95.
 - ²⁴ См.: Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 57.
 - ²⁵ Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе. С. 175.
 - ²⁶ Фест И. Гитлер. Биография. Путь наверх. М., 2006. С. 156–157.
 - ²⁷ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 57.
 - ²⁸ Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. С. 266.
 - ²⁹ Там же. С. 256.
 - ³⁰ Там же. С. 302.
 - ³¹ Там же. С. 327.
 - ³² Там же. С. 256.
 - ³³ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 260.
 - ³⁴ Там же. С. 78.
 - ³⁵ Фест И. Указ. соч. С. 150–151.
 - ³⁶ См.: Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 28.
 - ³⁷ Там же. С. 14.
 - ³⁸ Адамович А. Каратели. Радость ножа, или Жизнеописания гипербореев // Адамович А. Хатынская повесть; Каратели. Радость ножа, или Жизнеописания гипербореев. Минск., 1987. С. 377.

- ³⁹ Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. С. 308.
- ⁴⁰ Адамович А. Каратели. С. 324.
- ⁴¹ Там же. С. 322.
- ⁴² Там же. С. 325.
- ⁴³ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 74.
- ⁴⁴ Там же. С. 22.
- ⁴⁵ См.: там же. С. 31–32.
- ⁴⁶ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 11.
- ⁴⁷ Пришвин М. М. Дневники // Собр. соч.: В 8 т. М., 1986. Т. 8. С. 437.
- ⁴⁸ См.: Из русской думы: В 2 т. М., 1995. Т. 2. С. 180.
- ⁴⁹ Там же. С. 185.
- ⁵⁰ Там же. С. 192.
- ⁵¹ Розанов В. В. Убогонькие в истории // Розанов В. В. Террор против русского национализма (Статьи и очерки 1911 г.) М., 2005. С. 353.
- ⁵² Шаламов В. Т. О прозе // Собр. соч. Т. 4. С. 370.
- ⁵³ Фейхтвангер Л. Москва 1937. М., 2001. С. 7.
- ⁵⁴ Цит. по: Фест И. Гитлер. Биография: Путь наверх. С. 343.
- ⁵⁵ См.: Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 56–58.
- ⁵⁶ См.: Розанов В. В. Язычество и христианство в Ясной Поляне (К уходу Л. Н. Толстого) // Розанов В. В. Загадки русской провокации. (Статьи и очерки 1910 г.) М., 2005. С. 386–387.
- ⁵⁷ Розанов В. В. Перед гробом Толстого // Розанов В. В. Загадки русской провокации. С. 394–395.
- ⁵⁸ Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. С. 268.
- ⁵⁹ Цит. по: Фест И. Указ. соч. С. 217.
- ⁶⁰ Там же. С. 221.
- ⁶¹ Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. С. 267.
- ⁶² Там же. С. 303.
- ⁶³ Там же. С. 308.
- ⁶⁴ Розанов В. В. Последние листья. С. 227.
- ⁶⁵ См.: Фест И. Указ. соч. С. 203–206.
- ⁶⁶ Розанов В. В. Последние листья. С. 229.
- ⁶⁷ Там же. С. 230.
- ⁶⁸ См.: там же. С. 228.
- ⁶⁹ Фромм Э. Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 103.
- ⁷⁰ Там же. С. 106.
- ⁷¹ Розанов В. В. О самоубийствах // Розанов В. В. Террор против русского национализма. С. 336.
- ⁷² Там же. С. 341.
- ⁷³ Там же. С. 343.
- ⁷⁴ См.: Фест И. Указ. соч. С. 595.
- ⁷⁵ Розанов В. В. О самоубийствах. С. 337.
- ⁷⁶ Гиппиус Э. Н. Задумчивый странник // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 172.
- ⁷⁷ Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. С. 339.
- ⁷⁸ Там же. С. 340.
- ⁷⁹ См.: Розанов В. В. Последние листья. С. 227.
- ⁸⁰ Там же. С. 15.

А. Н. Паршин (Москва)

Розанов и наука

Розанов и наука. «Какая наука?» — спросим недоуменно. «Неужели science, та самая точная, на которой весь двадцатый век основан?»

Да, именно она, но и не только она. Мир Розанова велик и многообразен. Первая его книга «О понимании» (1886) — это философский трактат, удовлетворяющий всем требованиям научной философии. Предельная систематичность исследования, многочисленные разделы, рубрики и параграфы. Четкое изложение исходных принципов и вытекающих из них следствий. Кто держал его в руках, не забудет диаграммы, приложенные к этому сочинению, с классификацией, доходящей аж до семи уровней глубины.

Судьба книги тридцатилетнего автора известна и печальна. Затем последовал перевод части «Метафизики» Аристотеля, также не привлечший никакого внимания¹.

О чем же эта книга? О том, что есть *знание* и есть *понимание*. Когда мы говорим, что «явление теплоты сопровождается расширением тел», это — знание, а когда, что «теплота, с увеличением которой тела расширяются, есть молекулярное движение, происходящее в телах»², это — понимание. Так начинается розановский трактат, и любой современный физик под этим полностью подпишется. «Науку образуют не знания, но понимание» — вот исходный принцип Розанова, наука ищет *ноумены*, лежащие за видимыми явлениями. Метод Розанова состоит в выделении общих принципов и их дальнейшей спецификации. *Понимание* есть функция *разума*, выступающего как *потенция* познания. *Схемы разума* определяют то, что может возникнуть в процессе познания. Таких схем или идей — семь, существования, сущности, свойств, происхождения (причины), следствия (цели), сходства/различия, числа. Второй потенцией познания являются *стороны бытия*. Мир делится на *Космос* и *Мир человеческий*. Учение о них рассматривается в связи с идеями разума. Каждой из них отведена глава трактата с дальнейшими подразделениями и уточнениями.

В главе о существовании Космоса мы увидим весь набор представлений натурфилософии, (мир непротяженный и протяженный, который распадается на элементы и соединения, а те, в свою очередь, на минералы и организмы, и последние на растения и животных) идущей от античности, вплоть до середины XIX в. Еще недавно Карус или Лоренц Окен предавались подобным изысканиям. Научная биология в лице дарвинизма смела во второй половине XIX в. всю натурфилософию. Так что современный биолог под построениями Розанова уж точно не подпишется. Но не будем спешить. Отметим пока то, как Розанов очарован Аристотелем. Именно он вспоминается прежде всего, когда мы даже не читаем, а лишь листаем розановское сочинение. Семь схем разума немедленно взывают к категориям Аристотеля. Огромное место в книге занимает идея *потенции*, потенциальной формы бытия, данная к тому же на любимых примерах Стагирита, примерах из биологии. Кто из современных философов, изучая Ари-

стотеля, всерьез принимает его биологические сочинения? А Розанов принял всерьез: «Растения проходят все три формы существования: потенциальное, образующееся и реальное. В семени они существуют потенциально, через рост — образуются, и с прекращением роста существуют реально»³.

О целевой причине, изгнанной со свистом нашей наукой: «Органу присуща цель, выраженная в его строении, а организму присуща целесообразность, выраженная в ответственном соединении частей, из которых он состоит»⁴.

Найдем мы тут и размышления о времени и аристотелевском «теперь» — загадке, волнующей философов до сих пор. Я думаю, что перед нами уникальный эксперимент понимающей, а не формальной филологии, когда античное наследие изучается не как текст, а исходя из содержащегося в нем смысла, и предпринимается попытка развить его дальше⁵.

Как же сам Розанов, полностью изменившись, создав «розановский стиль», оценивал свой философский опыт? «Чрезвычайно дурна, тяжелым языком написана, мне чужда» (письмо К. Леонтьеву), позднее: «встреть книга какой-нибудь привет — я бы на всю жизнь остался “философом”», но в 1913 г. П. А. Флоренскому: «если бы Вы знали, сколько восторгов я пережил с нею. Какие безумия, непроспанные (за писанием) кругом ночи, до утреннего самовара, <...> там и до сих пор гл. “О целесообразности” мне нравится, — и весь дух, полет, именно — целесообразный: точно я “летел к Богу” в каком-то великолепном, дивном полете мысли»⁶.

И задуманная книга «О потенциальности и ее роли в мире физическом и человеческом» осталась ненаписанной. Но мысль не пропала и позднее. Новый Розанов так написал об этом: «Весь мир есть игра потенциалов, я хочу сказать игра некоторых эмбрионов, духовных или физических, живых или мертвых.

Треугольник есть половина квадрата, известным образом расчерченного, и на этом основаны его свойства, измеримость, отношения к разным фигурам; Земля есть “Сатурново кольцо”, оторвавшееся от Солнца, разорвавшееся, склубившееся, и поэтому она тяготеет к Солнцу; и всякая вещь есть часть бесчисленных других вещей, их эмбрион, потенция их образования и поэтому только он входит в соотношение с этими другими вещами, связывается с ними, а от других, наоборот, отталкивается.

Поэтому, говорю я, жизнь природы есть жизнь эмбрионов; ее законы суть законы эмбриональности; и вся наука, т. е. все и всякие науки, суть только ветви некоторой космической эмбриологии»⁷.

Розанову не дано было узнать, что эмбриология (в биологии) в XX в. вся шла под знаком идеи потенциальности: представление о полипотентности клеток на ранних стадиях морфогенеза, понятие поля, теория организаторов и прочее.

Но, что уж совсем предсказать было нельзя, — физика открыла, что бытие возможное, меональное, более фундаментально, чем бытие актуальное. Представление о потенции, заложенное в основном понятии современной квантовой физики «волновой» функции, или векторе состояния, предельно точно реализует эту идею. Культурные физики, такие как В. Гейзенберг, это отчетливо сознавали. Только ссылались они на Аристотеля, а не на Розанова. Тираж-то розановский пошел на обертки для магазинов.

Розанов вдохновлялся не только Аристотелем. Морфология Гёте, его представления о перворастении, метаморфозе органов, позвоночная теория черепа — вот то, что было прекрасно известно Розанову и оплодотворяло его мысль. Для Розанова Гёте — «великое и благородное явление», помимо которого у немцев

ничего и нет (сказано в 1914 г.). Морфологические мысли и идеи мы встречаем рассыпанными по книгам и статьям Розанова, вплоть до знаменитого места из «Апокалипсиса»:

«“Бабочка” есть *на самом деле*, тайно и метафизически, душа или энтелехия гусеницы и куколки. Так произошло это, космогонически потрясающее, открытие. Мы, можно сказать, *втроем открыли* душу насекомых, раньше, чем открыли и *доказали* ее — у человека»⁸.

Сама же идея формы, морфологического типа, идущая от Гёте, и расцветшая в так называемой идеалистической морфологии и связанной с упоминавшейся нами натурфилософией, не стала центральной в последующем развитии биологии. В философии ею активно пользовались у нас Страхов и Данилевский, на Западе — Шпенглер, позднее — Юнгер, а в науке сначала концепция эволюции, а затем представления генетики изничтожили их полностью. Хотя и были люди, пытавшиеся что-то делать в этом направлении и в XX в. У нас это Берг, Любищев, Мейен.

Не удивительно, что Розанов не любил Дарвина. В «Природе и истории», его ранней книге, Розанов сразился и с В. С. Соловьёвым, благоговейным поклонником Дарвина, написал и о самом Дарвине, о его жизненном облике, связав личность натуралиста с построенной им теорией. Вот более поздние слова из «Апокалипсиса» (от 24 августа 1918 г.): «Ну как можно было восторжествовать великим торжеством уму гениальному при замечательных *découvertes* Чарльза Дарвина, по коему в природе вообще нет “смысла”, “разума”. Плакать бы нужно; залиться горькими слезами. Но для слез никакой причины не было: мир с первого же раза, с первого же глаза, представляет собой такую красоту, такую глубокую целесообразность, он так полон мыслью от былинки до звезды, что можно сказать, от “теории Дарвина” остается один “переплет” и мог быть вопрос о том, “в какой переплет” переплестать эту пошлость, а не о том, чтобы читать их, разжевывать и пережевывать. Их просто “нет”, — этих книг без НОУМЕНА. Человек ничего здесь не узнал, ни до чего здесь не дополз»⁹.

Увы, Василий Васильевич, «узнал» и «дополз». Дарвинизм проник всюду в науку, и не только в нее. Все торжество современного свободного рынка, весь социалдарвинизм нынешних либералов идет от него.

От биологии обратимся к математике, о которой Розанов вроде бы никак не высказывался. В одном из томов Собрания сочинений в заметке «Вероисповедный вопрос в России» (1909) можно наткнуться на такое: «Но миром правят, в самом деле, не языческие ясные истины, а христианские запутанности: никак не удастся никому доказать, что мир держится на истине, вроде “дважды два — четыре”. В основе мира, в запутанности мира, в “пупе” мира, — если назвать так ту темную бездну, из которой рождаются все вещи и выкидывается целая всемирная история, — лежит скорее какая-то “мнимая величина”, $\sqrt{2}$, $\sqrt{-2}$, около которого можно что-то делать, можно его обдумывать, можно его комбинировать, можно “принимать во внимание”, наконец, можно строить около него фикции, символы, дополнения».

Занятный образ, в духе немецкой романтики, не более того, и вдруг как небо разверзлось: «но только “решить”-то его, “сделать задачу”, не только теперь невозможно, но и никогда вообще невозможно ее разрешить. И та “точная наука”, которая никак разрешить этой задачи не может, совершенно точно доказывает ту плачевнейшую истину, что задача эта и вообще *неразрешима* до скончания веков и даже по ту сторону окончания “веков”, неразрешима *в себе самой и по существу*».

Это 1909 год, все открытия неразрешимости в математике впереди, Д. Гильберт еще и не знает, что через двадцать лет будет доказывать «разрешимость» всей математики, а К. Гёдель ему и всем докажет, что это доказать нельзя!

Если мы говорим о науке, то обойти тему «Флоренский — Розанов» невозможно даже в кратком изложении. Они переписывались, начиная с 1903 г. вплоть до переезда Розанова в Сергиев Посад в 1917 г. Самое первое письмо от двадцатилетнего студента Московского университета: «Мой голос раздается из чуждых для Вас сфер, чуждых по существу, из сфер математики (не прав Флоренский, как мы сейчас видели! — А. П.) и других областей, в которых приходится иметь дело с организующим и оформляющим, с образом по преимуществу; из тех сфер, где способ мышления — рассмотрение форм, проникающих, упорядочивающих и делающих стройным космос, одним словом, где Логос-устроитель является преимущественным чаянием».

«Что представляют Ваши сочинения, если подходить к ним со школьными мерками и требованиями: да обыкновенные заметки на разные темы религиозного характера, довольно бессвязные, часто неуклюжие; логичности в них часто нет. Но я отдаюсь Вашим методам, стараюсь забыть о всех других. Тут получается нечто неожиданное. Если это обыкновенное газетное писание, то почему зарницами вспыхивают Ваши мысли, почему заинтересовывает, захватывает то, что никогда ранее не интересовало, почему замирает сердце и слабость восторга вместе с неизъяснимой сладостью проникновения в сущность охватывает все существо? Почему все другое кажется после этого пустым, поверхностным, представляется пережевыванием избитого?»

«Мне кажется, что Вы не философ, ибо философия есть система и форма прежде всего. Однако для меня нет сомнений, что новые данные, открытые Вами в тайниках быта и духа, найдет своего формовщика; не знаю через 50, через 100 лет, но это случится рано или поздно, подобно тому, как Беме истолкован Шеллингом, Баадером и отчасти Гегелем в системе. Пока этого не будет, Вы, в своем существе, не будете вполне понятны почти никому; рассуждать с Вами нельзя, т. к. Вас можно и должно слушать только; те же, которые рассуждают, ухватывают внешний облик и говорят не о Вашем, как таковом, а о случайной форме писаний; собственного образа у писаний Ваших, нет, они безобразны, как и то, что они выражают. Но под разрозненными заметками скрывается громадный материал, запас новых, непосредственных данных для выработки мировоззрения, данных, имеющих несколько не меньшее значение, чем вновь открываемые факты в области естествознания».

Это слова студента-математика. И здесь нужно сказать несколько слов об асистемности Розанова, которая часто выставляется как характерная черта русской мысли, и даже как ее принципиальное достоинство. Сколько можно об этом говорить в стране, давшей миру великие системы — периодическую систему Менделеева и классификацию кристаллических структур Федорова. Но, увы, не давшую, может быть пока, такую же систему для мира живых организмов — достойное завершение той идеалистической морфологии, о которой мы говорили выше. А было так близко! Так что бывают системы, и системы!

Среди многих соединявших Флоренского и Розанова интересов есть одна тема, не замеченная исследователями. Ее можно отнести к философской антропологии. Флоренский написал в 1907 г. работу «Пределы гносеологии», где дал математическую модель познавательного процесса, положив в основу представление о рефлексии. В дальнейшем в 1917 г. в «Водоразделах мысли» он связал эту модель с

антропологией, строением тела человека. Особую роль в теории Флоренского играет поверхность тела, то есть кожа человека. Когда о Павлом писалась эта часть «Водоразделов», Розанов, с которым он, видимо, обсуждал эти вопросы, уже жил в Сергиевом Посаде. В недавно опубликованной книге Розанова «Возрождающийся Египет», написанной в том же 1917 г., о коже написано так: «Кожа разделяет, а не соединяет. Она есть граница между субъектом и объектом. Она говорит каждому “я” о том, что есть “не-я”, о том, где “я” кончилось. Конец я — есть “кожа”, поверхность тела. <...> Как же вы говорите, что “кожа ничего не содержит в себе”. Она именно “слишком много содержит в себе”. Содержит, как я думаю, — душу»¹⁰.

Эти мысли совсем близко перекликаются с идеями о Павла¹¹. Мы начали с физики, ею же и закончим. В 1903 г. Розанов опубликовал свою переписку с Леонтьевым со своими комментариями. В них мы читаем: «... астрономия, геометрия, “звездочетство” и измерение “градуса меридиана” входило в древние религии “волхования” и не входит в религию только сейчас, у нас. Наша религия — “скорбей сердца” и “утешения” для “плачущих”, “алчущих” и “гонимых”. Что им даст “звездочетство”. Просто — оно им не нужно. Но только им. Нами и нашим душеустройством не исчерпывается религия, не кончается; и, особенно, не была начата в истории. А “творение миров”, а идея и факт “Творца миров”. Он зовет астронома, направляет трубу его телескопа. И алгебра, и механика здесь у места»¹².

Прошло двадцать лет, и в космологии появились нестационарные модели расширяющейся Вселенной, приведшие к известной теперь всем теории Большого Взрыва. У Космоса появилось начало во времени. Насколько это противоречило всем установившимся взглядам, видно из реакции А. Эйнштейна на первую работу А. А. Фридмана, нашедшего такое решение уравнений общей теории относительности. Эйнштейн обнаружил в ней «ошибку», и чтобы убедить его, что в работе все верно, пришлось коллеге Фридмана физику Ю. А. Круткову отправиться в Берлин и объясниться с ним. По обстоятельствам времени (начало 1920-х гг.) это было не просто.

Конечно же, Розанов не обладал никакими познаниями для подобных предсказаний. Откуда оно взялось, как и математическое выше, понять невозможно. Остается лишь повторить избитые слова о гениальной интуиции.

Жизнь Розанова кончилась трагично и после кончины трагедия продолжилась. Семья, вокруг которой вращалась его мысль, не стала тем древом жизни, о котором столько он писал, род его пресекался. Страна, о которой они с о. Павлом лили слезы в Сергиевом Посаде в годы революции, получила в XX в. страшную судьбу.

Слова его, наконец, придя к читателю, являют, как правило, повод для эстетического любования, бойкого использования в качестве цитаты, или, в лучшем случае, дотошного изучения историков. До мыслей дело, увы, не дошло.

У каждого из нас есть свой Розанов. Мой Розанов — это та наука, которая у нас будет.

¹ Уже после конференции, наконец, появилось первое за сто с лишним лет переиздание этого перевода (первых пяти книг «Метафизики» с комментариями Розанова).

² Розанов В. В. О понимании. СПб., 1994. С. 14–15.

³ Там же. С. 143.

⁴ Там же. С. 215.

- ⁵ Такой взгляд на тексты древних начинает пробивать себе дорогу и в научных кругах. Так, в недавнем издании английского перевода комментария Фомы к «Метафизике» читаем: «Комментарий Фомы принадлежит великой традиции, которая была нарушена — будем надеяться временно — возникновением филологии, которую один циник (по-видимому, Ницше. — А. П.) охарактеризовал как науку, пытающуюся изучать текст, не понимая его смысл» (St. Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Notre Dame: Dumbarton Ox Books, 1995).
- ⁶ Переписка П. А. Флоренского и В. В. Розанова. Архив свящ. Павла Флоренского.
- ⁷ Розанов В. В. Религия и культура. СПб., 1899. С. 241.
- ⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 461.
- ⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 170–171.
- ¹⁰ Розанов В. В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. М., 2004. С. 170–171.
- ¹¹ Переписка П. А. Флоренского и В. В. Розанова. Архив свящ. Павла Флоренского.
- ¹² Розанов В. В. Собр. соч. Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 255.
- ¹³ См.: Паршин А. Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) // Историко-философский ежегодник–2005. М., 2006. С. 269–286.
- ¹⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 370–371.

Я. В. Сарычев (Липецк)

«Синтез будущего»: полемика 1894 года

В «Эстетическом понимании истории» (1892), обширной работе, посвященной наследию К. Н. Леонтьева, Розанов, существенно не погрешая против своих универсалистских исканий 1880-х гг. («О понимании»), прельстится квазимодернистской тенденцией Леонтьева: необходимо новое творчество. И даже по-своему, более резко, манифестирует леонтьевскую мысль: «...жадное стремление, овладев событиями, направить их — вот что делается предметом нашей главной заботы. Политика... в смысле проникновения в ход истории и влияния на него, и философия», а также религия, которая «в момент высшего расцвета... соединяется со всеми формами творчества и проникает все черты быта» — «такова цель... которую мы должны наконец прояснить сознанием»¹. Потребность в «новом творчестве» постоянна и непреходяща у Розанова; устойчивой величиной предстает и его идейный «конструктивизм», ощутимый «стиль модерн» мысли и фантазии — слишком уж многим предполагается «овладеть» и во многое «проникнуть». «Но вот, — продолжает Розанов далее углубляться в решение проблемы творческого синтеза, переводя его в плоскость текущей истории, — это богатство творчества, видимо, иссякает <...> Веселость и красота двухвекового карнавала прошла... и безобразно-уродливые маски, разбросанные там и здесь, не могут быть ни для кого привлекательны... В подобном положении стоит наше общество теперь — очевидно, на рубеже двух циклов своей истории, из которых один уже заканчивается, а другой еще не наступил». В своей критической части этот «манифест» почти буквально совпадает по мысли с финалом статьи Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», но совсем не то видим у Розанова в прогностической части его выступления, в его подходе к проблеме «синтеза будущего»: здесь достается не только славянофилам, «чаяния» которых оставлены без внимания, но и самому Леонтьеву, у которого Розанов видит «недостаточность, необоснованность в синтетическом построении будущего»². «Да, умственные дела нашего времени... предмет нескончаемой печали, — писал Розанов Страхову в феврале 1892 г., сразу по завершении работы о Леонтьеве. — Что Вы с этим сделаете, кто может что сделать, если люди разучились думать, не умеют оценивать... Древнего огонька бы нужно... — разжечь, подпалить...»³.

Не реформа даже, но едва ли не революция в сознании, во всяком случае, существенная и деятельная трансформация наличного общественного сознания в России осознается Розановым как насущная задача современности. Только при подобной постановке «дела» возможно действительно новое творчество во всех сферах жизни — и в религиозной, и в государственной, и в искусстве, и в бытовой национальной среде, и в области «понимания». Но до того, до желаемых перемен в наличном национальном сознании, необходима интенсивная *предварительная работа по обеспечению* такого поворота и — охранение существующих основ и опор русского

национального типа, уже гарантировавших ему уникальное историческое бытие. Без этих двух условий невозможно никакое творчество, а будет лишь «смешение» и «разложение», предуказанное Леонтьевым. Отдавать на откуп «индивидуальному творчеству» современности, сложившемуся и возросшему на пагубных принципах эпохи «двухнедельного карнавала», судьбу новой «фазы» развития России, «синтетическое» ее будущее, Розанов ни малейше не намерен. И потому по своему внутреннему смыслу затеянная Розановым «творческая революция» имеет специфический облик — это *консервативная революция*, предполагающая торжество новой и притом русской цивилизации. Вот квинтэссенция розановского мировоззрения начала — середины 1890-х гг., возраставшего и на леонтьевском идейном субстрате. Вдобавок к тому, Розанов, искавший в первой половине 90-х мощные мировоззренческие опоры именно в *христианстве*, просто не мог не сомкнуться, хотя бы на непродолжительное время, с «церковной» *методологией* Леонтьева, также доведя ее в итоге до возможного саморазрушительного предела.

В данном смысле наиболее выразительной по своим идейно-творческим «последствиям» объективно предстает полемика 1894 г. с Вл. С. Соловьёвым и Л. А. Тихомировым о «свободе и вере». Ею Розанов открывал наряду с предшествовавшей полемикой о «наследстве 60-х годов», своеобразный крестовый поход против своего века и его «хаотических» верований и веяний — во имя все того же торжества грядущей русской цивилизации.

«Леонтьевская коллизия» (диалектика религиозного творчества и ортодоксальной веры, помноженная на методологию органического, т. е. в существе своем консервативного, развития), опредметившаяся в творческом сознании Розанова и ищущая своего разрешения в плоскости социально-исторического и религиозно-общественного «действия», становится определяющей и для «вероисповедного» розановского манифеста — статьи «Свобода и вера (По поводу религиозных толков нашего времени)»: «...принудительность внутреннего, исполненного веры в себя, развития есть первое, в отношении чего, как второе дополнительное условие, может требоваться ему отвечающая свобода. Только поверив, я могу требовать некоторой свободы; и для века, в существе своем не имеющего никакой веры, не должно бы по справедливости быть и никакой свободы»⁴. Вопрос о «свободе и вере» был поставлен весьма нелицеприятно: «...все перепуталось в наш путанный век, и вот, гнойный сифилитик, только и знавший, что бродить из блудилища в блудилище, спрашивает: каковы законы разума, для чего они? <...> В этом и ни в чем другом, весь смысл религиозных движений за последний век...»⁵.

Ответственным за национально-религиозный «блуд» в России «сифилитиком» будет признан Вл. Соловьёв вкупе с подпевающими ему «мародерами» либерального «индифферентизма». Этот «сифилис» русской религиозно-общественной жизни и вызвался вылечить Розанов.

Не следует, впрочем, спешить с обобщениями относительно полемического «достоинства» данного события или стыдливо закрывать глаза на факт подобного рода полемики в творческом наследии Розанова. Poleмика 1894 г. была отнюдь не странной и забавной словесной перепалкой двух мыслителей («великого» и «неустановившегося» еще), не только любопытным казусом идейной борьбы эпохи — то был наипринципиальнейший момент в идейно-творческом становлении Розанова и не менее принципиальная сшибка двух разнородных идеологий, двух *проектов*, отмеченных между тем общностью религиозно-модернистского, «преобразовательного» субстрата. О том свидетельствует даже формальная «хронология» спора⁶: не-

трудно заметить, что Розанов (его фигура и проблематика) постепенно и неуклонно «вытесняет» имманентную данность полемики Соловьёва и Тихомирова с ее четко очерченным предметом (проблема религиозной свободы и веротерпимости в свете традиционных либеральных и консервативных идей). Разумеется, нельзя утверждать, чтобы контрверза Розанова и Соловьёва (о позиции Тихомирова много говорить не приходится, ибо она всецело сводилась к прославянофильской, церковно-апологетической и государственно-националистической линиям мирозозерцания и критики) определяла и уж тем более предопределяла последующую расстановку «сил» и «фигур» на поле русского модернизма — религиозного и художественного, но то, что она имела какое-то *влияние* на этот процесс (или, скажем так, «имела последствия»), — несомненно.

Религиозно-философская программа Соловьёва 80-х — начала 90-х гг. XIX в. («La Russie et l'Eglise Universelle», «Национальный вопрос в России» и текущая публицистика, венчаемая «Историческим сфинксом», — непосредственным поводом к рассматриваемой полемике) — известна. Оттенит лишь необходимые в плане исследования нюансы.

Соловьёв ставит задачу *реализовать* «истину богочеловека и богочеловечества» «в практической жизни» христианского общества, в чем видит смысл своей «христианской политики», ибо прежнее «христианское человечество оказалось несостоятельным» в «пересоздании... жизни общества сообразно истине Христовой»⁷. Предлагается вполне реальное *историческое* дело: объединение католической и православной церковью во «вселенской церкви»: «Если история сделала нас противниками, то... мы исправляем историю христианскою идеею, которая выше, чем история»⁸.

Задачи «христианской политики» предполагали и не менее радикальный шаг — «нравственный акт самоотречения лиц и народов»⁹. Мысль о *национальном самоотречении* становится краеугольным камнем «Национального вопроса в России»: подобно тому, как Соловьёв вознамерился «исправлять» историю «христианскою идеею», он решил и нацию, национальный тип «исправить» «христианскою идеею». Соловьёв признает национальное начало и фактически существующие нации только взятыми в аспекте своего *действительного перерождения* во всечеловеческое (богочеловеческое) единство и не желает признавать «языческую» данность *факта* — национальную неизменяемость и самодостаточность. Наконец, полемическая необходимость вынуждала Соловьёва *переосмыслить* в либеральном духе наследие славянофильства посредством указания на его якобы «вырождение» в сугубо националистическую идеологию.

Все это построение в своей совокупности и вызвало особое раздражение Розанова, послужив поворотным пунктом изменения его отношения к Соловьёву¹⁰. Видимым образом Розанов двигался в фарватере консервативной публицистики 80-х — 90-х гг., оппонировавшей Соловьёву (И. С. Аксаков, Д. Ф. Самарин, К. Н. Ярош, А. А. Киреев, П. Е. Астафьев, К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов, Л. А. Тихомиров), но он едва ли не первый в кругу консервативных «единомышленников» уловил главный нерв соловьевской критики: отказ во имя универсальных «всечеловеческих» и *христианских* начал не только от национальной исключительности и теории культурно-исторических типов, но вместе с тем и от самого принципиального для Розанова — возможности новой русской *христианской* цивилизации. А «разложение» Соловьёвым славянофильства (как методологической основы грядущего «строительства» этой цивилизации) содержало трудноопровержимое указание на

неоригинальность русской мысли и культуры, развивающихся по «всечеловеческому» (= западному) шаблону. Иначе, как верно понял Розанов, надо бы произвести, явить то (в сфере мысли, культуры и жизни), что бы *принципиально* отличалось от «начал» западной цивилизации, *но не на словах, а на деле*.

Данным моментом и была обусловлена как формальная (скандально-конфронтационная), так и содержательная часть полемических выступлений Розанова против Соловьёва: их целевая установка заключалась в действенном *уничтожении* «соловьёвства», а не «полемике» с ним как таковой. Если говорить предметнее, то дебатированный Розановым вопрос о «свободе и вере» есть по *существу* своему вопрос *религиозного строительства*.

Как помним, Соловьёв выводил спор о религии и «общественности» из сферы отвлеченного умозрения и принципиально ставил вопрос о *действенности* христианства на путях солидарного религиозного творчества. Однако тут же это глобальное «действие» ограничивалось этической сферой — этическое уравнивалось с *практическим*. «Христианская нравственность», следование ей во всем, невзирая ни на какие реалии жизни, и есть действенное выражение «христианской политики». Закономерно поэтому, что все соловьёвское «действие» свелось в итоге к *пропаганде* свободы *полемике* по религиозным и общественным вопросам и *свободы совести* как свободы религиозного прозелитизма. «Ответ» Розанова звучал так: *раз взялся действовать — действуй, а не морализируй*, развращая и дезориентируя соблазнительными проповедями сознание тех, кто хочет и может действовать. Отстаивай в этом действии свою правду, свою веру, но знай, что на твое действие обязательно будет *мое противодействие*, поскольку я двигаю иной правдой, иной верой. *Вера* обретается в действии *верных*, борющихся за нее и утверждающих ее *всеми возможными способами* над прочими верами. И «вера», показавшая свою преимущественную жизненность, есть *единственная* истинная и животворящая — это столп грядущей цивилизации.

Затем, именно в «Свободе и вере» впервые был отчетливо поставлен вопрос, центральный и для последующего идейно-творческого развития Розанова: «В этот хаос разрушенного, изолированного, слабого что может привнести силу?»¹¹. В современной цивилизации объективно не присутствует ничего *сильного, принципиального* для саморазвития жизни, что обусловлено «особенным», «не творящим» характером ведущих «идей века», либеральной идеи прежде всего. Поэтому «все, что прочно еще, только прочно сохраняется; и все, что возникает вновь, осыпается, исчезает завтра», «не имеет силы сложиться во что-нибудь...»¹². Под покровом позиции воинствующей ортодоксии и религиозной нетерпимости Розанов завел речь о *силе* — творческой силе — среди поразившего пребывающий в «хаосе» мир идейного и бытийного безволия, *бессилия*. Или, иными словами, о том *творчестве жизни*, что способно придать ходу «истории» не только новую динамику, но и некую *вечную*, постоянно самовоспроизводящуюся, бурлящую и кипящую *жизненность и действенность*.

Силу дает *вера*. Вера же для Розанова — *принцип* («творческий, устрояющий хаос принцип» и «творческий родник сил» в человеке); вера как *духовно принудительное* начало есть *то*, что *не позволяет* человеку, обществу, религии, вообще любому «содержанию» *гнить*, а лишь *развиваться*. Здесь вера видимым образом отождествляется с некой (опять же!) жизнетворящей и жизнетворческой *энергией*, притом не чисто спиритуального характера (энергией религиозного визионерства, например), но затрагивающей *всего человека*, предполагающей «общность, однород-

ность в целом психическом строе... в неразорванной на элементы природе»¹³. Мысль эта в розановской «транскрипции» действительно оригинальна, даже революционна: верой объединяется не «коллектив» верующих в общие постулаты, но сама вера как бы *производит из себя*, порождает вокруг себя едва ли не *новую породу людей*, в самом «психическом строе» *организованных по единому принципу* своей, неотчуждаемой веры. Розанов, собственно, задается вопросом о том, какова *мистическая онтология веры*, как все это почувствовать, воспринять в себя. Оттого-то и был поставлен Тихомировым, а затем стал активно обсуждаться в консервативной печати вопрос о том, насколько христианин Розанов в утверждаемой им своеобразной «вере». И впрямь, конечным «назначением» розановской «веры» признается *новотворение* — пока лишь «русской цивилизации», но уже в таком качестве, что упреждает в принципе всякую возможность «разложения».

Что, однако, «против принципа (sic!) творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической»? Собственно говоря, *ничего*. Соловьёв в отклике-памфлете «Порфирий Головлев о свободе и вере» вообще проигнорировал у Розанова все, что напрямую не касалось суждений по вероисповедному вопросу, отождествив с «елейно-бесстыдным пустословием» Иудушки и признав, к тому же, розановские доводы в защиту «веры» *не христианскими, «законом жизни животной»*.

Тихомиров парадоксально сблизил и практически отождествил антагонистичные позиции Розанова и Соловьёва: «Разница между “реакцией” и “прогрессом” нередко состоит только в различном устройстве казематов, для нас приготовляемых», а «религиозную нетерпимость» Розанова осудил как логический вывод отдалившейся от церковной мудрости автономной мысли¹⁴, в последующих же возражениях стал высчитывать пункты розановского неправославия. В известном смысле Розанов просто не ожидал, в каком именно русле пойдет полемика с ним, и это также предопределило насыщенно-эмоциональный характер его ответных полемических жестов.

На соловьевскую «отповедь» воспоследовал скандальный «Ответ г. Владимиру Соловьёву»; образу «Иудушки» противостоял не менее колоритный образ псевдо-«вдохновенного» религиозного *лжепророка* в сугубо розановском его начертании. Соловьёв «при молчаливом терпении всех... являет неслыханный пример кощунства над Евангелием... невиданный никогда образец религиозной тупости». «Ненавистник своей родины, презирающий церковь, что, наконец, он любит? ...как тать, прокравшийся в церковь и там пойманный, машет священными предметами, захваченными с жертвенника и престола. Не для того эти предметы, святотатец...» «И никогда, никогда правдивое зеркало не показало ему истину... Бедный танцор из кордебалета, пытающийся взойти на пылающий огнем Синай... человек тысячи крошечных способностей без всякой черты в себе гения... и он — в роли вождя народа, с бесстыдными словами, какими-то заклинаниями...». Соловьёва и иже с ним «обманул двухвековой карнавал нашей истории; настал его последний день и они требуют веселья нестерпимого, огней, вина, наконец, блуда, и, если возможно, в неслыханных формах». Беспочвенный религиозный отщепенец, ренегат, переметнувшийся от славянофилов к западникам, духовный «паралитик», «мертвый человек, захотевший вынуть душу из своего народа», «бесстыдная и лукавая красавица, все имеющая “кроме чести”...», — Соловьёв не может претендовать на какую-либо роль в национально-культурном и религиозном строительстве. Такую благую часть Розанов отводит исключительно себе: «Новая эпоха, новая эра нашей истории, о, если

бы скорее она наступила... стинула с глаз эта улица, эти маски, вино, красавицы <...> Голос мой слаб, и время для него еще не наступило; и не делаю я то, что будет сделано, что может быть сделано завтра. <...> Там, куда я иду, он никогда не будет выслушан; там, куда он идет, я не хочу быть выслушанным»¹⁵.

На литературной «невменяемости» Розанова вновь удачно сыграл Соловьёв («Конец спора»), едко высмеяв эмоционально-словесную и стилистико-грамматическую несуразицу направленных против него пассажей. С легкой руки Соловьёва, специально оттенившего все розановские перлы, определился и преимущественный подход русской печати к «антиобщественному» выступлению Розанова, усмотревшей здесь симптом общественного помешательства — ни больше ни меньше. Бессмысленно отрицать иррациональный момент в этом «споре»; Розанов в самом деле и «дошел», и «перепекся»; «парализация мозга»¹⁶ — определенные, невооруженным глазом заметные *мутации, трансформации сознания* — налицо. Потому-то и «запели в унисон» против Розанова «либералы» и «консерваторы» — носители *традиционного сознания*. Но важно оттенить и иной момент: *Соловьёв уклонился от существа спора, «постеснялся» отместить вздорные, казалось бы, инсинуации в свой адрес — обвинения в национальном и религиозном нигилизме. Сказать же, что Соловьёв не понимает сути утверждаемых Розановым тенденций в мысли и жизни, — значило бы сказать глупость. На это, кстати, сразу обратил внимание Л. Тихомиров, высказавшись в том смысле, что Соловьёв, не будучи в состоянии воспользоваться плодами своей проповеди в силу ее «беспоследственной субъективности», «таскает каштаны для других». «Образчик» «вредного» соловьевского влияния Тихомиров усматривает в Розанове, которого, между прочим, Соловьёв «ничем... не подорвал... не победил». «Об идеях г. Розанова есть что сказать», и если Соловьёв демонстрирует в отношении них «какое-то нелепое презрение», «то лишь по причине предполагаемой им *практической* их опасности» — «философия г. Розанова может послужить центром группировки движения *нетерпимости*», «легко найдутся люди, энергические темпераменты и бойкие перья, которые могут это сделать», тем более ввиду начавшегося уже процесса «разделки веры»¹⁷. Тихомиров, сын своего века, конечно, не угадывает магистральной *тенденции* дальнейшего философско-творческого развития Розанова, но воследовавшая вскоре «шутейная», однако довольно напряженная полемика Соловьёва с «декадентами» подтверждает известную правоту его замечаний.*

Как бы то ни было, но на весьма скандальной и «религиозно нетерпимой» ноте Розанов разрывал не только с «маркизами Позами и Гамлетами нашего времени» Соловьёвым и Тихомировым («И вот, не живой консерватизм протягивает руку мертвому либерализму»)¹⁸, но и вообще *с современностью* — во имя грядущих далей, манящих перспектив новотворения. Так выходил он за рамки традиционных «направлений» русской мысли и вообще традиционного философско-общественного и культурного сознания. И это розановское «великое отречение», не уступавшее соловьевскому, также принимало поистине апокалиптический размах: в подводящем окончательный «итог» совокупной мысли Розанова фрагменте его последней статьи уже зримо вырисовывается *образ* апостола *новой веры*, обнимающего собой, в своем я «род людской» и всю стенающую и надеющуюся земную тварь, «несущего в себе» и «чувствующего в костях своих» эту мировую космическую плоть, подлежащую подлинному, а не «хаотическому», *освобождению* на путях «веры»¹⁹. Магистральная тенденция мощно становящейся в сознании Розанова «веры» понятна: со второй половины 90-х гг. бродящая в сознании Розанова *метафизика пола* все сильнее на-

чинает заявлять о себе, сначала спорадически, а затем целенаправленно организованной струей прорываясь наружу, «в печать» и в умы современников.

Такое своеобразное завершение имела эта полемика, косвенные рецидивы которой обнаруживаются вплоть до конца века²⁰. Усилиями Розанова, поначалу совершенно произвольными, она быстро скорректировала свой *настоящий* предмет: от традиционных «толков» о веротерпимости между «либералами» христианства и его «охранителями» сместилась в сторону бескомпромиссного спора о *существовании и принципах христианской веры*. И в полной связи с этим — о *путях и способах соединения веры с жизнью*. В рассмотренной полемике мы имеем, в сущности, первый в России опыт *нетрадиционного* догматического спора, в рамках которого затронуто то, что прежде для всех полемизировавших по догматическим проблемам было несомненно — *христианство* («метафизика христианства») и *принцип веры*. В известном смысле Розанов перехватывал религиозно-философскую «инициативу» у Соловьёва и, ставя модернистское понимание «веры» на иные, не соловьевские рельсы, во многом непреднамеренно — одними «внутренними потенциями» своего сознания — переформатировал, «перелопачивал» христианское сознание на более глубоких уровнях, нежели Соловьёв и вообще прежние наши «искатели». Замечательно в данной связи, что все, в той или иной степени «подключившиеся» к полемике с Розановым и поставленной в розановском ракурсе проблематикой, начинают *путаться и путать*, а прежде твердые религиозные позиции спорщиков в глазах стороннего наблюдателя расшатываются и размываются. Действительно, «религиозно нетерпимый» и «гиперправославный» Розанов уличается в неправильном, нехристианском понимании «свободы и веры» и чуть ли не в ереси равно Соловьёвым и Тихомировым — непримиримыми антагонистами, один из которых (Соловьёв) уж точно «еретик» в строгом церковном понимании слова. Розанов же изобличает их обоих в том же самом, в чем и они его, также имея на то достаточные основания. Тихомиров со скорбью православного человека говорит о начавшемся процессе «разделки веры», но доверия к словам прежнего «диковрущего шестидесятника» (характеристика Розанова) никто особо не испытывает. В глазах иного ревнителя «буквы» церковного «благочестия», Н. П. Аксакова, и Тихомиров еретик, причем не меньший, чем Розанов. Наконец, под занавес XIX в. и собственной жизни «еретик» Соловьёв изобличает тоже уже откровенного еретика — «метафизика пола» Розанова с позиций православного аскетического идеала (и даже словами самого Христа); при этом мистико-гностическая проблематика «Смысла любви» почти до неразличимости сливается и отождествляется с нормой христианского аскезиса и богомыслия. Кто прав, кто виноват, кто «православен», а кто нет в этой лихо завертешнейшей идейной катавасии — поди разбери со стороны. Ясно лишь одно: началось *необратимое «движение» в самой сфере сознания* (христианского сознания в том числе), а не только лишь в сфере идей, как то по преимуществу было прежде.

¹ Розанов В. В. Эстетическое понимание истории // К. Н. Леонтьев: pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891–1917 гг.: Антология. СПб., 1995. Кн. 1. С. 34, 45.

² Там же. С. 111–112, 106.

³ Розанов В. В. Собр. соч.: Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 282.

- ⁴ Розанов В. Свобода и вера. (По поводу религиозных толков нашего времени) // Русский Вестник. 1894. № 1. С. 269.
- ⁵ Там же. С. 274.
- ⁶ I. Соловьёв В. С. Вопрос о «самочинном умствования». Л. Тихомиров. Духовенство и общество в современном религиозном движении. М., 1892 // Вестник Европы. 1892. № 12; Соловьёв В. С. Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. № 6; Тихомиров Л. Искания свободы; К вопросу о терпимости // Русское Обозрение. 1893. № 3, 7.
- II. Розанов В. Свобода и вера; Соловьёв В. С. Порфирий Головлёв о свободе и вере. Заметка // Вестник Европы. 1894. № 2.
- III. Соловьёв В. С. Спор о справедливости // Вестник Европы. 1894. № 4; Розанов В. Ответ г. Владимиру Соловьёву // Русский Вестник. 1894. № 4; Тихомиров Л. Существует ли свобода? // Русское обозрение. 1894. № 4; Тихомиров Л. Два объяснения // Русское Обозрение. 1894. № 5.
- IV. Розанов В. Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической? // Русский Вестник. 1894. № 7; Соловьёв В. С. Конец спора // Вестник Европы. 1894. № 7; Тихомиров Л. В чем конец спора // Русское Обозрение. 1894. № 8; Тихомиров Л. В чем ошибка г. Розанова? // Русское Обозрение. 1894. № 9.
- ⁷ Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. I. С. 167, 99.
- ⁸ Там же. С. 164.
- ⁹ Там же. С. 106–107.
- ¹⁰ См. одно характерное в этом смысле письмо Розанова Н. Н. Страхову 1888 г.: Розанов В. В. Собр. соч.: Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. С. 167–169.
- ¹¹ Розанов В. Свобода и вера. С. 268. Ср. с названием не менее принципиальной для Розанова «новопутейской» статьи: Розанов В. Вопрос о силе среди бессилия // Новый Путь. 1903. № 9.
- ¹² Розанов В. Свобода и вера. С. 267–268.
- ¹³ Розанов В. Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической? С. 210, 221.
- ¹⁴ См.: Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. Т. II. С. 498, 502; Тихомиров Л. Существует ли свобода? С. 899–900, 910.
- ¹⁵ Розанов В. Ответ г. Владимиру Соловьёву. С. 194–195, 203–204, 206, 208, 210–211.
- ¹⁶ Закавыченные слова представляют собой характеристики В. П. Буренина; см.: Буренин В. Критические очерки. Ноги в перчатках, желудки, цепляющиеся за маски и проч. // Новое Время. 1894. 29 июля. № 6614. С. 2.
- ¹⁷ Тихомиров Л. В чем конец спора. С. 845–846.
- ¹⁸ Розанов В. Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической? С. 198, 218.
- ¹⁹ Там же. С. 234–235.
- ²⁰ Имеем в виду: 1) подключившегося со следующего года к полемике с идеями Розанова и Тихомирова Н. П. Аксакова, см.: Аксаков Н. Свобода, любовь и вера. По поводу толков о терпимости и нетерпимости // Русская Беседа. 1895. № 1–3, 7–8 (имя Розанова затрагивается в январской, июльской и августовской книжках «Русской Беседы», № 2 и 3 целиком посвящены критике Тихомирова); 2) статью Розанова «Христианство пассивно или активно?», содержащую не только «эстетические», но и «догматические» возражения Соловьёву, а также косвенные — Аксакову, о чем свидетельствует хотя бы отклик последнего: Аксаков Н. П. Христианство «пассивное» и «активное» (По поводу фельетона В. В. Розанова) // Русский Труд. 1898. 3 янв. № 1. Особ. прилож. к № 1; 3) статью Вл. Соловьёва: Соловьёв В. По поводу статьи г. Розанова «Мысли о браке» // Гражданин. 1900. 9 янв. № 2.

А. Юр (Великобритания)

Розанов, христианство и Египет

Слово «наследие» предполагает, что мы можем установить отношение между нашим временем и некой эпохой истории. Кроме того, «наследие» содержит в себе некое толкование истории, в соответствии с которым наша цивилизация является плодом подвигов наших предков¹. Следовательно, мы не можем разрешить наши социальные и духовные проблемы путем отрицания истории.

В этом контексте при рассмотрении творчества Василия Розанова слово «наследие» играет очень важную роль. Как заметил Николай Бердяев, русская философия определяется своим историческим аспектом². Петр Чаадаев приписал народный духовный кризис отсутствию истории в России. Русский народ не мог сформулировать истинное отношение к своему наследию, которое Чаадаев усматривал в классической культуре. После Чаадаева чуть ли не все русские философы стремились найти ход истории, который объяснял бы прошлое народа и который позволил бы русским реализовать на земле идеальное будущее.

Современники Розанова думали, что человеческая история может воплотиться только через христианство. Федор Достоевский верил, что русский народ может выполнить свою историческую миссию только посредством исполнения религиозных заветов. В глазах Владимира Соловьёва христианство — идеальный синтез всех прежних форм религиозного поведения. Эти мыслители увидели связь между развитием народа и развитием личности.

Ключевым принципом христианства является то, что личность совершается через Воплощение Христа. Без Христа, по утверждению и Церкви и Мыслителей-Богоискателей, человек остается без личности и впадает в грубое арианство или в пантеизм.

Определение наследия занимает важное место в мысли Розанова, но он отличается от своих современников тем, что не ищет этого наследия в рамках христианства. Многие из его современников, например, Николай Страхов, Дмитрий Мережковский и Дмитрий Философов, обвиняли Розанова в том, что у него не было никакого понятия личности, потому, что у него не было настоящего отношения к Христу. Однако Розанов считал Воплощение Христа прерыванием в развитии человечества, следствием которого будет разложение индивидуума и народа. Он видел в христианстве невозможность примирить духовные и материальные обязанности человека. Это следует из того, что Христос не вполне воплотился³. Розанов обосновывает оппозицию между Воплощением Христа и Сотворением мира. Он ищет основания человеческой личности и человеческой цивилизации в язычестве, а именно в египетской религии.

Розанов интересуется Египтом из-за мифов об Озирисе. Так же как и его современники, которые обсуждали вопросы истории и времени на крайне субъек-

тивном уровне, Розанов был вынужден рассматривать свое отношение к времени и, конечно, к смерти.

Розанов был философом жизни, который боролся с концепцией смерти. Его привлекала египетская религия, потому что она давала более оптимистическую интерпретацию отношения Бога к человеку и его мистическим началам. Розанов верил, что человек всю свою жизнь обязан постоянно содержать тесную, физическую связь с Богом. Розанов подчеркивает Сотворение мира как самое главное событие в истории человека. Бог сотворит человека *ex nihilo*, а Розанов описывает наше создание мира как рождение. Бог рождает космос и человека. Это очень близко, конечно, к египетскому понятию Сотворения, когда Озирис рождает Мир своим семенем. Человек сохраняет соединение с Богом, придавая большое значение рождению и воскресению. Такие религиозные действия основываются на семье как «ступени к Богу». Мифы и ритуалы тоже исходят из семейной жизни: значение этого заключается в том, что человек этими ритуалами повторяет Создание мира. Мир святой непосредственно через плодородные процессы Первой Ипостаси. Как писал Розанов: «Мир — святой во плоти, но святой — не во плоти Сына, а святой по *исхождению* из плоти Отца»⁴.

Когда Розанов говорит о плоти Отца, он не полагается на «грубый антропоморфизм». «Плоть Отца» не относится к буквально физическому телу, а к процессам, по которым Идеи Божьи становятся реальными на Земле. Розанова вдохновляло творчество Ф. Достоевского, и особенно сцена из романа «Братья Карамазовы», в которой старец Зосима говорит, что «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой»⁵. Человек обязан объединить Небо и Землю повторением работы Божьей; как и Бог, человек должен воплотить идеал через свое тело и его плодородные функции.

Утверждая эту версию *imitatio Dei*, Розанов подчеркивает противоречие между Иисусом и миром. Оба — дети Божьи, потому что они рождаются прямо от Отца. Но Христос, не вполне воплотившись, не занимается плодородными процессами мира. Розанов часто обращается к «бессеменности» Христа. Человек не находит искупления в Воплощении — наоборот, Воплощение отвлекает человека от дел мира и прерывает путь к Богу.

Миф Озириса очень близок Розанову, так как мы получаем бессмертие через египетского бога. Розанов пишет, что у египтян не было смерти. Когда они умирали, они получали новую форму бытия. Хотя Розанову было нелегко обсуждать смерть, он очень ценил египетскую интерпретацию. В христианской версии смерть — расторжение духа и плоти сладчайшим Иисусом. В Египте смерть — форма воскресения, когда человек становится Богом. Конечно, это особенное розановское формулирование выражения Афанасия Великого и центральной доктрины Православия: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом». Но это обожествление зависит не от Воплощения, а от Сотворения.

Я говорил о наследии в контексте поисков идеальных элементов человеческой истории, которые Розанов хочет воскресить, чтобы восстановить отношение к Богу. А как мы сегодня можем относиться к наследию философии Розанова? Как мы должны относиться к аспектам египетской религии, которые кажутся потерянными в современной цивилизации?

Розанов нам говорит, что человечество имеет более фундаментальное, первобытное отношение к Богу и к миру. Это отношение существовало задолго до явления Христа на земле, и христианство не может его объяснить. Как писал американский

академик Том Наре, мы часто забываем, что источники нашей культуры — солнечный календарь, система исчисления, даже история Воскресения Бога — находятся в Египте, а не в классической культуре⁶. А человечество не интересуется этим наследием, даже хочет его уничтожить.

Для Розанова Тело Бога заменилось его Logos-ом. Духовность победила жизнь. Христос разделил тело и разум. Розанов не хочет истребить христианство. Он хочет, чтобы православная церковь ввела в себя радостные формы религиозного поведения, которые в течение многих столетий она стремилась уничтожить. Философия Розанова меняет христианские интерпретации наших связей с материей и с энергиями Божиими. Она обращает наше внимание на свои мистические начала и возможностями возрождения. Спасение личности и человечества находится только в отрицании Сладчайшего Иисуса и в возвращении к Отцу.

¹ Hare T. ReMembering Osiris: Number, Gender and the Word in Ancient Egyptian Representational Systems. Stanford, 1999. P. 12–14.

² Бердяев Н. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1971. С. 213.

³ Я благодарен Анне Лизе Крон за это замечание. Из частной переписки.

⁴ Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Около церковных стен. М., 1994. С. 422.

⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1976. Т. 14. С. 291.

⁶ Hare T. Op. cit. P. 12–14.

Т. В. Воронцова (Москва)

Розанов и полемика о «Дарвинизме» Н. Я. Данилевского

В 1885 г. в Санкт-Петербурге вышла в свет работа Н. Я. Данилевского «Дарвинизм. Критическое исследование». Это были крупноформатные толстые книги (одна — объемом в 519, другая — в 678 страниц). Они составили первый том задуманного автором труда, посвященного анализу учения Ч. Дарвина, прежде всего, его книги «Происхождение видов путем естественного отбора». Накануне выхода книг из типографии Данилевский скоропостижно скончался, оставив рукопись второго тома своего антидарвиновского исследования незавершенной.

Основная полемика вокруг книги Данилевского развернулась между другом автора, Н. Н. Страховым, литературным критиком и публицистом, специалистом по истории и философии науки, сторонником идеалистической метафизики немецкого образца и широко известным борцом с идеологией нигилизма, и знаменитым ученым-биологом К. А. Тимирязевым, одним из первых пропагандистов дарвиновского учения в России (назовем прежде всего его книгу 1865 г. «Краткий очерк теории Дарвина»).

Началось с того, что Страхов опубликовал в январском номере «Русского Вестника» за 1887 г. статью под явно провокативным названием «Полное опровержение дарвинизма». Она содержала развернутый обзор книги Данилевского. Автор рассматривал статью как некролог ученому и другу и считал (как писал позднее) своей «главной заботой» добиться, чтобы работу Данилевского читали и «вникли в то, что ею вносится в науку»¹. При этом Страхов назвал дарвинизм миражом, идею естественного отбора — «одним из самых больших заблуждений нашего столетия», монографию же Данилевского — одним из редких исследований, которое долго не устареет.

Тимирязев воспринял это как вызов и 22 апреля ответил яркой публичной лекцией в Политехническом музее (она «продолжалась два часа, с перерывом» и «кончилась неистовым восторгом слушателей»²), затем переработал ее в статью «Опровергнут ли дарвинизм?» и опубликовал в «Русской Мысли» (1887. № 5, 6). Свое двухлетнее молчание после выхода книги Данилевского Тимирязев объяснял дилетантизмом ее автора: «Стоит ли отвлекаться от исследования новых фактов, от изучения старых мыслей, которых на свете так много и таких хороших, для того, чтоб изобличить мелкую, изворотливую софистику дилетанта, ослепленного предвзятою идеей и задавшегося, очевидно, непосильною целью — остановить одно из могучих течений современной научной мысли?»³

Вопрос был, конечно, не в дилетантизме Данилевского (который являлся одним из ведущих российских специалистов в прикладной биологии: занимался проблемами рыбоводства, виноградарства и охраны природы, участвовал в ряде экспедиций, директором Никитского ботанического сада, имел награды научных

сообществ, выступал консультантом при подготовке законов о рыболовстве в водах Европейской России) и не в большом объеме его книги (Тимирязев говорит об этом как о «коренном недостатке»⁴). Дело было в различии идеологических платформ. Тимирязев пишет: «Для Данилевского гармония природы нечто уже законченное, установившееся, даже предустановленное: это — sein», а «для дарвинизма эта гармония нечто текучее, вечно нарождающееся, это — werden; ее совершенства — это успехи исторического процесса, ее недочеты — только будущие его задачи»⁵.

Ответом на выступление Тимирязева в ноябрьском и декабрьском номерах «Русского Вестника» явилась статья Страхова «Всегдашняя ошибка дарвинистов». В ней он формулирует сущность разногласий так: «Дарвинисты в своей псевдотелеологии стремятся соединить две вещи совершенно непримиримые: они хотят причины явлений приписывать лишь слепой природе, но в то же время хотят видеть в ней такой способ действия, по которому она вполне заслуживала бы названия Мирового Разума. По их мнению, организмы суть лишь неопределенно изменчивые, пластические существа, формы и свойства которых вполне зависят от тех случайных впадин и выпуклостей, которые представляет окружающая их природа. Но если это так, то этой внешней природе необходимо будет приписать величайшую целесообразность в ее действиях на организмы. Весь спор собственно к этому и сводится: где следует искать целесообразности, в организмах или вне их?»⁶. По мнению Страхова, если природа не освещена божественным промыслом, то «предположение целесообразности в слепой природе точно так же невероятно, как и предположение, что Энеида составила из букв, раскинутых наудачу»⁷.

Объектом критики в статье становится и сам «чистый дарвинист» Тимирязев как представитель «патентованной науки», «типичный профессор» из числа ученых, «наиболее слепо преданных своим авторитетам и менее всего способных отказаться от своих предвзятых мыслей»: «Только религиозные фанатики превосходят их в закостенелом предубеждении и отвращении ко всему, что противоречит их мнениям»⁸. В заключительной части статьи Страхов писал: «Наша патентованная наука и наша присяжная литература еще очень слабы и необширны, так что едва ли они могут вполне выражать собою движение русской мысли и учености. Вдали от столиц, в уединении деревни или глухого города, встречаются у нас люди, которые гораздо серьезнее мыслят, гораздо усерднее и глубже изучают любимый предмет, чем иные ученые и писатели, которые у всех на виду и считаются представителями науки и литературы. Не раз мне приводилось удивляться и радоваться встрече с такими уединенными людьми»⁹.

К таким «уединенным» людям Страхов причислял и Данилевского — при всей широте его научной и общественной деятельности. И он опасался забвения «лучшей доли чувств и мыслей»¹⁰ этих людей, относя к ним и себя.

Декабрьский выпуск «Русского Вестника» был разослан подписчикам в начале января. Меньше, чем через три недели, 22 января 1888 г., Страхов получил письмо из г. Ельца Орловской губернии от учителя местной гимназии Василия Розанова. В письме говорилось: «Многоуважаемый Николай Николаевич! Несколько раз я уже собирался писать Вам, но всякий раз письма мои оставались недописанными, часто по неуверенности, что они дойдут к Вам, часто от сомнения: что из этого выйдет, и до писем ли посторонних людей Вам. <...> теперь, прочтя Ваши возражения Тимирязеву, и именно Ваши заключительные слова в этой статье, я решаюсь писать Вам, хотя и не знаю Вас лично.

Есть бесконечно много вопросов, о которых мне хотелось бы слышать Ваше слово, но из них главный — о причинности и целесообразности, как в их применении к органическому миру, так и в применении второго вопроса (о целесообразности) к жизни самого человека»¹¹.

В своем письме Розанов позиционировал себя как давнего тайного ученика Страхова, решившегося наконец выйти из тени: «Я хотел сказать Вам, что все Ваши мысли считаю истинными, Ваше душевное настроение есть и мое душевное настроение, Ваше отношение к окружающей жизни, к нашей науке и литературе мне дорого и близко»¹².

Надо сказать, что Розанов в 1886 г. (за два года до письма Страхову) выпустил в Москве оставшееся никем не замеченным монографическое исследование «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего состояния науки как цельного знания». Это было систематическое исследование в традициях идеалистической натурфилософии (в этой же традиции работали Данилевский и Страхов), которую дарвинизм с его механистически-материалистическим воззрением опровергал. В планах Розанова было и написание другого — такого же масштабного — труда «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом», книги, после которой, как писал он сам в 1913 г., «нужно поставить “точку” всякой философии и почти всяким книгам»¹³ (идея, от которой он потом отказался).

Завязалась переписка. Страхов приветствовал исповедуемое Розановым «религиозное отношение к истине и ее исканию», но отмечал несистематичность, разбросанность, «прерывистость» розановского чтения и писания. Ученик согласился с этим замечанием, а позднее вывел из него для себя максимум: «Я чувствую, что во всех вещах делания и писания я был всегда в сущности “не подготовленный”»¹⁴.

В своем первом письме Розанов чистосердечно заявлял Страхову: «Разница между нами та, что Вы уже на краю могилы, а я еще молод. И я хотел сказать Вам, что сколько бы я ни жил и что бы ни сделал, я всегда буду делать то, что вы одобрили бы»¹⁵, а уже в следующем году он выступил как молодой соратник Страхова в борьбе с дарвинизмом.

В 1889 г. Розанов опубликовал две статьи, напрямую связанные с темой дарвинизма. В майском номере журнала «Русский Вестник» появилась его рецензия на второй том книги Данилевского, а 21 октября в газете «Московские Ведомости» — статья «Отречение дарвиниста», продолжающая полемику Страхова с Тимирязевым, который к тому времени разразился пространной статьей против Страхова «Бессильная злоба антидарвиниста»¹⁶.

Одновременно с подготовкой полемических статей Розанов работал над развернутой статьей философского характера «Органический процесс и механическая причинность»¹⁷. Эта работа была посвящена проблемам эволюционного развития, однако прямых упоминаний о Дарвине в ней не было. В статье содержится квинтэссенция розановских представлений о том, что такое наука и научное исследование. Розанов утверждает, что «органический мир в каждой его части и во всем целом» движет и направляет внутренняя целесообразность¹⁸. И это — единственный возможный способ развития мира. Наука, не признающая этого, не наука, а, как пишет Розанов в одном из писем, «лишь совокупность истинных знаний»¹⁹.

Эту же мысль Розанов проводит и в антидарвинистских статьях.

Розанов отмечает главную слабость дарвинизма — его механическую ориентацию, способную дать лишь «внешние», причинные объяснения тем или иным явлениям, тогда как реальное понимание динамики живой природы возможно только

через обнаружение внутренней целесообразности. Розанов повторил тезис Страхова о том, что теория естественного отбора объясняет причины сохранения существующих форм, но не появления новых. В этом, по Розанову, при всей кропотливости Дарвина проявляется его поверхностность: «Ничего не говоря о мироздании и строго воздерживаясь от философских соображений, он объяснил одну часть в нем и выполнил это с помощью простых и ясных приемов, установившихся в естествознании. Он подметил некоторые процессы, имевшие место в природе, создал некоторые предположения, не имеющие в себе ничего невероятного, и, искусно дополнив первые вторыми, дал объяснение происхождению и устройству органического мира, исключаящее целесообразность»²⁰. По мнению Розанова, мир без органической целесообразности — это «одномоментный» механический мир, лишенный перехода из потенциальности в реальность и наоборот.

Страхов одобрил рецензию: «Истинное свойство Дарвинова учения тут выставлено верно, ясно; взята самая глубокая черта»²¹. Сам Розанов в 1913 г., комментируя мнение учителя, писал: «Я тоже думаю, что как ни кратка эта рецензия, она улавливала существо дела, и была в самый центр системы (дарвинизма). Все факторы, указанные Дарвином, — не живые, а мертвые, механические: и хотя через них происходили и происходят перемены у животных и растений, но именно — у них, а не в них. Не могло через них выйти рождения и перерождения, а Дарвин говорит о нем»²².

Впрочем, в 1880–1890-х гг. розановские соображения остались незамеченными — никто из оппонентов книги Данилевского не удостоил его аргументацию упоминания. Последнее слово в дискуссии о дарвинизме осталось не за Страховым и тем более — не за Розановым.

Заключительная работа Розанова по дарвинизму — статья «Теория Чарльза Дарвина, объясняемая из личности автора», опубликованная в 1896 г. в «Новом Времени». В этой статье Розанов говорил о душевной пассивности английского исследователя как об основном источнике его идей: «В лепке форм нет живого участия самой природы; она не есть субъективное, самосозидающееся “я”; нет в ней вообще субъективного, внутреннего — вот коренная мысль дарвинизма и главная черта Дарвина. <...> В его бесстрастном темпераменте ни разу не зародилось даже каприза, нетерпеливо ищущего выразиться; и сколько он ни слушал глухою душою своею лоно природы — он там не открыл никаких горячих, живых токов»²³.

Розанова же всегда занимает индивидуальный, творческий мир, освещенный не научными идеями, а религиозным устремлением и художественным творчеством. Субъективное для него выступает синонимом нравственного, поскольку личностное, независимое от внешнего, по определению освещено божественным светом. И это — неизменная установка Розанова. Именно с этой позиции он может посмеяться в коробе втором «Опавших листьев» над Дарвином, определившим за человека его путь: «Все мы выражаем в сочинениях субъективную уверенность. Но — обобщая и повелительно. Что же делать, если Дарвин “субъективно чувствовал” происхождение свое от шимпанзе: он так и писал»²⁴.

Идею о пустоте механической причинности и наполненности мира органической целесообразностью, идею, прозвучавшую еще в первом письме к Страхову и изложенную в первых опубликованных под страховским покровительством статьях, Розанов пронес через всю жизнь. В «Апокалипсисе нашего времени» есть запись от 24 августа 1918 г.: «“Кажется”, что науки есть и образованность тоже есть: а “на самом деле” наук и образованности вовсе нет. Они только “кажутся”. “Видимость”, “феномен” их — есть; *подлинного* ничего нет. Ну, как можно было восторгаться

великим торжеством уму гениальному при замечательных *découvertes* Чарльза Дарвина, по коему в природе вообще нет “смысла”, “разума”. Плакать бы нужно; залиться горькими слезами. Но для слез никакой причины не было: мир с первого же раза, с первого же глаза, представляет собою такую *красоту*, такую глубокую *целесообразность* <...> Их просто “нет”, — этих книг без НОУМЕНА. Человек ничего здесь не узнал, ни до чего здесь не дополз»²⁵.

-
- ¹ Русский Вестник. 1887. № 12. С. 66.
² Там же. С. 67.
³ Русская Мысль. 1887. № 5. С. 148.
⁴ Там же. С. 150.
⁵ Русская Мысль. 1887. № 6. Отд. П. С. 10.
⁶ Русский Вестник. 1887. № 12. С. 123.
⁷ Там же. С. 124.
⁸ Там же. С. 67.
⁹ Там же. С. 127.
¹⁰ Там же. С. 129.
¹¹ Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 144.
¹² Там же. С. 146.
¹³ Там же. С. 7.
¹⁴ Там же. С. 8.
¹⁵ Там же. С. 146.
¹⁶ См.: Русская Мысль. 1889. № 5–7.
¹⁷ Опубл.: Журнал Министерства Народного Просвещения (ЖМНП). 1889. № 5. С. 1–22.
¹⁸ ЖМНП. 1889. № 5. С. 22.
¹⁹ Розанов В. В. Литературные изгнанники. С. 148.
²⁰ Русский Вестник. 1889. № 5. С. 312.
²¹ Розанов В. В. Литературные изгнанники. С. 34.
²² Там же.
²³ Новое Время. 1896. 29 октября.
²⁴ Розанов В. В. О себе и о жизни своей. М., 1990. С. 361.
²⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 170–171.

А. Г. Гачева (Москва)

«Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью» (Розанов и Н. Ф. Федоров)

Розанов и Федоров... На первый, скользящий взгляд, далеки, мало сопоставимы. «Волна и камень, / Стихи и проза, лед и пламень / Не столь различны меж собой». Один — аскет, девственник, проповедник «положительного целомудрия». Другой — весь в стихии пола: его обожествляет, перед ним преклоняется, ему возносит молитвы. Один — целен, собран, серьезен¹, каждая строчка, так или иначе, касается главного: «всеобщее воскресение» здесь — «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — всё!»² Другой — бурлящ, порывист, непредсказуем, готов смотреть на предмет со взаимоисключающих точек зрения и каждую отстаивать искренне и горячо.

Но стоит взглянуться пристальнее — и станет ясно: противопоставать две в высшей степени самобытные фигуры русской культуры — значит заведомо упрощать дело. В универсуме религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX вв. Розанов и Федоров *взаимодействуют*. Да, подчас это взаимодействие подобно волне, бьющей о камень и взрывающейся тысячью брызг, но оно бывает и таким, как в белом стихе или ритмической прозе, где объединяются в высшем синтезе элементы поэтической и прозаической речи. И не следует забывать, что лед и пламень, вечно враждующие, несовместимые друг с другом стихии, в равной степени *обжигают*, а не равнодушно теплы.

Внутреннюю связь между Федоровым и Розановым, возникающее между ними *высокое напряжение* — духовные схождения и отталкивания, идейные созвучия и диссонансы — хорошо чувствовал Н. А. Бердяев. В своих лекциях по русской философии и общественной мысли — «Русские духовные течения. (История нашего религиозного и национального сознания)» — он постоянно объединял фигуры двух мыслителей *в одной лекции*, причем, излагая систему Розанова, фактически разбирал ее с позиций федоровской «Философии общего дела»³. Розановско-федоровский микросюжет Бердяев включил в книгу «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики»⁴. Соотнесенность Федорова и Розанова друг с другом, равно как и с третьим их современником — В. С. Соловьёвым он отмечал и в «Русской идее»⁵.

Взгляда Бердяева на тему «Розанов и Федоров» я еще буду касаться по ходу статьи. Пока же начну с внешнего, *биографического* совпадения. Оба служат в уездных училищах преподавателями истории и географии. Федоров — четырнадцать (с 1854 по 1868 г.), Розанов — двенадцать лет (с 1882 по 1893 г.). Впрочем, сразу выявляется и различие. Федоров относится к учительству как к делу священному. Он, уже обретший «высшую идею существования»⁶, стремится одушевить ею каждый свой жизненный шаг. «География говорит нам о земле как о *жилище*; история же — о ней

же как о *кладбище*»,⁷ — вот как видит он смысл преподаваемых им предметов. Для Розанова, находящегося в положении «юноши, обдумывающего житие» и пока не нашедшего *свою тему*, служба учителем — тяжкие, опостылевшие вериги. Федоров придает особое значение преподаванию в начальной школе: в детском, доверчиво-любовном отношении к бытию видит он образ того чаемого *родства*, которое должно побороть *неродственность* и рознь мира сего. Розанов тяготится службой в гимназии и ходатайствует о переводе в полную гимназию, туда, где дети постарше, а значит ближе и понятнее *свежим яблоко* взрослым с их антиномизмом и диалектикой.

Но помимо совпадения в начальной профессии есть и более глубокое, если не сказать *коренное* их совпадение. Самый исток философствования, тот первотолчок к рождению мысли, который в сфере духа отчасти подобен первому, Божественному первотолчку, создавшему небо, землю и все, что в них, у Федорова и Розанова был один. Он шел от жизни и меньше всего был потребностью рассудочного ума, желающего на досуге поразмять свои члены. Федоров, пронзенный «от детских лет» переживанием человеческого небратства (когда не только «есть и неродные, и чужие», но и «сами родные — не родные, а чужие»⁸), создает проект восстановления всемирного родства. Розанов, заброшенный в Брянскую глушь, страдающий от одиночества, пишет книгу «О понимании». Федоров творит свою философию воскрешения, будучи потрясен смертью близкого человека — дяди, Константина Ивановича Гагарина⁹. Философия пола и семьи у Розанова вырастает из его личного, *домашнего* сюжета, питается интимным переживанием тайны любовно-брачного соединения.

У обоих — мысль рожденная, а не сочиненная, не праздно-растлевающая, а необходимая, как «хлеб наш насущный». Теоретический и практический разум слиты в ней воедино. Не делал ли Розанов, автор «Уединенного», «Мимолетного», «Опавших листьев», в которых «просто — душа живет»¹⁰, первый шаг к федоровской *психократии*, где души уже не будут потемками, где доверие, понимание и любовь не оставят места бентамовской утилитарности, холодному юрицизму? Бросая вызов придиричливой и избирательной культурной памяти, полагающей достойным увековечения только великое, не стремился ли он в своих *листах* запечатлеть самые простые, самые неприметные события жизни, те, что обыкновенно первыми проваливаются «в пропасть забвенья», не созидал ли он свой священный *Музей*, таща на страницы малых и больших сочинений обрывки разговоров, портреты лиц «с улицы», образы своих милых домашних, стараясь дать им хоть такое, словесное, но все же бессмертие?¹¹ Не полагал ли в примечаниях к своим «Литературным изгнанникам», как писал о том друг Федорова В. А. Кожевников, начало *другой*, подлинной «критике», которая не отчуждается от предмета исследования, а органически сродняется с ним, стремится «другого понять как родного, как “своего”» и в конце концов из «силы казнящей» становится «силою воскрешающей», задача которой «не “разносить”, а оживлять, животворить»?¹²

Знали ли они друг о друге и если знали, то что? В круг чтения Федорова в 1890-е — начале 1900-х гг. входили основные издания, в которых печатался Розанов: «Русский Вестник», «Русское Обозрение», «Новое Время», «Новый Путь». Федоров прямо упоминает о Розанове в статье «Религиозно-этический календарь»¹³ и письме Кожевникову от 1 июля 1903 г.¹⁴ Сам же мыслитель выступал в печати редко, а если и выступал, то всегда анонимно или под псевдонимами, и с его трудами Розанов мог познакомиться лишь после его кончины, когда В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон

выпустили в свет в 1907–1913 гг.¹⁵ два тома сочинений Федорова под общим названием «Философия общего дела». Говорю «мог», потому что остается только гадать: прочел ли Розанов эти тома, доставленные ему учениками философа, или нет.

Первый том, содержащий основные сочинения Федорова, был очень внушительен — крупный формат, 731 страница текста. Когда полковник С. М. Северов в редакции «Нового Времени» передавал экземпляр публицисту М. О. Меньшикову, тот, принимая книгу, воскликнул: «Но ведь ее прочесть... разве только если посадят в Петропавловскую крепость!?»¹⁶ Впрочем, первая книга Розанова «О понимании» тоже насчитывала 700 страниц, другое дело, что ее автор, от года к году, начинал все больше ценить малые формы, уверенно продвигаясь к заветному жанру «опавших листьев».

Розанов с его манерой чтения книг с того места, на котором раскроется, скорее всего, и с «Философией общего дела» обошелся именно так. Мог раскрыть в середине, в начале, в конце, мог простоять с книгой «не отходя от полки и не дойдя до стула»¹⁷ час или два. О том, что все-таки раскрывал, косвенно свидетельствует благодарность, которую он выражал Кожевникову «именно за ознакомление его с Федоровым»¹⁸. Читал Розанов и те фрагменты из сочинений Федорова, которые выписывал или прилагал к своим письмам к нему Н. П. Петерсон¹⁹. А кроме того, однажды и лично беседовал с ним о Федорове, когда Петерсон в начале 1913 г. приезжал в Петербург и посетил семью Розановых.

Результат этого посещения был неожиданным для Петерсона, который стремился заинтересовать Федоровым именно Розанова, надеясь, что тот напишет отдельную статью о мыслителе. Рассказ Николая Павловича о своем покойном друге и учителе произвел впечатление на падчерицу Розанова А. М. Бутягину. Весной 1913 г. Кожевников, по просьбе П. А. Флоренского, послал писателю и его падчерице II том «Философии общего дела» и свою книгу о Федорове. А уже 24 апреля (7 мая) 1913 г. в «Новом Времени» под псевдонимом «Креславский» появилась статья Бутягиной «Один из обойденных героев мысли». Одушевленно и горячо писала Бутягина о личности знаменитого библиотекаря Румянцевского музея. Говорила о потрясающем впечатлении, которое в век «беглой поверхностной текучести» производит его «Философия общего дела» «с ее величавым слогом, с ее мыслями и чаяниями, ищущими во всем утверждения, жизни, “бытия”, мысли, не принимающей “бывания”»²⁰, указывала на значение идей Федорова, призывающих «к жизни, ее строительству и творчеству» «в наше время самоубийств, обесценивания и попиранья жизни, разрозненности с семьей, с обществом, с историей»²¹.

Можно предположить, что Розанов как-то содействовал появлению статьи Бутягиной в «Новом Времени». Сам же он на настойчивые просьбы Петерсона специально написать о «Философии общего дела», содержащиеся в его письмах 1906, 1913–1915 гг., не откликнулся. Впрочем, имя философа «всеобщего дела» несколько раз печатно все-таки упомянул. В книге «Мимолетное. 1914 год» противопоставил идеализму В. Г. Белинского, который «не был достаточно глубок и надежен», последовательный идеализм славянофилов и Федорова: ни один из них «никогда бы <...> не сблизился “в целях своей жизни” ни с охранкою, ни с банкиром»²². А в статье «Туркестанские произрастания» («Новое Время». 29 ноября 1915. № 14269), размышляя о духовном значении провинции в судьбах русской культуры, указал на то, что даже начало знакомства современников с «творениями московского философа Федорова», имя которого ныне уже значительно распространено и «утверждено», было положено на окраине государства, в г. Верном. (Замечу в скобках, что про-

винциальная тема у Розанова тоже сближает его с Федоровым, активно не любившим горделивое противопоставление центра окраинам и много писавшим о задачах местной истории, не менее важной, чем история национальная и даже всемирная, ибо всемирная история — не отвлеченность, а конкретное множество, в которое органично включены не только большие истории государств и столиц, но и малые истории небольших городов, сел, деревень...)

Думается, отношение Розанова к Федорову было отчасти подобно отношению к нему Л. Н. Толстого. Тот преклонялся перед личностью философа-подвижника, для которого «Исполнять! — Это само собой разумеется»²³, но его воскресительных идей не разделял. Розанов, в приведенной выше цитате, указывал на чистоту и бескомпромиссность нравственной позиции Федорова, которая видимо ему импонировала. На *волну* почтительного отношения к личности философа всеобщего дела настраивал Розанова и Кожевников, писавший ему о своей работе по подготовке к печати переписки Федорова: «В письмах человек встает как живой, а это — особенно важно по отношению к тому, кого как мыслителя могут признать “своим” лишь немногие, но который, как личность, не может не импонировать всякому»²⁴. Что же касается того, чтобы признать Федорова *своим*, то здесь все было совсем не так просто. Само молчание Розанова о Федорове не как человеке, но как мыслителе было вполне говорящим, свидетельствуя об отчетливой дистанции, которую он настойчиво стремился держать.

К сожалению, письма Розанова Кожевникову и Петерсону, которые могли бы пролить свет на вопрос о степени его знакомства со взглядами Федорова и об отношении к ним, не сохранились, они погибли вместе с архивом Кожевникова в 1930-е гг. Некоторые косвенные, очень обрывочные свидетельства можно извлечь из ответных писем Петерсона и Кожевникова к Розанову, из переписки Кожевникова и Петерсона, писем Петерсону С. М. Северова и др. Вот, к примеру, ответ Петерсона на письмо Розанова от середины июня 1914 г.: «Вы пишете, что в идее Федорова Вам все представляется слишком машинным, внешним. Но для Федорова ничего не было противнее машинного, лабораторного, фабричного, ничего не было противнее “гомункулуса”. И если Вам представляется идея Федорова машинною, то только потому, что Вы не ознакомились с нею. Вы говорите, что метод слишком застарел в безбожии; — однако только идея Федорова меня, безбожника и революционера, — обратила к Богу, освежила мое сердце»²⁵.

Казалось бы, эти осколки розановского слова однозначно свидетельствуют об *отталкивании* мыслителя от своего собрата по философскому цеху. Но повторю, все обстоит не так просто.

У Розанова, мыслителя глубоко экзистенциального, мы встречаем в высшей степени серьезное отношение к факту человеческой смертности. В свое время Федоров возмущался короткой памятью цивилизации, что живет языческим *capre diem*, старательно делая вид, будто смерти вовсе не существует, что это так, досадная случайность на ликующем празднике жизни. Такая цивилизация более всего боится нарушения своего уютно-животного комфорта, она всячески старается скрыть старость и смерть, белит и румянит умерших, дабы не смутили они своим *бесславным и безобразным* видом живущих; вытесняя мысль о неизбежном конце, выносит кладбища на окраины города. Розанов в автобиографическом фрагменте «Мечта в щелку» не менее впечатляюще рисует то небрежение, которому подвергается существо сознательное после кончины. Тонем *подпольного* парадоксалиста, в своем тягательстве с *каменной стеной* не признающего никаких сдержек, герой говорит о том, о чем

живые по неписанным *приличиям* не говорят. Рассказывает, как снимают с умершего нательный крест и надевают дешевый «из лавки», как «на третий день с надлежащими словами и проч., провожатыми и каретами» относят «куда-то» и опускают в могилу. Демонстрирует лицемерие «похоронной толпы», всех этих «ахающих» и соболезнующих людей, что прикрывают своими стенаниями прозаическое желание как-нибудь, и по возможности поскорее, отделаться от покойника. Пройдет год, «окончательно “помянут” и скажут “а ну его к черту, довольно возились и, кажется, все прилично”»²⁶. И наконец, взрывается негодованием: «Это — возмутительно, что мы отдаем тела родных микробам и червям; говорим над ними прелестные слова по смыслу, а затем опускаем их в какие-то “почвенные воды”, в гниль, холод и мразь... Возмутительно. И этого возмутительного я не хочу»²⁷.

Впрочем, герой Розанова, протестующий против невнимания живущих к умершим, не дерзает мечтать о бессмертии. Его желание — всего-то навсего «похорониться вновь по своей мучительной и одинокой фантазии»²⁸. Так, чтобы и в смерти чувствовать себя личностью, не смешиваясь с «людьми-цифрами», чтобы не было червей и гнили, а был мавзолей, прочный, благословенный камень, полагающий заслон тлению; а главное — чтобы никакого кирпичного потолка, но небо и солнце над головой, и ноги «повернуты к востоку», и каждое утро говорить солнцу «здравствуй».

Это пока игра, и игра, не лишенная характерного розановского эпатажа. Но вспомним рассуждение о смерти в «Уединенном», запись от 14 декабря 1911 г. За спиной Розанова — удар, постигший его жену, В. Д. Бутягину: «друг», «мамочка» надломилась, а вместе с ней треснула, зашаталась семья, главная опора его в бытии; двумя неделями раньше умерла мать жены А. А. Руднева, к которой Розанов был очень привязан; и все неотвратимее, все настойчивее стучится в сердце переживание хрупкости человеческой жизни:

«Могила... знаете ли вы, что смысл ее победит целую цивилизацию.

Т. е. вот равнина... поле... ничего нет, никого нет. И этот горбик земли, под которым зарыт человек. И эти два слова: “зарыт человек”, “человек умер” своим потрясающим смыслом, своим великим смыслом, стонающим... преодолевают всю планету, — и важнее “Иловайского с Аттилами”.

Те все топтались... Но человек “умер”, и мы даже не знаем — *кто*: это до того ужасно слезно, отчаянно... что вся цивилизация в уме точно перевертывается, и мы не хотим “Атиллы и Иловайского”, а только сесть на горбик и выть на нем униженно, собакою...

О, вот где *гордость* проходит.

Проклятое свойство.

Недаром я всегда так ненавидел тебя»²⁹.

Смерть рождает в Розанове тот же «арзамасский ужас», который накатывал на Льва Толстого, теснил его в черный тупик бессмыслицы, заставлял видеть во всех делах человеческих, в том числе и в литературном труде, мишурную, пустую затею, которая ничего и никого не спасает. И как у Толстого «арзамасский ужас» был одним из толчков к созданию его религиозной этики, так и Розанов настойчиво искал тот заслон, который мог бы затормозить неумолимое приближение старухи с косой.

Этим заслоном, спасительным камнем, о который, если не ломается, то, по крайней мере, тупится коса смерти, стала создаваемая им со второй половины 1890-х гг. философия пола. Пол и рождение — начало жизни, сопротивляющееся небытию,

залог нет, не личного, но хотя бы родового бессмертия. Вот характерный фрагмент выступления Розанова на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях во время прений по вопросу о браке: «С момента грехопадения семя жены попирает “главу змия”, то есть “имущего державу смерти”. Через рождение смерть делается “только личною”. Но сохраняется “общее Адамово, или всего рода человеческого бессмертие”. <...> Ведь не отвергает же церковь, что грех и дьявол принесли *смерть* именно, смертность, и что эта смертность человеческого рода встречает препятствие себе в рождаемости. “Смерть, где твое жало?” — может воскликнуть роженица, поднимая на руках младенца и испуская дух сама. Рождение свято, даже святейший на земле акт как вечная победа над первородным грехом»³⁰.

На страницы писаний Розанова выплескивается восторг перед мощью природной жизни, перед тем валом рождений, который катится, набирая обороты, по пространству земли. Он славит Солнце, изливающее свои лучи на весь мир. Он готов петь гимны Великой матери людей и богов. От юности приверженец Достоевского, в зрелости он настойчиво стремится уйти от проклятых вопросов его героев, для которых человек с его рефлектирующим, личным сознанием — не может вписаться в бессознательную природную жизнь, чувствует себя выкидышем из общей гармонии. Как Лев Толстой хочет делать простое дело жизни — пахать, сеять, тачать сапоги и этим необходимым, насущным делом тушит в себе разъедающую работу сознания, так и Розанов хочет делать простое, неотменимое дело жизни — погружаться в теплое лоно женщины, изливать туда семя, зачиная новую жизнь, чем хоть на малую толику приумножить силу и крепость общего существования.

Розанову свойственно плотяное, органически-интимное чувство жизни, теплой животности («бездонность разумной и провидящей животности», как выразится он в автобиографическом «Мечта в шелку»³¹). И потому ему дороги языческие религии и вообще всякий сообразный природе патриархальный уклад, где человек слит с миром, соединен с ним одной кровеносной сетью, где животные близки и родны человеку, непосредственно соприкасаются с ним в культе и в быте. И потому так подозрителен он к христианству, которое ставит идею небесного родства выше естественного земного, которое терпит — только лишь терпит — пол, полагая венец девства выше венца супружеского.

У Федорова — другой фокус видения, неразрывно связанный с христианским пониманием мира. Наличное бытие есть большое бытие, бытие в состоянии распада. Смерть пронизывает это бытие на всех его уровнях, неразрывно сплетена с самим началом жизни, с рождением: явление в мир новых существ означает умаление сил тех, кто рождает, вытеснение их из жизни. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть»³². Ту же связь полового рождения со смертью отмечает В. С. Соловьёв, мыслитель, Федорову очень близкий, пересекающийся с ним в трактовке стержневых религиозно-философских вопросов: «Пока человек размножается как животное, он и умирает как животное»; «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»³³.

С точки зрения Федорова, патетическое восклицание «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?», влагаемое Розановым в уста роженицы, так и остается патетическим восклицанием. Ибо всякая рожденная жизнь — зыбка и конечна. Попытка заслониться религией рода от факта всеобщей смертности не удастся. Ибо если даже поверить в родовое бессмертие, все-таки никуда не скрыться от понимания, что это бессмертие относительно не только для индивида, но и для рода. В перспективе

космических катастроф, будущей тепловой смерти Вселенной (когда, как говорит герой Достоевского, «земля обратится <...> в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с бесконечным множеством таких же ледяных камней»³⁴) бытие человеческого рода, длящееся миллионы лет, обесмысливается столь же тотально, сколь и короткодыханное бытие индивида.

Преодолеть смерть природным рождением — а именно таково религиозное задание Розанова, — по Федорову, нельзя. Это преодоление возможно лишь на других, сверхприродных путях. И именно такие пути открывает человечеству христианство. Федоров тоже вспоминает слова «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?», но, в отличие от Розанова, прямо соотносит их с источником — проповедью свт. Иоанна Златоуста на «Великий и светоносный день Воскресения». Цитата, которую Розанов применяет ко всякой роженице, у Златоуста отнесена к Христу: «Воскресе Христос, и пали демоны, Воскресе Христос, и радуются ангели, Воскресе Христос, и жизнь царствует! Воскресе Христос, и нет мертвых во гробе!» Воскресение Христово — торжество вечности над временем, свободы над естественной необходимостью, утверждение нового закона — закона бессмертной, неветшающей жизни. Распространить этот закон на все бытие через труд воскрешения, через одухотворяющую регуляцию — такова религиозная задача человечества, восходящего к богочеловечеству.

Воскресительный импульс Федоров полагает в начало человечества и в начало культуры. В самих языческих религиях видит он не только культ рождения, но и культ предков. И если сравнить писания Федорова и Розанова о Египте (а Федоров интересовался Египтом не менее, чем младший его современник), то при *сходстве эмоций* (восторг и преклонение перед египетской цивилизацией как перед *корнем* человечества) станут видны *разные смысловые акценты*: если Розанов превозносит благоговение египтян перед брачной тайной, тайной совокупления и рождения, то Федоров ценит Египет прежде всего за его погребальный культ и ритуал. Вот характерное место из «Вопроса о братстве...»: «Сцены обыденной жизни, изображенные в египетских могилах, принимались или за биографические картины, или же за изображение того блаженства, коим наслаждались умершие в загробной жизни. Судя по себе (и это неотъемлемая, характеристическая черта нашего времени), думали, что и египтяне также заботились о существовании в памяти, о номинальном существовании, были также тщеславны, также желали только казаться, а не быть; но тщательное изучение не подтвердило такого толкования: на все эти изображения египтяне смотрели как на действительное средство, приписывали им действительную силу поддерживать жизнь умерших в загробном мире. Такая забота о предках была принадлежностью всех первобытных народов и сохранилась, более или менее, даже до настоящего времени у всех земледельческих народов: самая евхаристия в народном понимании есть поминальная трапеза, которая имеет действительную силу облегчать умерших или же, как прежде думали, питать их»³⁵.

В 1930-е гг. Н. А. Бердяев в Париже в Религиозно-философской академии дважды читал лекцию «В. Розанов и религия пола. Н. Федоров и религия воскрешения» (14 марта 1930 и 19 марта 1935 гг.)³⁶. В самом ее названии обозначил он то направление, в котором вел сопоставление двух фигур русской мысли как в этой лекции, так и в других своих сочинениях. Розанов, подчеркивал Бердяев, стремится победить смерть рождением, «спасается от ужаса смерти в стихии пола, в ее жизненной напряженности. Но падший пол и есть источник смерти в мире, и не ему дано победить смерть»³⁷. В отличие от Розанова, Федоров видит окончательную победу над

смертью «не в рождении новой жизни»³⁸, а в воскрешении, изымающем жало смерти из самой плоти мира, приводящем все бытие из состояния распада и вражды в соборное целое, центр которого — Бог.

Впрочем, тема «Розанов и Федоров» выводит не только к проблеме пола. В равной степени, если не в первую очередь, она выводит к вопросу о сущности христианства, о его задачах в бытии и истории, то есть к тому самому вопросу, который был краеугольным камнем русского религиозно-философского возрождения, — возрождения, подготовленного Достоевским, Федоровым, Соловьёвым и включившего в себя как одну из важнейших фигур самого Василия Розанова.

Достоевский, Федоров, Соловьёв, а вслед за ними Мережковский, Бердяев, Булгаков, определявшие в начале XX в. лицо русской религиозно-философской мысли, видели в христианстве религию, зовущую человека к творчеству, к созиданию Царства Христова, и это активное, миропреображающее христианство противопоставляли тому крену в аскетизм и пессимизм, который был свойственен историческому христианству. Розанов, в отличие от них, склонялся к тому, чтобы объявить мироотрицающий уклон в христианстве его подлинной сущностью. Христианство, по Розанову, ненавидит свет, радость и жизнь. Его метафизика «лежит в гробе, смерти и монашестве»³⁹. Парадоксальным образом позиция Розанова, жизнелюбивого «язычника», как он сам себя называл, оказывалась близка позиции «отшельника» Константина Леонтьева. Только если последний полагал *заслуги* христианства в том, что оно с миром не смешивается, мира не любит, мира бежит, то Розанов видел в этом *ахиллесову пята* христианства и *рок* мира, над которым нависла религия *лунного света*, оттеснив горячее, солнечное язычество.

Розанов не раз сталкивал на страницах своих книг и статей язычество и христианство, большей частью не в пользу последнего. Так, в статье «Эллинизм», направленной против классического образования в дореволюционной России, он заявлял: эллинизм и христианство — религии-антиподы, одушевляющие два разных, а то и противоположных духовно-культурных мира: «Эллинизм есть поклонение плоти, христианство — духу»⁴⁰. А значит классическое образование в рамках христианской цивилизации не более чем профанация, ибо истинное возрождение эллинизма возможно лишь на почве отречения от христианства. Федоров был знаком с этой статьей. И в работе «Религиозно-этический календарь», посвященной истолкованию христианского календаря в духе учения всеобщего дела, так прокомментировал позицию Розанова: «Но разве Василий Великий и Григорий Богослов, учась в Афинских школах, меньше понимали Эллинизм, чем В. Розанов, а не отрекались от христианства»⁴¹. Представление об оптимизме эллинского мироощущения очень поверхностно: «Древний грек вовсе не был таким жизнерадостным, как великий псевдоязычник» Гёте, к авторитету которого апеллирует Розанов⁴². В античном мире мы встречаем не только бьющую через край полноту бытия, но и тоску смертности, жажду воскресения, искание истинного Бога. Что же касается христианства, то оно вовсе не есть односторонний спиритуализм, попирающий материю, подобно буддизму, но религия, утверждающая преобразенную, бессмертную материальность. Христианство не отрицает эллинизма, а синтетически вбирает его в себя, уточняя и углубляя родившееся в нем мирознание. Эллинизм, обожествляющий плоть, какова она есть (ее юность хрупка и недолговечна, отступает перед болезнью, страданием, смертью), представляет собой как бы «ветхий завет для Христианства»⁴³, где плоть одухотворяется, получает обетование обожения и жизни бесконечной.

Ту же точку зрения позднее выражал в письмах Розанову и Н. П. Петерсон: «Вы говорите, что Христос основал царство вне крови и племени, что самая коренная и самая индивидуально-характеризующая особенность церкви лежит в *бескровности* и в *бесплотности*. — И это Вы говорите о Том, Кто сказал — “Если не будете есть плоти Сына Человеческого (т. е. Его, Христа, плоти) и пить Крови Его, не будете иметь в себе жизни” (Иоанн. IV, 53 и послед.); Вы говорите это о христианстве, величайшее таинство которого есть таинство тела и крови. А таинство тела и крови есть восстановление родства, о котором, будучи родными, мы забыли; в словах же: “кто не возненавидит отца и мать *свою*” — осуждается лишь исключительная привязанность к *своим*, к *своему* роду и племени <...>. Между христианством и язычеством нет противоположности, христианство есть примирение всех и всего, примирение всех антагонизмов, противоречий; язычество (язык-народ) есть народная религия, а христианство — всенародная, всеязычество. Пресвятая Троица — не догмат, а заповедь, заповедь о родстве, о восстановлении родства по образу и подобию Божию; человек в отдельности не может быть образом и подобием Божиим, таким он становится лишь в совокупности всего рода, когда весь род объединится по образу и подобию Пресвятой Троицы, нераздельной и неслиянной»⁴⁴.

Однако в чем смысл розановской атаки на христианство, каков пафос его обвинений Христу за прогоркший в Нем мир? Еще в статье «Христианство пассивно или активно?», вошедшей в сборник «Религия и культура» (1899), он вопрошает о месте христианства в истории, предчувствуя, что «в грядущей дали веков» вынесенный в заглавие его статьи вопрос «так же заволнует и соберет около себя христианское человечество, как в первые века его эры оно мучительно волновалось и собиралось около вопроса о “единосущии” или только “одинаковости” <...> Отца и Сына»⁴⁵. «Идея пассивного христианства» обледенила мир, внесла в него «чудовищный эгоизм», обесценила жизнь, землю, природу, обескровила и обессилила человека, угашая в нем страсти, которые, да, могут быть разрушительны и животны, но одновременно спасают от равнодушия, возжигают в душе огонь творческого, благого дерзания. Здесь и во многих других местах своих сочинений Розанов бунтует, но, как и у героев Достоевского, это бунт не против Бога, а во имя Бога. Восставая на Христа, он восстает не на Богочеловека, милостиво и любовно обернутого к бытию, несущего ему весть о преображении, а на того Иисуса, за которым не видят ничего, кроме бесстрастия и потусторонности. «Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он “без зерна мира”, без — *ядер*, без — *икры*; не травянист, не животен; в сущности — не бытие, а почти призрак и тень; каким-то чудом пронесшаяся по земле. <...> Христианство не космологично, “на нем трава не растет”. И скот от него не множится, не плодится», «само в себе и одно — христианство проваливается, “не есть”, гнило, глодает, жаждет»⁴⁶. Эти слова из «Апокалипсиса нашего времени» рождены болью за землю, за живую плоть мира, за страдание твари, мука которой ощущалась Розановым как мука собственного смертного тела (вспомним, его детское переживание о коровке — «Кормила — и зарезали»⁴⁷). В них — взывание подлинного христианства, которое сочетало бы правду неба и правду земли, «дела духа» и «дела плоти», тоска по христианству Алеши Карамазова и старца Зосимы с его ненасытимой любовью к земле и ко «всякому созданию Божию», требованием радостного христианского дела, а не одного только плача о грехах.

Именно о таком христианстве говорил Федоров в своей «Философии общего дела». Именно такое христианство утверждал в «Философии хозяйства» С. Н. Булгаков. Как бы предваряя упреки Розанова, он подчеркивал космологизм новоза-

ветной веры, писал о религиозном смысле хозяйственной деятельности человечества, возводя ее к библейской заповеди об обладании землей. Человек — хозяин, космизатор творения, разумно-творческий управитель мира, любовно вверенного ему Бессмертным Отцом. Он — соратник Творца в деле преобразования бытия в благобытие, земли — в Царствие Божие, которое должно быть не только внутри нас, но и вовне.

Сопоставляя тексты Розанова и Федорова, начинаешь замечать, что многие большие, круцификсные вопросы первого по-своему поставлены и разрешены в писаниях второго. Вспомним вопль «Христос — мяса!», несущийся со страниц «Апокалипсиса нашего времени», этот вопль нутра жизни, стоящей перед лицом реального, непридуманного конца. Но, увы, природное, животное «мясо» подкрепляет лишь на краткое время, оно не дарует бессмертия, не есть вода живая, текущая в жизнь вечную. Розанову кажется, что солнце накормит людей лучше Христа, и не пять тысяч, а именно всех, что «солнце не потухнет, если христианство и кончится»⁴⁸. Для Федорова это совсем не аксиома. Если христианство кончится, то есть если пройдет в человечестве мысль о возможности всецелой, а не частичной победы над силами распада и тления, тогда и солнце в конце концов перестанет светить, ибо естественная энергия его не бесконечна. Христианство для Федорова — эволюционно, оно — двигатель не только истории, но и природы, средоточие Божественной эктропии, противостоящей энтропийным процессам падшей Вселенной.

Розанов, подобно Ивану Карамазову, выставляет счет Творцу за то, что Тот видит в человеке только жалкого, презируемого раба, бросает его одного в бытии, не помогая в бурях, «голодовках» и морах, не избавляя от страдания и болезни. Федоров призывает обратить подобные упреки не к Творцу, а к себе, к самому человеческому роду, к «блудным сынам», пребывающим в состоянии розни, забывшим свой долг перед умершими, перед всей страждущей тварью, что «стенает и мучится доньне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22): «Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности!»⁴⁹.

А теперь — главное. В лучшие, высшие свои минуты Розанов преодолевает неприязнь к христианству, начиная различать в нем те миропреображающие потенции, которые были вняты Федорову, Соловьёву, Бердяеву, Булгакову. Вот он обращается мыслью и сердцем к празднику Рождества Христова, празднику в высшей степени космологическому (Слово, сотворшее мир, Само облачается в плоть, дабы открыть ей двери спасения) и так передает его главный смысл. «Вифлеем — кусочек, островок природы», благодаря Боговоплощению, освящается все бытие, освещается тайна рождения. Вифлеем — «праздник природы и человека»⁵⁰. Но особенно ярко и сильно понимание того, что христианство не исчерпывается гробом и монастырем, приходит к Розанову в светлые пасхальные дни. В статьях, посвященных празднованию Пасхи Христовой, которые мыслитель почти ежегодно пишет для пасхальных номеров «Нового времени», он называет идею Воскресения сердцевиной проповеди Спасителя. В восклицании «Христос воскрес!», звучащем все дни Светлого праздника и отзывающемся радостной надеждой в сердцах, — вся суть христианства. Оно есть Пасхальная радость, а не скорбь. Историческое христианство исказило смысл благой вести, обоготворило смерть, гроб, поставило Великий Пяток выше Пасхи.

(Позднее на этот смертобожнический уклон в христианстве будут, уже в 1920-е гг., указывать последователи идей Федорова философы А. К. Горский и Н. А. Сетницкий⁵¹). «Упразднение из цивилизации момента и идеи “Воскресения”»⁵² — прямая причина того, что христианство безнадежно проигрывает в истории. Розанов призывает раскрыть пасхальный, житнетворческий смысл христианства, «осветить его иным светом, не черным, а белым», понять его как религию радости, «повернуть все христианство от пятницы к воскресенью»: «Пусть этот пасхальный клик они разольют на весь год, на всю церковь, весь строй ее, на ее уставы, напевы, живопись, иконы, все, все»⁵³.

Этот образ нового, пасхального христианства, в конечном итоге, и сближает Розанова с Федоровым, несмотря на все расхождение их в трактовке проблемы пола. Но, что самое интересное, в те моменты, когда Розанов начинает понимать, что христианство — это не только мрачный монастырь, что оно не враждует с жизнью, а связано с ней какой-то глубинной и очень существенной связью, у него появляются новые, я бы сказала, *федоровские* акценты и в отношении к «рождению»: «Как ни велика загадка рождения, и вся сладость его, восторг: но когда я увидел бы человека в раке, а с другой стороны — “счастливую” мать, кормящую ребенка, со всеми ее надеждами, — я кинулся бы к больному. Нет, иначе: старец в раке, а хуже — старуха в раке, а по другую сторону — рождающая девица. И вдруг бы выбор: ей — *не родить*, а той — *выздороветь*, или этой — родить, зато уж той — *умереть*; и всемирное человеческое чувство воскликнет: лучше погодить родить, лишь бы *выздоровела она*. Вот победа христианства»⁵⁴. Образно, но очень точно обозначает здесь Розанов высший, *сверхприродный* выбор, который составляет суть христианства, суть вообще *человеческого* в его отличии от *инстинктивно-животного*: любовь и сострадание к слабым, умирающим, тем, что, с точки зрения интересов рода, уже отслужили свое и должны очистить место младому, незнакомому племени. У Федорова мы встречаем близкий и не менее впечатляющий образ: «Возьмем “сынов человеческих” и поставим их между умирающими отцами и расцветающими “дщерями человеческими”, а потом можно поставить “дщерей человеческих” также между умирающими отцами и расцветающими сынами. Откуда берет начало идеализм: от увлечения ли расцветающими и забвения умирающих или же от служения умирающим не увлекающихся минутным цветением, так как любить на время не стоит, хотя бы платонически. Что идеальнее: платоническая ли любовь или же любовь, которая, несмотря на смрад гниения, несмотря на разрушение, по-видимому, полное, употребляет все силы на то, чтобы день, в который отцы перестали говорить “я”, не был вечным? Служить ли отцам и потому оставаться братьями или же служить женам и забыть о братстве?»⁵⁵.

Розанов не мог знать этого федоровского фрагмента — он был опубликован лишь в наши дни. Но созвучие двух текстов несомненно и не случайно. Они созданы в одном духовном поле, в одной ценностной системе координат. Да, Розанов включался в нее лишь моментами, но показательно само наличие этих моментов...

Сближает двух мыслителей и другая крестификсная тема, имеющая прямое отношение к спору о христианстве, — тема ада и адских мук. Розанов последовательно отрицает идею ада: «Каким образом из уст кроткого Иисуса вышли впервые слова об *огненном наказании*, о *муче* вечной, об аде. Конечно, если это пустое слово — то не страшно: а если подлинная истина будущей жизни, то от страха *теперь же* можно поседеть»⁵⁶. В кострах инквизиции, «тюрьмах кесаря, казнях королей»⁵⁷ он видит своего рода проекцию адского пламени в земное бытие человека, обнажающую

жесткий, немилосердный настрой «христианских» сердец. Дамоклов меч «страшного суда» висит над миром, вгоняя в отчаяние бедного человека, и в этом еще один упрек Розанова историческому Христу.

Федоров, убежденный сторонник апокатастасиса, прощения всех, вплоть до Каина и Иуды, был не менее последователен в своем отрицании ада. Пророчества о страшном суде и финальном разделении человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых он называл условными, сравнивая их с пророчеством, изреченным Господом на град Ниневию и снятым после покаяния его жителей. Именно от «сынов человеческих», от их благой воли, от того, придут ли они «в разум истины», став соработниками Творца в деле «преображения мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»⁵⁸, или же окончательно отвернутся от Бога и Его закона, зависит исход истории и объем спасения. В такой «активно-творческой эсхатологии», как назовет федоровскую эсхатологическую концепцию Бердяев, нет никакой фатальности (за что упрекал Христа Розанов — не избавил Он детей своих «ни от муки небесной, ни от муки земной»⁵⁹), но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы его братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие.

Каков же вывод из всего сказанного? И Розанов, поэт бытия во всем его цветущем многообразии, и Федоров, жаждущий исцелить это бытие от закона «смерти и временности», выражают разные грани одной целостной правды. Розанов реабилитирует землю, плоть мира, ту материю, которая в Боговоплощении оказалась достойной принять в себя Божество. Природу он видит в лучах ее первоначального, райского состояния, и никак не желает смириться с тем, что ныне она повреждена и нуждается в исцелении, хотя порой и недоумевает: «Мир гармоничен <...> Мудр, благ и красота, и это — Божие. Но “хищные питаются травоядными” — и это уже не Божие. Сова пожирает зайчонка — тут нет Бога. Бога гармонии и добра»⁶⁰. Федоров, сознавая все недостойство павшего состояния с его законом пожирания, «взаимного стеснения и вытеснения»⁶¹, зовет к преобразению бытия в благобытие. Протей Розанов, непредсказуемый, гибкий, недогматичный, демонстрирует богатство, глубину, неисчерпаемость мира, абсолютность каждого момента существования. Рыцарь воскресительной идеи Федоров («Он имел одно виденье, / Непостижное уму») утверждает значение верховного смысла, необходимого для жизни, коль скоро не хочет она распасться на разрозненные, осколочные фрагменты, ни один из которых не способен дать цельной картины, цельного образа. И оба стремятся «повернуть христианство от пятницы к воскресенью», внести его в жизнь, сделать так, чтобы пасхальная радость озаряла каждый шаг человека на этой земле.

¹ «У Федорова была не наша серьезность. У него фраз не было», — говорил о нем Н. Н. Чернугов. Цит по: Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография. Харбин, 1928. С. 17.

² Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 73.

³ Бердяев Н. А. Русские духовные течения (История нашего религиозного и национального сознания) // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 41 43; вариант конспекта: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 43 об.–45 об.

⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 224.

⁵ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века //

- О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 233–234.
- ⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 50.
- ⁷ Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 212.
- ⁸ Федоров Н. Ф. Собр. соч. М., 1999. Т. 4. С. 161.
- ⁹ См.: Семенова С. Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М., 2004. С. 29–30.
- ¹⁰ Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 195.
- ¹¹ Именно такой смысл видит в писаниях Розанова «обо всем мимолетном, самом незаметном и невидном» В. Г. Сукач: «Многие строки из “опавших листьев” Розанов посвятил жене, детям и “бабушке” с целью “оставить их имена в истории” (Они “без голоса, без языка”). <...> Он был известным человеком, оставившим “путь в истории”, в памяти людей, ее же, Варю, после смерти ожидает забвение. И вот он хотел ее “озвучить”» (Сукач В. Г. <Предисловие и комментарий> // Розанов В. В. Смертное. М., 2004. С. 6. 105–106).
- ¹² В. А. Кожевников — В. В. Розанову, 30 октября 1913 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 494. Л. 5.
- ¹³ Федоров Н. Ф. Собр. соч. М., 1997. Т. 3. С. 431–432.
- ¹⁴ Там же. С. 480–482.
- ¹⁵ На титульном листе I тома, изданного в г. Верном, стоял 1906 год, однако реально книга вышла в свет в апреле 1907 г.
- ¹⁶ С. М. Северов — Н. П. Петерсону, 6 мая 1908 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 43.
- ¹⁷ Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 10.
- ¹⁸ В. А. Кожевников — Н. П. Петерсону, 10 октября 1913 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 50 об.
- ¹⁹ Письма Н. П. Петерсона В. В. Розанову за 1906, 1913 1916 гг. см.: РГАЛИ. Ф. 419, Оп. 1. Ед. хр. 469.
- ²⁰ Креславский М. [А. М. Бутягина]. Один из обойденных героев мысли // Новое Время. 1913. 24 апр. (7 мая). № 13331.
- ²¹ Там же.
- ²² Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 556.
- ²³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 49. С. 58.
- ²⁴ В. А. Кожевников — В. В. Розанову, 12 ноября 1916 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 494. Л. 20.
- ²⁵ Н. П. Петерсон — В. В. Розанову // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 17 об.
- ²⁶ Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 106.
- ²⁷ Там же. С. 107.
- ²⁸ Там же. С. 106.
- ²⁹ Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 270.
- ³⁰ Розанов В. В. О некоторых подробностях церковного воззрения на брак // Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. М., 2005. С. 265.
- ³¹ Розанов В. В. Сочинения. С. 104.
- ³² Федоров Н. Ф. Собр. соч. М., 1995. Т. 1. С. 300.
- ³³ Соловьёв В. С. Смысл любви // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 522.
- ³⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 184.
- ³⁵ Федоров Н. Ф. Собр. соч. М., 1995. Т. 1. С. 184.
- ³⁶ Русское зарубежье. Хроники научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. М., 1995. С. 34; Т. 3. М., 1996. С. 45.
- ³⁷ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 224.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. М., 1995. С. 492.
- ⁴⁰ Розанов В. В. Эллинизм // Новое Время. 11(24) июля 1901. № 9105.
- ⁴¹ Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 431.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Н. П. Петерсон — В. В. Розанову. 19 февраля 1906 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 3 об.—4.
- ⁴⁵ Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 186.
- ⁴⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 15.

- ⁴⁷ Розанов В. В. Письма к Э. Ф. Голлербаху // Розанов В. В. Собр. соч. В нашей смуте. М., 2004. С. 367.
- ⁴⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 15.
- ⁴⁹ Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 96–97.
- ⁵⁰ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. М., 2003. С. 280, 282.
- ⁵¹ Горский А. К., Сетницкий Н. А. Смертобожничество // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Соч. М., 1995. С. 19–96.
- ⁵² Розанов В. В. Между скорбью и радостью // Розанов В. В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. М., 2004. С. 117.
- ⁵³ Розанов В. В. Белое христианство // Розанов В. В. Собр. соч. Около народной души. С. 104.
- ⁵⁴ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Соч. Т. 2. С. 439.
- ⁵⁵ Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 529.
- ⁵⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. С. 379.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 401.
- ⁵⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 30.
- ⁶⁰ Там же. С. 17.
- ⁶¹ Федоров Н. Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 46.

Т. В. Савина (Новосибирск)

Розанов и Ф. Шперк

История личных взаимоотношений Розанова и Федора Эдуардовича Шперка представляется достаточно краткой. Знакомство, сначала заочное, началось в 1890 г., когда Шперк, студент Петербургского университета, прочел работу «Место христианства в истории» и написал ее автору письмо¹. Знакомство, позже перешедшее в дружбу, продолжалось всего семь лет, вплоть до смерти Шперка в 1897 г. в возрасте 25 лет.

Шперк не успел состояться в качестве литературного критика и философа и известен в истории литературы только лишь в качестве «младшего друга» Розанова. Частое упоминание его имени в «Уединенном», «Опавших листьях», «Литературных изгнанниках», «Сахарне» позволяет судить о той степени духовной близости Розанова и Шперка, которая была возможна между единомышленниками.

Высказывания Розанова содержат крайне высокую оценку Шперка как критика и мыслителя: «гениальный Шперк», «мальчишка-гений», «проницательный до гениальности», «только одно он давал впечатление: сила, сила идет». Но с другой стороны, многие современники, знавшие Шперка в одно время с Розановым, с сомнением относились к такому «восхвалению». Среди них — П. П. Перцов, который не видел в Шперке ничего, кроме «вдумчивого и осторожного»² критика, а после одной из рецензий в «Новом Времени» и вовсе порвал с ним отношения, так же как и критик Аким Волынский. С явной неприязнью писал о Шперке Э. Ф. Голлербах³. Скандальные рецензии на книги Вл. С. Соловьёва, А. Волынского и Я. Надсона принесли Шперку репутацию «наглого» и «самоуверенного» критика. Сам же Розанов при жизни Шперка ни разу в своих публичных оценках не поднялся выше просто доброжелательной рецензии.

В личных отношениях и переписке Розанов также не был щедр на комплименты, скорее напротив. Время от времени он напоминал Шперку «о необходимой скромности» с его стороны, о своем энтузиазме по отношению к Шперку, «который может выдохнуться»⁴.

Шперк постоянно обращался к Розанову с просьбами свести его с нужными людьми: издателями, журналистами, литераторами. Розанов представил Шперка Н. Н. Страхову, В. П. Буренину, писал рекомендательные письма редактору журнала «Русское Обозрение» А. А. Александрову, свел Шперка с А. С. Сувориным. При этом очень часто письма Шперка звучали не в том тоне, которого требовали отношения уже известного литератора и начинающего критика. Более того, одна из настойчивых просьб Шперка (вторично написать рекомендательное письмо к А. А. Александрову) повлекла за собой ссору. Шперк написал Розанову резкое письмо, объявив дальнейшее знакомство невозможным: «К Вам я не приду, пока Вы ... не отрезвитесь... Надо же, помимо любви к человеку, иметь к нему хоть каплю уважения»⁵.

В литературных полемиках Розанов нередко выступал против Шперка, как, например, в дискуссии о книге Соловьёва «Оправдание добра» и в полемике вокруг книги Волинского «Русские критики». Репутацию «наглого» и «самоуверенного» критика подкрепляли крайние и несправедливые оценки, которые направо и налево раздавал Шперк: «Бросьте Вашего патологически-доброе Леонтьева», — писал он в одном из писем Розанову. Там же, в письмах, можно найти «тупого немца» Г. Гегеля, «банального и циничного» Достоевского, «изящные грубоности» Тургенева. И совсем не церемонился Шперк с современными ему литераторами. В его литературно-критических статьях появляются «тщеславный и мелочный» Я. Колубовский, «иезуитизм в философских одеждах» Соловьёва, «мнимо-философское фиглярство» Н. Минского, приписываемые Волинскому требования «с ножом к горлу» ко «всем русским критикам... перемены русского паспорта на еврейский»⁶.

Таким образом, реальная фигура Шперка не совсем соотносится с тем образом, который возникает на страницах «Уединенного» и «Литературных изгнанников». Но речь здесь может идти не о том, что Розанов заблуждался относительно ума и дарования Шперка, а скорее о том, что, сочетая реальные факты и свое субъективное их восприятие, спустя полтора десятилетия после смерти своего младшего друга, он создал сквозной образ, персонаж единого художественного текста, в котором Шперк существует как некий знак, обозначающий своим присутствием звучание определенных «розановских» тем: литературное «изгнанничество», смерть и бессмертие, и вообще жизнь, которая «в миниатюрных и будничных чертах не беднее, в сущности, и вовсе не хуже самого высокого искусства»⁷. Тот «синтез мысли, факта и образа», на котором, по мнению В. А. Фатева, основывается созданный Розановым «полухудожественный жанр интимной афористической прозы»⁸, определил основной механизм создания «мифа о Шперке».

Закономерно то, что Розанов воссоздает фигуру Шперка, делая упор только на те черты и качества, которые были важны для него самого. Реальные факты биографии Шперка под рукой Розанова превращаются в определенные элементы, составляющие личность, характерную для литературной среды конца XIX в.: философ-самоучка как представитель неофициальной ветви русской философии, которой, по убеждению Розанова, «принадлежит жизненное значение»; литератор-разночинец, не приемлющий устоявшихся оценок и шаблона; постоянная рефлексия даже в бытовых мелочах; мыслитель, ищущий новых путей самовыражения.

О тех фактах, которые противоречили создаваемому образу, Розанов просто не упоминает. Например, Розанов явно видит Шперка разночинцем. Однако совершенно точно известно, что Шперк был дворянином, при рождении получил имя Фридрих, был лютеранином, воспитывавшимся в духе протестантизма, окончил немецкую гимназию. На этот счет у Розанова есть только одна оговорка — «человек не русского покроя»⁹.

Шперк практически лишен реальной биографии, но при этом некоторые события его жизни имеют, в интерпретации Розанова, важнейшее значение: Шперк не окончил университет, женился против воли родителей, перед самой смертью перешел в православие.

Кроме чисто биографических данных, Розанов так же мифологизирует или опускает определенные моменты творческой биографии Шперка. Например, Шперк не мог говорить о себе: «Я, батенька, декадент»¹⁰, поскольку постоянно и принципиально выступал против декадентской литературы: «Декадентские произведения — это эстетические ассоциации бессвязных душевных впечатлений, разложение вме-

сто развития, осколки вместо образов, творческий произвол вместо творческой свободы»¹¹. Его рецензии на книгу Вольтского «Русские критики», а также на статьи о Лескове, помещенные в «Северном Вестнике», были тоже направлены преимущественно против метода «декадентской» критики: «Сочинения Лескова, перефантазированные г. Вольтским на декадентский лад»¹². С другой стороны, Шперк с симпатией принял художественное новаторство Ф. К. Сологуба, приветствуя его общую психологическую направленность¹³. В глазах Розанова это интуитивное ощущение становилось знаком принадлежности к тому процессу «огромного углубления», которое он чувствовал в русской литературе конца века.

Другое высказывание Шперка, которое часто цитирует Розанов, касается личности Соловьёва: «Соловьёв в высшей степени эстетическая (т. е. все в нем *красиво*) натура, но совершенно не этическая». Розанов соглашается с такой оценкой Соловьёва, сопровождая ее одобрительным комментарием¹⁴. Именно поэтому представляется достаточно странной реакция Розанова на рецензию Шперка на книгу Соловьёва «Оправдание добра». Розанов негодовал на Шперка, устроил ему, по свидетельству Э. Голлербаха, «экзекуцию», высказываясь в том смысле, что «не только я, но вся моя семья разразилась негодованием на Шперка, изумляясь непостижимой и неожиданной его выходке»¹⁵.

Между тем ничего неожиданного для Розанова в рецензии Шперка быть не могло, поскольку вся она была лишь развернутым комментарием к высказыванию о Соловьёве, как явлению «эстетическом»: «Когда мы доказываем геометрические теоремы, мы ищем доводов у воображения и ума, а не у сердца; но когда мы хотим доказать правоту добра в жизни... мы должны обращаться к сердцу, а не уму»¹⁶. Более того, эта реплика в сторону Соловьёва была напрямую связана с идеей Шперка о «христианском стиле» русской литературы, сформулированной в его статьях, о чертах сходства и различия в творчестве Пушкина и Лермонтова¹⁷. Вспоминая в «Уединенном», «Опавших листьях», «Литературных изгнанниках» своего младшего друга, Розанов нигде не упоминает о взглядах Шперка на этот животрепещущий вопрос литературной критики конца века.

Очевидно, что Розанов, спустя полтора десятилетия после смерти Федора Шперка, не интересовался ни подробностями литературных полемик, ни деталями жизнеописания. Из отрывочных, кратких, но связанных глубинной связью реплик Шперка вырисовывается образ собственно самого Розанова в процессе его развития и изменения с 1890-х гг. до начала следующего века (примечателен в этом отношении пассаж Розанова о «психопатах» и «декадентах»¹⁸).

Практически все высказывания Шперка, приводимые Розановым, представляют собой его оценку тех или иных работ Розанова или его личности: «Шперк мне сказал однажды», «сравнительно с ... Шперком как обширно развернулась моя литературная деятельность»¹⁹, «Шперк, впрочем, ее тоже не любил (книгу Розанова «О понимании». — Т. С.)», «едва ли Шперк не сказал мне однажды о ней (статья «Красота в природе и ее смысл». — Т. С.)»²⁰. В результате Розанов добивается ощущения определенной объективности в оценке собственного места в литературе — не «Розанов о Розанове», а некий взгляд со стороны, независимое суждение Шперка (причем временная дистанция в пятнадцать лет придает этому суждению устойчивость).

Интересно, что другая сторона этого процесса — «Шперк глазами Розанова» — получила для Розанова совершенно другое значение. Розанов не упоминает ни одной статьи Шперка, не дает никаких оценок, кроме «проницательный» и «гениальный»,

что в контексте, например, «Уединенного», оценкой считать нельзя. Да и тот факт, что Шперк был философом и литературным критиком, не имеет для Розанова особенного значения: образ Шперка оказался несущей конструкцией мощного потока рефлексии на тему бессмертия. Для Розанова Шперк важен и значителен, прежде всего, именно тем, что практически «не был», ни в чем не состоялся: литературный неуспех, короткая жизнь, стремительное забвение.

Но тем не менее бессмертие Шперка для Розанова несомненно. Причем бессмертие не в отношении его литературного или духовного наследия, а как обыкновенного человека. Розанов буквально «воскрешает» Шперка, насыщая текст подробным описанием его внешности («бороденка рыжая», «дырочка в сапоге»), вспоминая имя его жены (Анна Лавровна) и фамилию друга (Бызов), которого никогда в жизни не видел²¹, брата Шперка, сырую квартиру, в которой тот жил, и квартирного хозяина²². Все эти мелочи, не существенные для официальной биографии, создают абсолютного реальный и живой образ, с помощью которого Розанов пытается, по выражению А. Снявского, «защитить человека, мир и Самого Бога от небытия»²³.

¹ Письма Ф. Э. Шперка к В. В. Розанову. РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 709. Л. 1.

² Перцов П. П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 2002. С. 161–162.

³ Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. М., 1991. С. 26–27.

⁴ Письма Ф. Э. Шперка к В. В. Розанову. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 709. Там же. Л. 38.

⁵ Там же. Л. 42.

⁶ Шперк Ф. Э. Литературная критика / Сост. Т. В. Савина. Новосибирск, 2001.

⁷ Розанов В. В. Ф. Э. Шперк // Соч. М., 1990. С. 229.

⁸ Фатеев В. А. Публицист с душой метафизика и мистика // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 15.

⁹ Розанов В. В. Ф. Э. Шперк // Исторический Вестник. 1897. № 12.

¹⁰ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 43.

¹¹ Шперк Ф. Э. Литературная критика. С. 51.

¹² Там же. С. 94.

¹³ Там же. С. 38–39.

¹⁴ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 102.

¹⁵ Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьёва // Василий Розанов. Русская мысль. М. 2006. С. 477.

¹⁶ Шперк Ф. Э. Литературная критика. Составитель Т. В. Савина. Новосибирск. 2001. С. 90.

¹⁷ Там же. С. 103–121.

¹⁸ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 43.

¹⁹ Там же. С. 57, 71.

²⁰ Розанов В. В. Литературные изгнанники. С. 93, 102.

²¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 136, 365.

²² Розанов В. В. С. 245.

²³ Снявский А. Д. С носовым платком в Царствие Небесное // В. В. Розанов: pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 454.

А. Н. Степанов (Москва)

Два «антихриста»: Розанов и В. С. Соловьёв

В 1900 г. в зале петербургской Думы на публичной лекции Соловьёв познакомил русское общество со своей новой книгой «Три разговора». Лекция вызвала самые разные отклики. Одним из первых на нее отреагировал Розанов. Его отклик стоял в одном ряду с первыми ироничными отзывами на прочитанную повесть: обзор Андреевича (Е. А. Соловьёва) «Очерки текущей русской литературы» (глава «Об антихристе и других странных вещах и между прочим об “истории новейшей русской литературы” А. М. Скабичевского»¹, статья М. Чуносова «Новорожденный антихрист» (Ежемесячные сочинения. 1900. Апрель. № 2/3. С. 195–207)². Более того, Розанов во время чтения лекции демонстративно (?) упал со стула. В письме в редакцию газеты «Новое Время» он объяснил свое падение скучностью лекции философа: «Было также обыкновенно, буднично и не ново, как в отделе всякой газеты под рубрикою “среди газет и журналов”». С такой же иронией Розанов говорит об одном из центральных образов (старец Иоанн) соловьёвской повести: «Он же знаменитый Федор Кузьмич и Александр I лубочных брошюр»³.

Чем же были вызваны столь критические замечания Розанова?

К. Мочульский в книге «Литературные знакомства» делает следующий вывод: «Розанов даже видел во Вл. Соловьёве черты антихриста, причем небезынтересно, что прозвище “антихрист” дали именно Розанову некоторые критики. Из рассуждений В. Розанова, которому, кстати сказать, лекция В. Соловьёва об антихристе просто показалась скучной и наводящей сон, вытекает, что сам он видел в себе так называемого антихриста, а во В. Соловьёве — антихриста “настоящего”»⁴.

Согласимся с этим отчасти. На наш взгляд, Розанову не понравился литературный стиль лекции, в которой есть черты газетного языка, особенно в ее начале. Для него Соловьёв всегда оставался скорее писателем, чем философом, и больше поэтом, чем прозаиком. Поэтому особенно интересны его замечания об особенностях литературного языка В. Соловьёва. «Мне не нравится эта напряженность языка, эта торопливость,» — писал он К. Леонтьеву⁵. «Какой же это философ? Он был писатель — с огромным вливом литературных волнений своих, литературного темперамента в философию. <...> Обмывал “философские темы” литературным языком и литературною душою». «Проза его, я думаю, вся пройдет. Просто он не будет читаться иначе как для темы “самому написать диссертацию о Соловьёве”». «Между прочим как он не благороден и немудр в прозе, — в стихах он и благороден и мудр»⁶. Вместе с тем Розанов отдает должное Соловьёву как полемисту: «В литературе, я знаю, что он все “плел слова”, “сшивал из страницы статьи”, “силлогизировал”, “делал выводы”: но не помню, чтобы раскричался в литературе, разгневался, нагрубил, наговорил резкостей и негодований»⁷.

Сразу после публикации «Трех разговоров» в журнале «Мир Искусства» вышла статья Розанова «К лекции г. Вл. Соловьёва об антихристе». «Неправдоподобно», «неостроумно», «не была гениальна», «бульварно прочитанная лекция» — такими эпитетами Розанов наделяет повесть Соловьёва, но о недостатках ее говорит уже более обстоятельно. Он не видит в повести различий между Христом и антихристом. «Крайняя недостаточность» этого произведения заключается в том, что «“антихрист” подражает Христу, копирует, и даже в мелочах»⁸. Но, продолжает Розанов, все христиане делают то же самое. Поэтому «непонятно, где же они разделятся и почему разделяться». Какие же тогда черты антихриста, отличающие его от Христа, не показал Соловьёв в своей повести? Для Розанова вся европейская поэзия и живопись «есть Анти-Христова песнь», и об этом мог «богато выразить и орнаментировать Вл. Соловьёв, раз уж он взялся за эту тему»⁹.

Конец всемирной истории, непротивление злу силой, прогресс, объединение христиан и другие вопросы, отраженные в книге и в приложениях, — все это прошло мимо Розанова. Не оценил (или не был заинтересован настолько, чтобы оценить) Розанов и композиционную особенность как «Повести об антихристе», так и «Трех разговоров» в целом. Скорее всего, и то и другое.

О некоторой небрежности Розанова по отношению к философии Соловьёва косвенно можно судить по такой, казалось бы, незначительной детали. В книге Е. Н. Трубецкого «Миросозерцание В. С. Соловьёва» Розанов даже «берет деньги», «сунув ее “куда-нибудь” на полку “без присмотра”, и только помня заглавие и “200-ю страницу»¹⁰. В то же время в книге «Опавшие листья» Розанов писал: «Не понимаю, почему я особенно не люблю Толстого, Соловьёва и Рачинского. Не люблю их мысли, не люблю самой души»¹¹.

Ответить на этот вопрос в свое время попытался А. Ф. Лосев. В книге «Владимир Соловьёв и его время» анализ «Трех разговоров» философа строится на сравнении идей Леонтьева, Розанова и Ф. Ницше с образом антихриста у Соловьёва. Именно это литературно-философское окружение, помимо Л. Н. Толстого, с точки зрения Лосева, обусловило идейное содержание «Трех разговоров».

Лосев формулирует четыре основных положения учений современников и «последователей» Соловьёва:

- 1) Нет никаких нравственных абсолютов. Есть только внутреннее состояние человека;
- 2) Поэтому человек, являясь существом природным, божествен;
- 3) Красота и сила находятся вне морали;
- 4) Воровство может быть поэтичным и красивым.

Автор отмечает, что эти принципы прямо противоречат этике Соловьёва. Одновременное признание Бога и стремление занять его место — это оправдание зла. Поэтому «Ницше, Леонтьев и Розанов — проповедники сатанизма»¹². Рассмотрев эти четыре принципа философии ницшеанства, Лосев непосредственно приступает к анализу книги. Именно в ней, по его мнению, можно найти критику этой эстетики зла. Таким образом, Лосев зачисляет в антихристы не только Ницше и Леонтьева, но и Розанова.

Впрочем, есть точка зрения, согласно которой между двумя мыслителями была глубокая духовная связь. Как писал Мочульский: «Как ни противоположны по духу Соловьёв и Розанов, в этом эсхатологическом предчувствии они близки друг другу. Только Розанов надеется еще, что “черное православие” спасет мир, а Соловьёв в глубине души верит только в страшный суд и грядущего антихриста». «Предсмерт-

ные сочинения двух “братьев” — “Повесть об антихристе” Соловьёва и “Апокалипсис нашего времени” Розанова — закрепляет их духовную связь на пороге вечности»¹³.

Нам трудно согласиться, что именно это закрепляет духовную связь двух философов. В конце XIX — начале XX в. эсхатологическими предчувствиями были охвачены многие. Это свидетельствует только о том, что Соловьёв и Розанов жили в одно время.

На самом деле между ними была огромная духовная пропасть. В статье «Вечная тема» Розанов писал о важнейшем христианском догмате Воскресения Христа так, как об этом никогда бы не написал Соловьёв. «Прежде всего “воскресение Христа” ничего не обещает нам. Он — Бог, мы — люди: из “воскресения” Бога ничего не вытекает для человека. Бог мог воскреснуть, а человек, может быть, и не может воскреснуть? Не знаю. Меня “воскресение Христово” не убеждает, что я воскресну... В идеях гг. Эрн, Вл. Соловьёва, Мережковского, Тернавцева, которые все указывают на “Воскресение Христово”, говоря, что там содержится некое обещание к нам, я не нахожу связности»¹⁴.

Для Соловьёва же без Воскресения Христа мир бессмыслен и представляет собой царство зла и смерти, где природа является только совокупностью вечно умирающих и рождающихся вещей. Смысл победы жизни над смертью только в Воскресении Христа. Именно это, как будет показано ниже, является центральной темой «Трёх разговоров».

Но тем значимей критика Розанова для понимания Соловьёва. Критика Розанова — это, в первую очередь, субъективный взгляд на самого человека, а уже потом — на поэта, писателя, философа. В «Уединенном» Розанов писал: «В Соловьёве то только интересное, что “бесенок сидел у него на плече” (в Балтийском море). Об этом стоило поговорить. Загадочна и глубока его тоска; *тб*, о чем он молчал. А слова, написанное — все самая обыкновенная журналистика (“бранделясы”). Он нес перед собой свою *гордость*. И она была — *ничто*. Лучшее в себе, *грусть*, — он о ней промолчал»¹⁵. В оценке творчества Соловьёва Розанов доверял больше своей интуиции, чем какому-либо анализу. Он ограничивался лишь интуитивными замечаниями, которые могли меняться по мере того, как менялось настроение самого мыслителя.

Именно здесь, как нам кажется, проходит граница душевной близости между двумя философами. Не случайно, что Соловьёв Розанову, прежде всего, интересен как человек. Общее в них было, как ни странно, именно юродство как особая форма поведения в жизни и в творчестве (тот самый «бесенок»), сквозь которую, по словам Мочульского, у Розанова «пробивается пророческое предчувствие»¹⁶.

Эти слова, на наш взгляд, можно отнести и к Соловьёву. Известны письма Соловьёва к Е. К. Селевиной, его первой любви. Философ большое значение придавал этим юношеским письмам и спрашивал, целы ли они. В одном из них (датируется 1873 г.) он так пишет о себе: «Пока буду удивлять добрых людей своим юродством. Уже теперь возбуждаю недоумение: одни меня считают за нигилиста, другие — за религиозного фанатика, третьи — просто за сумасшедшего. Надеюсь впоследствии и еще более недоумений возбудить»¹⁷. Несмотря на то что написаны они в юношеском возрасте, их можно назвать программными для всей жизни философа.

В этом контексте совсем по-другому может быть понят характер полемики между ними. Возможно, Розанов подсознательно чувствовал это юродивое родство, и отсюда подмеченные им у Соловьёва «грусть» и «гордость», «арлекинадина публициста» и предвзятое отношение к юмору Соловьёва: «не был даже остроумным».

«Владимир Соловьёв — какой-то недостойный ёрник»¹⁸. Все это, с одной стороны, от острого чувства родства душ, а с другой — от не менее острого чувства соперничества.

Не случайно Розанов — один из первых и немногих, кто почувствовал изменения, произошедшие в Соловьёве в последний год жизни. В статье «На панихиде по Вл. С. Соловьёву» Розанов писал: «Заметно, как образ его улучшается, очищается после смерти; как и перед самою смертью он быстро становился лучше, как будто именно приготавливался к смерти. Разумеем здесь его отречение от горячих и неподготовленных попыток к церковному “синтезу” и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста. “Схиму, скорее схиму!” — как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московский людей. И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом»¹⁹.

Недалеко от Москвы умер и Розанов. Смерть и два православных монастыря примирили двух «антихристов», «юридических» русской философии.

¹ Жизнь. 1900. Т. 3. С. 302–311.

² Розанов В. В. Собр. соч. Во дворе язычников. М., 1999. С. 415.

³ Там же. С. 100.

⁴ Мочульский К. В. Литературные знакомства // Мочульский К. В. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. М., 1995. С. 507.

⁵ Розанов. В. В. Соч. М., 1990. С. 475.

⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 223–224.

⁷ Там же. С. 226.

⁸ Розанов В. В. Во дворе язычников. С. 101.

⁹ Там же. С. 104.

¹⁰ Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 501.

¹¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 93.

¹² Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 532.

¹³ Мочульский К. В. Указ. соч. С. 183.

¹⁴ Розанов В. В. Во дворе язычников. С. 360.

¹⁵ Розанов В. В. Уединенное. С. 72.

¹⁶ Мочульский К. В. Указ. соч. С. 183.

¹⁷ Соловьёв В. С. Собр. соч. Письма и приложение. Bruxelles — Belgique, 1970. Т. 3. С. 91.

¹⁸ Розанов В. В. Мимолетное. С. 189.

¹⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. М., 1995. С. 134.

А. В. Знатнов (Москва)

Розанов и епископ Михаил в Петербургских религиозно-философских собраниях и вне их

Среди незаслуженно забытых имен Серебряного века русской культуры ярким самоцветом сверкает имя епископа Михаила Семенова. Его самобытный талант многогранен и блестящ: богослов, канонист, проповедник, оратор, публицист, прозаик, драматург, полиглот: он знал древнегреческий, древнееврейский, латинский, французский, немецкий, английский и чувашский языки. И при этом аскет, девственник, молитвенник, созерцатель, мыслитель и неутомимый труженик, не знавший ни праздности, ни отдыха.

Круг его знакомств огромен. Среди знаменитостей, которые о нем писали, были с ним знакомы или поддерживали отношения, мы встречаем Льва Толстого, Веру Комиссаржевскую, Станиславского, Немировича-Данченко, Короленко, Мейерхольда, Брюсова, Максимилиана Волошина, Михаила Нестерова, Максима Горького, Алексея Суворина, Мережковского, Зинаиду Гиппиус, Дмитрия Filosofova, Карташова, Андрея Белого, Сергея Булгакова, Ульянова-Ленина, Михаила Меньшикова, Победоносцева, о. Григория Петрова, митр. Антония Храповицкого, митр. Сергия Страгородского, Пришвина, Клюева, Мариэтту Шагинян и, конечно же, Василия Васильевича Розанова, с которым он познакомился на Петербургских религиозно-философских собраниях.

Но если все перечисленные имена знакомы широкому читателю, то личность самого владыки Михаила мало известна даже тем авторам, которые о нем писали. Объясняется это просто: как только профессор Петербургской духовной академии архимандрит Михаил присоединился к старообрядческой Церкви Христовой, он тут же оказался вычеркнут из официальной истории как Русской Церкви, так и русской мысли, ибо она писалась и продолжает писаться по синодально-семинарским прописям. Если бы он не сделал в 1907 г. этого выбора, то до сих пор продолжал бы оставаться самым печатаемым церковным писателем, богословом и канонистом XX столетия.

Будущий епископ Михаил родился в Симбирской губернии в 1874 г. на праздник святых апостолов Петра и Павла, в честь одного из которых и был наречен. Павел Васильевич Семенов (таково мирское имя владыки) вырос в православной семье. Его отец был крещеным евреем, с детства отданным в кантонисты, а мать русской крестьянкой.

Воспитанный родителями в духе строгого христианского благочестия, он рано выбрал духовную стезю. Окончил Симбирское духовное училище и Симбирскую духовную семинарию, к этому же времени относятся его первые литературные опыты в «Симбирских губернских ведомостях». Как лучший ученик за казенный счет

был послан в Московскую духовную академию. Вслед за переведенным из Сергиева Посада в Казань бывшим ректором МДА архимандритом Антонием Храповицким, ставшим ректором Казанской духовной академии, перешел туда же. В 1899 г. окончил ее со степенью кандидата и был оставлен в академии профессорским стипендиатом при кафедре канонического права.

Пострижен в монашество епископом Уфимским Антонием Храповицким с именем Михаил, данным в память о епископе Михаиле Грибановском. В 1900 г. рукоположен во иеродиакона и в иеромонаха. Весной того же года первый раз командирован в Константинополь, Афины и Афон для ознакомления с первоисточниками для магистерской диссертации. По возвращении через полгода из заграничной командировки назначен преподавателем догматического, нравственного и основного богословия Воронежской духовной семинарии.

18 декабря 1901 г. блестяще защитил в Казанской духовной академии магистерскую диссертацию «Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах церкви. (От 313 до 565 года)». При защите его оппонент, ординарный профессор по кафедре канонического права И. С. Бердников указал на чрезвычайное трудолюбие магистранта, — доходившее до того, что последний, еще будучи студентом, в пылу увлечения наукой часто по несколько дней забывал утолить свой голод, и при этом умел ориентироваться в массе сырого материала, проявил способность к самостоятельной работе, к собственным оригинальным суждениям. Монография диспутанта, по отзыву профессора, явилась очень удачным и полезным опытом по законоведению. Признав защиту удовлетворительной, Совет академии постановил ходатайствовать перед Синодом об утверждении иеромонаха Михаила в искомой им ученой степени магистра богословия¹. Его магистерская диссертация, изданная в том же году в Казани, представляет собой весьма объемный труд: вместе с дополнительными статьями, опубликованными в церковной периодике, она насчитывает почти 1000 книжных страниц обычного формата.

Всесильный Победоносцев сразу заметил восходящую звезду подающего большие надежды молодого канониста и богослова, благодаря чему в 1902 г. преподаватель Воронежской духовной семинарии иеромонах Михаил Семенов был переведен из провинциального учебного заведения в столичную духовную академию и назначен доцентом по кафедре церковного права². Так жизненный путь будущего святителя пролегал через три духовные академии Российской империи: Московскую, Казанскую и Петербургскую.

Оказавшись в Петербурге, иеромонах Михаил не разочаровал покровительствовавшего ему попервоначально обер-прокурора синода: он прочитал в академии несколько интереснейших лекций по церковному праву³, в ноябре–декабре 1902 г. провел несколько учено-богословских и религиозно-публицистических чтений для образованных слушателей в большой аудитории Педагогического музея в Соляном городке, которые привлекли массу публики и многочисленные отзывы печати. Но больше всего внимания, толков и откликов вызвал его ошеломительный доклад «О браке», с которого неожиданно для всех прежних участников знаменитых Петербургских религиозно-философских собраний начался новый сезон 1902–1903 гг.

Свое церковно-общественное служение владыка Михаил начал замечательным выступлением на Религиозно-философских собраниях. И именно Религиозно-философское общество посвятило одно из последних заседаний 16 декабря 1916 г. памяти жестоко убитого ломовыми извозчиками 27 октября 1916 г. святителя Христова.

Вспоминая о той поре, когда все только начиналось, ехидная Зинаида Гиппиус писала: «...К сентябрю 1902 г. был вызван из Казани ректор тамошней Академии, арх. Михаил»⁴. Обращаю внимание на то, что есть ошибки, которые ценнее наличного факта. Михаил Семенов в то время был «всего лишь» иеромонах и уж тем более не ректор Казанской духовной академии. И «вызван» он был не из университетско-академической Казани, а из провинциально-дремотного Воронежа. И вновь процитирую ворчание Зинаиды Николаевны: «Не знаю, кому принадлежала мысль вызвать, — для подкрепления церковной стороны, казанского иеромонаха Михаила. Иер. Михаил слыл «ученым богословом», и богословом особого рода: не духовного происхождения (он по рождению был еврей), не из духовной школы вышедший, — имел он, как думали, помимо богословской, и «светскую» образованность: знакомство с современной литературой, поэзией и т. д. На него, известного при том своей благонадежностью, и пал выбор. Собрания осенью 1902 года прямо начались с его доклада»⁵.

Вот как она описывает внешнее впечатление от личности своего нового оппонента: «Рядом с еп. Сергием сидит докладчик, казанский иеромонах Михаил. Он маленький, черный, но уже начинающий лысеть, с порывистыми движениями и необыкновенно блестящими черными глазами. <...> Каким образом явилась эта тема у иер. Михаила для первого его выступления — догадаться нетрудно. Он был наслышан, конечно, что писатель Розанов, специально занимающийся «брачным вопросом», — самый строптивый из членов Собраний. Обвиняет «монашествующих» и самую церковь, что приверженность к аскетизму заставила их «косо смотреть» на брак и на семью... Иер. Михаилу, должно быть, и подумалось, что надо начать прямо с розановской темы, показав, кстати, петербургским писателям свою литературную начитанность. Нашей группе заглавие доклада, с которым выступил приезжий монах, было безразлично. (Ну-ну, так мы вам и поверили, Зинаида Николаевна. — А. З.) Никто не сомневался, что тема, как будто лишь розановская, узкая, немедленно расширится до коренных тем собраний: до вопроса, как приемлется, — и приемлется ли, — церковным христианством жизнь и плоть мира»⁶.

Ревнивая язвительность литературной примадонны вполне понятна, но вот только избранная тема для иеромонаха Михаила была отнюдь не случайна: он всегда обращался к собеседнику, к аудитории со встречной мыслью. Именно к той поре, к его триумфальному столичному дебюту относится начало работы церковного писателя и канониста над докторской диссертацией «Брачное право русской церкви и его возможная реформа». К сожалению, этот уникальный труд вместе с другой его крупной работой «Катехизис разумной веры», иконами и редкими книгами погиб в пожаре 1910 г., когда ненайденные преступники дотла сожгли его дачу в Белоострове. В дальнейшем из-под пера отца Михаила вышло множество статей, а также несколько книг по вопросам брака, семьи, материнства, детства и сиротства. Назовем основные: «В поисках Лица Христова» (СПб., 1903), «Где жизнь?» (СПб., 1903), «Дети лишние, брошенные, несчастные, преступные» (СПб., 1903), «Женщина накануне ее освобождения» (СПб., 1906), «“Законный” брак. Проблемы брака, материнства, школы» (СПб. [1908]), «Как спастись в миру» (Уральск, 1909), «Обиженные дети» (Казань, 1902), «Стон детей» (СПб., 1906), «Сумасшествие, как повод к разводу» (СПб., 1906), «Церковь и евангельские лилии» (СПб., 1903).

В 1906 г. доклад иеромонаха Михаила «О браке»⁷ в сильно сокращенном виде был опубликован в «Записках петербургских религиозно-философских собраний», представляющих собой их избранные стенограммы. Спустя годы скарденный на по-

хвалы религиозный философ прошедшего столетия протоиерей Георгий Флоровский так оценил эту книгу: «Несмотря на цензурную обработку, эти «Записки» остаются историческим документом редкой важности. По ним можно восстановить обстановку и стиль собраний...»⁸ Следует добавить, что кроме собственно цензуры стенограммы собраний подверглись самой тщательной «обработке» со стороны Д. С. Мережковского и Розанова. В этом всякий может удостовериться, ознакомившись с архивными подлинниками стенограмм, которые буквально испещрены их правками, порой весьма пристрастными по отношению к оппонентам и комплиментарными к своим речам.

Когда я исследовал в свое время творчество святителя Михаила и внимательно штудировал в библиотеке затрепанный томик «Записок», мне вдруг и не единожды пришлось столкнуться с одной закавыкой. В тексте обсуждения выступления иеромонаха Михаила «О браке» у других выступающих находились такие подробности, каких не обреталось ни в публикации доклада в журнале «Новый Путь», ни в отдельном издании «Записок». Что за незадача? Неужели я оказался столь невнимателен, что что-то пропустил? Мне пришлось перелистать книгу назад и вновь перечитать доклад, но критикуемых слов и выражений обнаружить так и не удалось. Странное дело получается: доклад критикуют за то, чего в нем нет. Либо цензура вычеркнула, но ничего крамольного мысли отца Михаила не содержали, либо же сами издатели сократили речь своего оппонента!? Эта догадка привела меня к главному и неожиданному открытию: все тексты стенограмм Петербургских религиозно-философских собраний, кроме цензурной обработки, подверглись самой тщательной, а иной раз даже беспощадной редактуре новопутейцами, всем известный изданный текст стенограмм сокращен более чем наполовину, а доклад иеромонаха Михаила в два с половиной раза. Видимо, поэтому издатели и озаглавили свой том именно «Записки», а не стенограммы собраний. Таким образом, можно утверждать решительно: стенограммы петербургских религиозно-философских собраний полностью в научный оборот не введены до сих пор.

Любопытны сегодняшние оценки собраний, которые дают современные молодые ученые. Например: «Десятое и одиннадцатое заседания были посвящены теме Духа и плоти, или, иначе, проблеме отношения между христианским аскетизмом и культурой. Эта тема затрагивалась и на следующих пяти заседаниях, на которых выяснялась религиозная ценность брака в сравнении с девством. Наиболее значительной фигурой при обсуждении данных вопросов был В. В. Розанов»⁹. Вот нелепость: его фигура на собраниях, обсуждающих доклад отца Михаила, физически отсутствовала, сам же зачинщик длительных дискуссий не упоминается вовсе. Другой молодой философ обратил внимание на существенное: «С докладом, положившим начало длительным спорам, впервые (и единственный раз) выступило духовное лицо — иеромонах Михаил...»¹⁰. От себя добавлю, что единственным выступлением в религиозно-философских собраниях, которое обсуждалось на пяти заседаниях, был доклад иеромонаха Михаила «О браке». Его полный текст был впервые опубликован в ноябре 1902 г. в журнале «Миссионерское обозрение» и неоднократно включался в сборники статей святителя¹¹. Ни до ни после этого ни одна тема не вызывала столь длительной и бурной полемики в религиозно-философских собраниях.

Фиксируя 16 ноября 1902 г. в дневнике накал страстей вокруг доклада иеромонаха Михаила, Валерий Брюсов писал: «Был я на XIII Религиозно-философском собрании. Отношение явно изменилось. Как и должно быть, между церковью и светскими явился раскол. Шла речь о браке. Доклад Розанова (прочитанный, сам

он не был, ибо у него была больна жена) произвел бурю. Отец Михаил, не разобрав, заявил, что с критикой Розанова согласен. Миролюбов заметил, что зато Розанов с Мережковским наверняка не согласен. Мережковский вскочил и кричал, что он с Розановым не согласен, но что Розанов ближе ему и более верующий, чем церковники. Заговорили о романсе «Жил на свете рыцарь бедный». Мережковский говорил, что это идеал святости, Михаил, что это содомский грех и что М-кий проповедует идеалы Ставрогина. М-кий опять вскакивал и кричал, что «позвольте, это уже ложь! на живого так нельзя говорить», вообще почти готов был заняться скандал. Скворцов, Антонин и др. дополняли картину. Минский тщетно звонил в председательский колокольчик»¹². А, каково! По ходу прений стала явно проглядываться определенная закономерность: среди академиков, профессоров, доцентов и «просто богословов» у синодалов не оказалось никого, кто мог бы на равных дебатировать с блестящим триумvirатом Розанов-Мережковский-отец Михаил. Рокот их мощного триалога заглушал прочие голоса, которым не всегда хватало сил, таланта и опыта встать с ними вровень или высказаться так, чтобы хотя бы привлечь к себе внимание. Но отношения внутри этого религиозно-философского треугольника были остры и даже колки. Вот свидетельство Андрея Белого:

«С легкостью, уподобляясь пращинке, “знаменитый” писатель (читай — Мережковский), слетевши с кресла, пройдясь по ковру, стал на ковре, заложивши ручонку за спину, и вдруг с грацией выгнулся: в сторону Гиппиус:

– Зина, — картавым, раскатистым рыком, точно с эстрады в партере, — о, как я ненавижу!

И из папиросного дыма лениво, врасстяг раздалось:

– «Ну уж я не поверю: кого можешь ты ненавидеть?»

– «О, — хлопнувши веком, точно над бездной партерных голов, — ненавижу его, Михаила!»

Какого?

Викария, оппонента религиозно-философских собраний.

Нет, почему «Михаил» этот выскочил здесь!

– Я его ненавижу, — повторил Мережковский и выпучил темные, коричневатые губы...»¹³

Отношения же между Василием Розановым и иеромонахом Михаилом были не столь театрально-драматичны, как чувства Мережковского. Полемизируя друг с другом на страницах «Нового Пути» и «Миссионерского Обозрения», они несколько лет поддерживали друг с другом личные контакты. Личность и жизнь девственника Михаила манила и магнетизировала сексофила Розанова. Однажды Василию Васильевичу удалось проникнуть в его профессорскую квартиру из девяти комнат, двери семи из которых тот запер на ключ и сократил свое жилище до двух комнат, распустив всех своих служащих. Тщательно обследовав в течение часа всю обстановку, разбросанные повсюду книги, Розанов ринулся к постели монаха. Вот как он описывает свои мысли и ощущения в великолепном очерке «Архимандрит Михаил»:

«Под подушкой была заткнута книга. Около кровати — стул и на нем загашенная в ночь свеча и книги же; около кровати — книги. Одеяло не было задернуто: оно, вместе с простынею, являло до того искомканный, какой-то “истертый” и “протертый” вид, точно тут, говоря по-простонародному, “черти в свайку играли”. “Ах, хозяйки нет у профессора: высекла бы она его за проказы, высекла да и приласкала потом”. Я был в академии, ученом учреждении, и в квартире профессора, со следами

езде именно профессуры, и чуть-чуть, краешком ума, помнил, что он вместе с тем и монах. Этим объясняется ход моей мысли. Но в этой комнате я ярче, нежели когда-нибудь, почувствовал, до чего ненормально, до чего неэстетично разделение полов в жизни, в быту, в каждой биографии, в каждом доме. И я донесу до слуха читателя одну мысль, совершенно просто и серьезно сказанную, какую с удивлением выслушал от одного епископа, притом (кажется) совершенно чистого по этой части, но без pruderie:

– Монаху без бабы никак нельзя.

Кажется, он хотел сказать об экономке, о бонне, о чистоте и приветливости всего вида монашеского житья; он не хотел не обвинять, ни клеветать, ни соблазнять. Просто он сказал *факт*; просто он *вздохнул*, но вслух; а я подслушал вздох, и не передал бы его читателям, если бы глубочайше не сочувствовал этим словам. Этот “жованный” вид постели о. Михаила, это “свинство” около стола, все говорило, шептало, кричало о тех епископских словах, чуть внятно выговоренных. И для меня, для которого “безбрачие по обету” есть только религиозное преступление, борющееся против божественного заповедания: “плодитесь, множитесь”, для меня эти слова епископские есть только возврат к наивной и детской покорности воле Божией.

<...>

Все эти соображения я привожу для оправдания себя в том простом и сердечном согласии, каким внутренне ответил на приведенные выше епископские слова, о которых, позднее расспрашивая, я узнал, что это обычный в мужских монастырях афоризм. “Зачем здесь нет женщины”, — думал я, оглядывая квартиру профессора. Но от. Михаил — он монах “по зову Господню”. Хотя он много писал и публично говорил о таинстве брака, говорил с глубоким сочувствием к семейной жизни и пониманием ее и отнюдь без монашеских тенденций, но говорил он это со стороны, как “пастырь добрый, полагающий душу за овцы”. Сам лично он монах по психологии и, может быть, монах по физиологии: живой, как огонек в ночи, он то мигает, то тлеет, то ярко вспыхивает пламенем “церковным, святоотеческим, вселенско-соборным”, без всяких перекраиваний церкви, выступая на лекциях и в печати ревностнейшим апологетом “свято-отеческого строя” церкви византийской. Исключение его из академии и высылка из Петербурга есть поэтому недоразумение приблизительно такое же, как если бы Кронштадт изгнал от себя о. Иоанна Кронштадского¹⁴.

Когда архимандрит Михаил ушел в старообрядчество, дистанция между ним и Розановым увеличилась, но отношений они не прервали. Позже Розанов, углубленно размышляя о половом вопросе в книге «Люди лунного света: Метафизика христианства», в свойственной ему парадоксальной манере вспомнил инок Михаила: «Нельзя не поблагодарить доброго, патетического и честного архим. Михаила (ныне старообрядческого епископа), — *единственного монаха*, который по переводе из Казани в Петербург, начав рассуждать в печати о браке, сказал громко: “половое слияние *все и до дна чисто*”. За это дети, нынешние и будущие, должны воспеть ему хвалу. Он — не в детоубийцах, хотя и монах¹⁵».

Тепло вспоминая начало Религиозно-философских собраний и цитируя по памяти книгу Мережковского «Не мир, но меч»¹⁶, старообрядческий епископ Михаил писал в 1908 г.: «Лет 5 назад в Петербурге на Шпалерной у., в четвертом этаже огромного дома — в квартире В. В. Розанова — между Леонардовской Ледой и египетской Изидой с одной стороны — и неизменно теплящейся в углу перед ста-

ринным образом лампадкой зеленого стекла — с другой, устраивались странные по составу собрания. Священники, монахи, Мережковский, Гиппиус, редакторы из «Гражданина» — анархисты-декаденты и т. д.

Это были религиозно-философские собрания, позднее переселившиеся в зал Географического общества.

Значение собраний было огромное: они дали толчок радикальному пересмотру религиозного сознания — и обещали, может быть, — «новое религиозное действие» — но... огромные волны политического движения на время сдвинули религиозный интерес — и самые собрания»¹⁷.

Тогда же, выступая 15 октября 1907 г. на заседании вновь созданного Петербургского религиозно-философского общества, архимандрит Михаил подхватил жестокий упрек Розанова о ложной иконе Константина Великого: «Здесь В. В. упоминал о старушке, которая стоит перед лживой иконой Константина Великого, и говорил: “Я чувствую, что это ложь, ложь, ложь, хотя сам иногда прихожу и молюсь перед этим самым Константином Великим”. Здесь говорят: “Какая маленькая мысль! какой маленький бунт из-за этой иконы Константина Великого”. Конечно, это не главное, это не существенное, это очень маленькое, — но не совсем такое маленькое, как кажется. Я хочу этот же самый пример В. В. чуть-чуть умножить фактами совершенно того же свойства, но большей ценности. <...> Я дам несколько исторических справок. <...> Два века тому назад история дала нам Никона. — Это был человек, который не почитал старого клобука, а почитал новый клобук — греческий, и вот во имя этого нового клобука совершились великие церковные реформы. <...> А, когда против этого протестовали, когда народ кричал, что он хочет иметь место в церкви, он ответил целым рядом казней и пыток. Мы знаем, что на некоторых архиерейских дворах стояли целые аллеи старообрядцев, которые были обращены в ледяные статуи. <...> Нужно было бороться с тем же религиозно взбунтовавшимся народом. И вот делается распоряжение составить сочинение против старообрядцев и приписать его «на Димитрия с братией», т. е. составляется подлог против старообрядцев. <...> А когда против него протестовали — первым протестовал диакон Александр — то его обезглавили, а тело его сожгли. Я иду чуть-чуть дальше. Является нужда определить отношение церкви к этим старообрядцам. Появляется книга «Камень веры», которая была повторена вторым изданием 50 лет тому назад. И в этой книге ставится вопрос — можно ли убивать еретиков? Решается этот вопрос просто: убивать их нужно. Для них это самое полезное, потому что для еретиков не может быть “иного врачевания, паче смерти”. Вот две книги — вторая и третья “иконы” Константина Великого!»¹⁸.

Из всего сказанного становится понятно, почему свой религиозный императив святитель Михаил впервые выразил на XII заседании Религиозно-философских собраний замечательным девизом: «Конечно, я верю, что в христианстве возможно это состояние: ты должен, значит можешь».

¹ Магистерские коллоквиумы // Православный собеседник. 1902. Ч. 1. С. 151–154. Без указ. авт.

² Журналы заседаний совета С.-Петербургской духовной академии за 1902/3 год (в извлечении). СПб., 1903. С. 67.

³ Отчет о состоянии С.-Петербургской духовной академии за 1902 г. // Христианское чтение. 1903. Март. С. 490–491, 507. Без указ. авт.

- ⁴ Цит. по: Гиппиус З. Н. Воспоминания о религиозно-философских собраниях // Наше наследие. 1990. № IV (16). С. 73.
- ⁵ Там же. С. 73.
- ⁶ Там же. С. 73-74.
- ⁷ Иером. Михаил. О браке. (Психология таинства) (в сокращении) // Новый Путь. 1903. Июнь (№ 6). С. 248–256. То же (в сокращении): О браке (доклад). Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний (1902–1903 гг.). СПб., 1906. С. 248–256.
- ⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 471.
- ⁹ Белова Т. П. Петербургские религиозно-философские собрания 1901–1903 гг. как первый опыт открытого диалога светской интеллигенции и духовенства в России // Проблемы теории и истории изучения интеллигенции: поиск новых подходов. Межвузовский сборник научных трудов. Иваново, 1994. С. 42–53.
- ¹⁰ Шиманская О. К. Социальная проблематика в Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов и современное православное богословие / Диссертация на соискание звания кандидата философ. наук. Н. Новгород: Новг. гос. лингвист. ун-т им. Н. А. Добролюбова, 1995. С. 30. (На правах рукописи).
- ¹¹ Иеромонах Михаил. Психология таинств: (Этюды). Этюд 1-й. «О браке» // Миссионерское Обозрение. 1902. Ноябрь. С. 559–579; Он же. Вопросы веры и жизни. СПб., 1904. С. 68–99; Он же. Перед стеной. Перед тайной. М., 1905. С. 177–218.
- ¹² Брюсов В. Я. Дневники: 1891–1910. М., 1927. С. 124.
- ¹³ Белый А. Начало века. М. 1990. С. 194–195.
- ¹⁴ Розанов В. В. Архимандрит Михаил // Русское Слово. 1907. 6 и 30 янв.
- ¹⁵ Розанов В. В. Люди лунного света: Метафизика христианства. Изд. 2-е. СПб., 1913. С. 147–148.
- ¹⁶ Мережковский Д. С. Революция и религия // Мережковский Д. С. Не мир, но меч: К будущей критике христианства. СПб., 1908. С. 112.
- ¹⁷ Арх. Михаил. Религиозно-философское движение последнего года и ближайшего будущего // Красный звон. 1908. Февраль. С. 1 (второго счета страниц).
- ¹⁸ Михаил, архим. <Выступление на заседании С.-Петербургского религиозно-философского общества 15 октября 1907 г.> // Записки С.-Петербургского религиозно-философского общества. Вып. 1. СПб., 1908. С. 45–47.

В. А. Скрипкина (Москва)

Розанов и С. М. Соловьёв-младший

Сведений о полемическом диалоге Розанова с Соловьёвым-младшим (поэтом, филологом, священником) не так много. Розанов, по нашим сведениям, дважды позитивно высказался по поводу С. М. Соловьёва. В 1905 г. в связи с публикацией в 8-м номере «Вопросов Жизни» «Ответа Г. Чулкову по поводу его статьи “Поэзия Вл. Соловьёва”» Розанов весьма мягко отвечает на упреки в свой адрес, помещенные в письме-статье С. М. Соловьёва (как их определяет мыслитель «о любви и поле»): «Покрывала Изида не надо открывать, т. е. подымать его перед *миром*, <...>, делать находящееся под ним базарным не надо, ибо тогда тотчас “Изида и боже-ство” превратилась бы в ничто, перь, может быть, — гниль, зловоние <...>; но *само-му и уединенно, ночью, крадучись*, можно и нужно “войти под покров Изида”, “чтобы научиться всякой мудрости”» (цитаты из его статьи «Зачарованный лес» // Вesy. 1905. № 2). Розанов называет С. М. Соловьёва «молодой и прекрасной (если не обманет)» надеждой «нашей литературы»¹.

Еще один печатный отзыв старшего о младшем относится к 1916 г. (статья Розанова в «Голосе Руси» «Владимир Соловьёв. Стихотворения», обширное биографическое предисловие к этому изданию написано племянником поэта и философа). Розанов подчеркнул, что «Сергей Соловьёв, хотя находится в большом богословском споре с знаменитым дядею, тем не менее *в общем* является наиболее полным и наиболее правоспособным преемником, толкователем, возражателем и проч. Владимиром Соловьёва, а через это — и наилучшим и самым естественным его издателем»².

Розанов назвал С. М. Соловьёва «поэтом» «очень выразительным», рвущимся «в философские и в богословские выси»³. Сравнивая Соловьёва-младшего с В. С. Соловьёвым, Розанов отмечал: «Сергей есть прямо русский человек и просто русский человек»⁴. Розанов с воодушевлением отозвался о его статье «Идея церкви в поэзии Владимира Соловьёва», опубликованной в «Богословском вестнике» в 1915 г.⁵ Кроме того, критику импонировало, что «человек светского образования и выдающийся поэт, — к тому же совершенно счастливый семьянин, Сергей Соловьёв порывается всеми силами принять священнический сан и стать рядовым иереем»⁶. Он был возмущен, что подобные намерения встречены были очень осторожно главой церкви (А. Д. Самариним). Позднее, перед смертью, Розанов встречался и беседовал с С. М. Соловьёвым в Сергиевом Посаде, где тот жил (с 1916 г.), учась в Московской духовной академии⁷.

С. М. Соловьёв высказывал свое отношение к взглядам и личности Розанова неоднократно. В 1900-е гг. суждения его о позиции мыслителя по вопросам брака и пола звучат в переписке с А. Блоком и А. Белым. Исток негативных оценок — во взглядах Соловьёва той поры. В 1920-е гг. в воспоминаниях он сформулировал свою позицию так: «Оба мы <с “петербургским мистиком” графом А. И. Розвадовским>

были настроены крайне ортодоксально и враждебно к новому религиозному движению, которое возглавлялось тогда Розановым и Мережковским»⁸. 1 сентября 1903 г. С. М. Соловьёв писал Блоку: «Сейчас я прочел статью Минского “о двух путях добра”, напечатанную в “Северных цветах”, во многом с Минским согласен. Розанова он разбивает совершенно и вполне справедливо говорит, что идеал целомудрия требуется не современной церковью, а современной интеллигенцией в лице лучших ее представителей. А Розанов, кроме всего, пошляк и невежа, когда, например, сожалеет, что в чине венчания не говорится о звездах, цветах и поцелуях. Согласно рецепту “цинического мистика” (Так назван В. В. Розанов в симфонии А. Белого) *великий* обряд венчания, весь проникнутый прозрением мистического смысла брака, <...> следует заменить символами Мирры Лохвицкой, или кого-нибудь из компании»⁹. По этому же поводу С. М. Соловьёв писал 20 сентября 1903 г. Белому: «...ярость к Розанову все возрастает. Впрочем, в “Новом Времени” появилась недавно весьма недурная его статья о Тургеневе. В “Новом Времени” он, видимо, подтягивается и не дает простору астартическим кликушествам, зато не так ярок и силен <...> Мне начинает казаться, впрочем, что успех его в значительной степени есть недоразумение <...>, грязные, псевдофилософские размышления <...>. Алексей Сергеевич Петровский со мной не согласен и находит в Розанове “белость”»¹⁰. В 1905 г. С. Соловьёв пережил искушение «святой плотью», проповедовал «религию святого сладострастия», но Розанов ему по-прежнему «враг заклятый»¹¹. Объяснение такой позиции в ответе Чулкову, где молодой критик писал: «Последовательным врагом христианства и церкви является В. Розанов»¹².

В 1916–1917 гг. С. М. Соловьёв, уже священник, написал объемный труд «Опыт апологии христианства» (Против Гёте, Ницше, Розанова, Мережковского, Брюсова, Ф. Зелинского, Вяч. Иванова, Р. Штейнера), так и не опубликованный. Целый раздел посвящен анализу антихристианских основ работ Розанова разных лет. Розанов, по мысли С. М. Соловьёва, верит в «святую реакцию»; его соединяет с Д. С. Мережковским «общая вражда к аскетизму и стремление построить антиаскетическое христианство»¹³. Соловьёв писал: «Розанов в своих первых книгах <...> еще не противник христианства», «он отделял “историческое” аскетическое христианство от христианства природного, близкого к религиям Вавилона и Египта, и духу Возрождения»¹⁴. В полемике с Мережковским Соловьёв уточнял, что «Розанов не противопоставлял арийства семитству; он противопоставлял до-христианский, иудейский, эллинский и египетский мир — миру христианскому»¹⁵. Как священник, С. М. Соловьёв не принимал одной из главных идей Розанова: «голос пола — голос Божий»¹⁶. Соловьёв, с точки зрения «святоотеческой аскетики», по которой гордость и сладострастие одинаково отчуждают человека от Бога, рассмотрел позицию Розанова, высказанную в его статьях о Ф. М. Достоевском, где «половое, смиренное» противопоставляется «головному, гордому»¹⁷. Указывая на это отступление Розанова от учения Святых отцов, Соловьёв обмолвился, что мыслитель «не считал себя христианином, когда писал о Достоевском»¹⁸. Завершил свою статью Соловьёв горьким выводом, что не «ползучим сладострастием» Розанова можно спастись от соблазна гордости, так как розановское смирение — «есть уже гниение души», «от него исходит запах тления»¹⁹.

Еще один аспект высказываний С. М. Соловьёва о Розанове связан с его работой над наследием В. С. Соловьёва. В статье «(Из частной переписки. Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи “Поэзия Вл. Соловьёва”» молодой исследователь так определил природу расхождений двух философов: «И Соловьёв, и Розанов страстно лю-

бят еврейство. Но, любя в нем одну и ту же мощь чувственной жизни и непосредственность мистического восприятия, они направляются в разные стороны. Розанов стремится к автономности этой мощи, к разнузданной чувственности, к возвращению в древний хаос. Соловьёв направил ее к богоделанию, к созиданию полной действительности. Христианство глубоко прикреплено корнями к еврейству, но оно возвышается над ним, подобно стройному цветку, который претворяет зловоние и уродство вскормившего его навоза в аромат и белизну цветочной пыли, зыблемой на зеленом стебле. Розанов не хочет чистого цветка, непорочной Девы Марии, расцветшей из черных недр иудейства. Он хочет лишь самой навозной жирной почвы...»²⁰

Позднее в докладе «Идея церкви в поэзии Вл. Соловьёва» (1913) (опубликован как статья в 1915, 1916 гг.); в биографических статьях, предварявших сборники стихов поэта-философа, издававшихся С. М. Соловьёвым (1915, 1921), и, наконец, в монографии 1923 г. «Владимир Соловьёв: жизнь и творческая эволюция» Соловьёв-младший стремился объективно отразить истоки и характер полемики между Розановым и В. С. Соловьёвым. «Розанов явился противником В. Соловьёва в двух логически связанных между собой периодах своей деятельности. Сначала В. Соловьёв сталкивается с Розановым как одним из национальных эпигонов славянофильства. Затем Розанов является одним из первых на Руси «оргиастов», «дионисийцев» (Вяч. Иванов, специалист по дионисизму, тогда еще почти не выступал). Начав полемику с Розановым на почве национализма («Порфирий Головлев о свободе и вере»), В. Соловьёв продолжает ее на почве «оргиазма»²¹. С. М. Соловьёв неоднократно подчеркивал, что, несмотря на остроту отдельных высказываний, сохранялся неизменно дружелюбный и уважительный характер личного отношения В. С. Соловьёва к Розанову. Подобного, к сожалению, он не мог сказать о его оппоненте. Так, С. М. Соловьёв вспоминал, что во время публичного чтения В. С. Соловьёвым «Трех разговоров» «Розанов демонстративно свалился со стула»²². «После смерти Соловьёва Розанов не уставал ему мстить, всячески принижая его значение и умаляя его личность. Он усматривал в Соловьёве черты «антихриста», говорил, что лучшее в нем была та «грусть», которую он скрывал, неся перед собой свою гордость. За несколько месяцев до своей смерти Розанов говорил мне: «Зачем мы ссорились с Вл. Соловьёвым? Ведь оба мы были пророки»²³.

О частных отношениях Розанова и Соловьёва-младшего нам известно немного. В своих «Воспоминаниях о Блоке» Белый обмолвился, что Розанов бывал в доме М. С. и О. М. Соловьёвых в Москве. Сам С. М. Соловьёв об этом факте в «Воспоминаниях» не упоминал. Можно предположить, что Розанов и Соловьёв встречались и беседовали уже в 1905–1907 гг., когда одновременно публиковались в одних и тех же журналах («Вопросы Жизни», «Золотое Руно», «Весы»). В середине и конце 1910-х гг. оба поддерживали дружеские отношения с П. А. Флоренским и М. В. Нестеровым. Наконец, в последние годы жизни Розанова они оба жили в Сергиевом Посаде. Думается, даже те немногие сведения, которые удалось собрать, составляют интересную страницу истории отечественной литературы и культуры в целом.

¹ Письма Вл. С. Соловьёва // Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе. М., 1996. С. 489.

² Там же. С. 622.

³ Там же. С. 623.

- ⁴ Там же.
- ⁵ Соловьёв Сергей. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьёва // Богословский вестник. 1915. Январь. С. 59–86. Февраль. С. 261–293.
- ⁶ Письма Вл. С. Соловьёва. С. 623.
- ⁷ Соловьёв С. М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 299.
- ⁸ Соловьёв С. М. Воспоминания об Александре Блоке // Воспоминания об Александре Блоке. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1980. С. 115.
- ⁹ Переписка Блока с С. М. Соловьёвым // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Литературное наследство. М, 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 339.
- ¹⁰ ОР РГБ. Ф. 25. К. 26. Ед. хр. 3. Л. 18 об.–19 об.
- ¹¹ Переписка Блока с С. М. Соловьёвым С. 394.
- ¹² Соловьёв С. Из частной переписки. Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Вл. Соловьёва» // Вопросы Жизни. 1905. № 8. С. 285.
- ¹³ ОР РГБ.Ф. 696. К. 2. Ед. хр. 14. 1 об.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же. Л. 20.
- ¹⁶ Там же. Л. 59.
- ¹⁷ Там же. Л. 107.
- ¹⁸ Там же. Л. 107 об.
- ¹⁹ Там же. Л. 108 об.
- ²⁰ Соловьёв С. Из частной переписки. Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Вл. Соловьёва». С. 285.
- ²¹ Соловьёв С. М. Биография Вл. Соловьёва // Стихотворения Вл. Соловьёва. М, 1921. С. 43.
- ²² Соловьёв С. М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. С. 369.
- ²³ Там же. С. 299.

Б. Н. Тарасов (Москва)

Розанов и Б. Паскаль

Динамичная и эклектичная мысль Розанова, не только изменяющаяся во времени, но и стремящаяся уловить живую и моментальную антиномичность событий и явлений, не поддается привычной классификации, а место и значение в ней творчества Паскаля трудно однозначно определить. Тем более, что, считая силу пола основным законом бытия и первоисточником духовной жизни, Розанов абсолютизирует в своей отдельности, односторонности и исключительности пусть один из важнейших, но не единственный принцип, становящийся, по заключению Э. Голлербаха, на место «положительного всеединства» и способствующий превращению религии в «сексуальный пантеизм». В пределах религиозно-натуралистического монизма и рождающего, но не преображенного благодатью и не нуждающегося в спасении мира духовный аскетизм Паскаля естественно должен был восприниматься Розановым не положительно, а отрицательно, не как острое переживание греховности здешнего бытия при видении небесной правды и красоты, а как его отвержение и презрение к плоти. Тогда и Голгофа становится сгущением «темного лика» и оказывается гольбейновским «Мертвым Христом», а не спасительным светом благодатного преображения и воскресения взыскующей совершенства личности.

Тем не менее «разноцветная душа» Розанова, как ее определил М. Горький, испытывала своеобразное влечение к личности и мысли Паскаля. В архиве русского философа в РГАЛИ хранится черновик не законченной им статьи в 1889 г. под названием «Паскаль (страница из истории европейского просвещения)». Автору было важно подчеркнуть внутреннее движение в судьбе Паскаля от науки к религии, как бы перечашее всеобщей устремленности в противоположном направлении, а также привлечь внимание к фигуре французского ученого и мыслителя, теряющейся на фоне излишнего внимания к менее достойным лицам. Розанов приходит к выводу, что в истории, как и в жизни, великое и малое зачастую рассматриваются лишь с точки зрения занимательности (например, в мельчайших подробностях рассказываются различные пошлости из жизни Вольтера или Д. Байрона). Поэтому-то «не было достаточно малой сплетни в истории салонов XVIII века, на распутывание которой они не положили бы своих усилий, а тихая жизнь ученых отшельников Порт-Рояля едва вызвала несколько ленивых похвал»¹.

Судя по тексту статьи, Розанов намерен размышлять о Паскале в контексте неповторимого своеобразия (оно, по его мнению, остается совершенно не оцененным) XVII в. между предшествующим и последующим столетиями, которым придается неоправданно большое значение. Особенно XIX веку, который рассматривается как венец истории. На самом же деле, иронически подчеркивает мыслитель, пар и электричество решительно затмили собою все прежде бывшее, а человек, изобретший

огромные и изумительные машины, неожиданно превратился лишь в их незначительный придаток, видя в этом почему-то все достоинство...

Когда Розанов выступал с критикой духа и смысла Нового Завета, Паскаль должен был казаться ему человеком «лунного света», ярким представителем «темного лика» христианства. Однако в опубликованных им работах имя Паскаля упоминается не в таком контексте, а в сопоставлении религии и науки, объемного мировидения и плоского рассудочного позитивизма, что отчетливо заметно в опорных пунктах незаконченной работы о французском мыслителе. В 1891 г. в «Московских Ведомостях» появляются важные для Розанова статьи «Почему мы отказываемся от “наследства 60–70-х годов”?», «В чем главный недостаток “наследства 60–70-х годов”?» и ряд других, в которых раскрывается суженный идейный горизонт «шестидесятников», искусственное сложение и переложение жизни по материальным потребностям как простой суммы измеряемых и исчисляемых отношений, неполнота знания о человеке при верности подробностей и отсутствии в нем самых главных и глубоких смысловых частей. Иронизируя позднее над позитивистским мировоззрением, Розанов писал: «А в самом деле, не в этом ли окончательная трагическая мудрость, чтобы сказать Паскалю — “убирайся к черту” и посадить в “мудрецы” Герберта Спенсера.

— “Кому сидеть *старцем*?”

— Кому исповедать, собирать грехи. Советовать? Давать душе покой?

— Герберту Спенсеру, — воеет миллионная толпа.

Не заключается ли окончательная мудрость в том, чтобы сказать:

— Да будет Герб. Спенсер!»²

Розанов не раз сокрушается, что в ходе истории «глупые» (например, Спенсер или Бокль) одолели Паскаля, а «пошлый Шелгунов с Благодетелем — тонкого Страхова». Он язвительно сравнивает позитивизм с «ослиной мордой», прилагаемой «ко всякой действительности» и царящей в современную эпоху во всем мире, в результате чего наука, философия и университеты, подчиненные Дарвину и Чернышевскому, производят «щель с тараканами». Позитивизм для него — это глаз без взгляда: «Никуда не смотрит. Некуда смотреть. Но все видит... Нет, “отражает в себе”, “фиксирует”. Одно... другое... третье... десятое. Голубое... черное... белое <...> “Смотрели” Ньютон, Коперник, Паскаль. Но Герберт Спенсер и Д. С. Милль научили, что “глаз” есть “выпуклая стекловидная масса, отражающая в себе предметы” ...

— “Отражающая” ... Идиот: да зачем тебе “отражать”-то, когда ты безнадежно глуп...

Ухмыляется»³.

Потеря «паскалевской» живой полноты и сложной противоречивости в восприятии непосредственного человеческого существования, в осознании смысла его появления на свет перед лицом неизбежной смерти является для Розанова несомненным признаком умственного оскудения поколения 60–70-х гг.: «Понять это особенное существо, и притом будучи им самим, так плоско и бедно, как понят был человек людьми нашего старшего поколения, — это есть одно из самых удивительных явлений истории. Как будто люди эти никогда не задумывались ни над мыслью своею, ни над движениями своего сердца, ни, наконец, над своим рождением и ожидавшею их смертью. Это были дети, которые, найдя в поле яблоко, поняли только то, что его можно съесть: какие-то трудолюбивые муравьи, которые, со всех сторон таща к себе былинки и все, что облетало с природы и было еще прекрасно, знали только одно, что из всего этого можно построить их муравейник. Страшная

бедность мысли, отсутствие какой бы то ни было вдумчивости — вот что сильнее всего поражает нас в этом поколении, одном из самых жалких и скудно одаренных в истории... Им все казалось, что они лучше всех других узнали человеческую природу, хотя в действительности они только беднее всех ее поняли. Они взяли *minimum* человеческих потребностей и по этому *minimum*'у, с ним сообразуясь, стали возводить здание, которое для них самих было бы тесно и узко (если б им пришлось в нем пожить подольше) и куда они хотели бы навеки заключить все человечество»⁴.

Встречая XX в., Розанов оценивал его в духе К. Н. Леонтьева как глупое время всеобщего смещения и упрощения, как наступление «всемирной скуки» промышленного направления умов, как умирание всех принципов, понижение идеалов, опoшление творчества, узаконение мещанства и противопоставлял ему «цветущую сложность» во времена феодализма и рыцарства, абсолютизма и религиозных войн, классицизма и барокко. И в таком противопоставлении часто встречается имя Паскаля как знаковой фигуры. «Ни Декарт, ни Корнель, ни Боссюэт или Паскаль “не вообразимы”. Ни — Ришелье или Мазарини. Ни — Фронда, Гизы, Колиньи. Ни — гугеноты. Орет свои речи Жорес, не замечая, что в нем два вершка росту, и ему отвечает Клемансо, радуясь и пыжась, что в нем росту 2 $\frac{3}{4}$ вершка. И “наш Кондурушкин” пишет об обоих радостный отчет в “Русские Ведомости”»⁵. Сожалея о живучести «культы Революции» во Франции XIX века, потребовавшего отречения не только от Людовиков XVI, XV и XIV, но и от творческой силы этих эпох, Розанов показывает ее перерождение из Франции с Кондорсе, Тюрго, Вольтером, Руссо, Дидро, энциклопедистами, с Дантоном, Сен-Жюстом и Робеспьером, с гильотиной и марсельезами во Францию буржуазии, меркантилизма, банкирских бирж и серой золотой середины. По его убеждению, Франция после королей и революции 1789 г. потеряла душу и историю. «А до смерти Людовика XVI не было века, полувека и даже целного четверть века, когда бы не вспыхивала новая мысль и не загорался новый светоч над гениальной и благородною странюю Гуго Капета, Вальденсов, Провансаля, Раймунда Тулузского, Жанны д'Арк, Корнеля, Расина, Мольера, Порт-Рояля, Паскаля...»⁶.

И когда Розанов противопоставляет «здоровому» и бесплодному в творческом отношении современному состоянию сознания «больное» и трепетное восприятие жизни минувших эпох, здесь снова возникает фигура Паскаля. «Нет, ведь хрупко только гениальное. В самом деле, наблюдение: гений в здоровьи своем, в настроении своем, в созданиях своих дрожит как слеза на реснице Божией; он вечно между “есть” и “нет”. Паскаль и Ньютон были вечно больны; Собакевич был постоянно здоров. И в творчестве их есть, правда, что-то дрожащее: тусклое впечатленье, которое никого бы не тронуло, гения заставляет извергать снопы характерно нового творчества. Попробуйте вы изменить Собакевича. До революции и после революции он ел бы все одного и того же осетра: до революции с хвоста, после революции — с головы. Он живуч как бацилла, — или, пожалуй, как живуче и устойчиво все серенькое»⁷.

Контекст паскалевских размышлений возникает и тогда, когда, например, в статье «Декаденты» Розанов, рассуждая о Ф. Ницше и Г. Мопассане, предсказывает нигилистические последствия рассмотренного французским философом культуры человеческого «Я»: «На этом новом в своем роде *nisus Formativus*'е человеческой культуры мы должны ожидать увидеть великие странности, великое уродство, быть может, великие бедствия и опасности»⁸. Или когда он, анализируя современную модификацию акцентированной Паскалем категории “счастья”, пишет о том, что счастье и довольство, провозглашенные утилитаризмом как цель жизни, оскотинивают

человека. В письме к К. Н. Леонтьеву Розанов подчеркивает: «В одном месте, где-то Вы сказали: “Самое лучшее в добром деле — это то, что оно остается неизвестно”; у Вас лучше это сказано, изящнее. Я чуть не заплакал, прочитав эти слова: в них сознан центр душевного целомудрия, самое лучшее, драгоценное, к чему мы способны. Мы, пишущие, вечно оскверняем этот центр. Поэтому есть нечто развратное в писательстве; я это вечно чувствую, и когда вижу свои мысли напечатанными, у меня пробуждается чувство мучительного неудовлетворения»⁹. В представлении Розанова Паскаль, безусловно, принадлежал к лучшим людям с предельно осознанным центром душевного целомудрия. И когда он думает об особо одаренных личностях, способных видеть, чувствовать и осознавать жизнь не только в утилитарных, прагматических и рациональных категориях, то, конечно же, в первую очередь вспоминает французского мыслителя: «Чувство Бога есть самое трансцендентное в человеке, наиболее от него далекое, труднее всего достигаемое: только самые богатые, *мощные* души, и лишь через испытания, горести, страдания, и более всего через грех, часто под старость только лет, достигают этих высот, — чуточку и лишь краем своего развития, одною веточкой, касаются “мирам иным”; прочие лишь посредственно — при условии чистоты душевной — достигают второй зоны: это — Церковь. Коснувшиеся “мирам иным”, отцы мира христианского — оставили слова об этом касании; они сложились в обряд, ритуал, требования; выросли как обычай, как учреждения; окреп канон, создалась литургия; построен храм. Создалась масса материальной святости, уловимой формами времени и пространства, и здесь почил Свет Божий, как праведник почивает в своих мощах. Касание сюда уже для всякого доступно; это — средство спасения, всем предложенное.

Да не касаются же руки человеческие этой высочайшей святости всего человечества. Что-нибудь поколебать здесь, сместить, усилиться поправить, даже улучшить (без знания “миров иных”) — более преступно, более ужасно, чем вызвать кровопролитнейшую войну, заключить позорнейший мир, предательством отдать провинции врагу. Ввести неудачную программу в семинариях, удалить чин дьяконский из богослужения — хуже, чем неудачно воевать под Севастополем, чем заключить Парижский трактат и даже чем “восстановить Польшу”.

Ох, уж эти *починщики* таинственной и живой истории!»¹⁰.

Так или иначе Розанов сам принадлежал порою к починщикам живой истории, являясь тем не менее ее ярким выразителем, сохранявшим в своей душе касание «миров иных» и никогда не перестававшим ценить значение этого касания в творчестве Паскаля.

¹ РГАЛИ. Ф. 412. Ед. хр. 42.

² Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 297.

³ Там же. С. 376–377.

⁴ Он же. Соч. М., 1990. С. 140–141.

⁵ Он же. Когда начальство ушло... С. 249.

⁶ Он же. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 376.

⁷ Он же. Когда начальство ушло... С. 12.

⁸ Он же. Декаденты. СПб., 1994. С. 23.

⁹ Он же. Собр. соч. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 401.

¹⁰ Там же. С. 252–253.

Ю. И. Архипов (Москва)

Германские впечатления Розанова

Слово «впечатление» — ключевое применительно к Розанову. Один из участников конференции назвал свой доклад «Философский импрессионизм» Розанова. Казалось бы, неподъемные понятийные блоки с окончаниями на «изм» или «софия» слишком неуклюжи, чтобы сколько-нибудь впопад приладить их к такой изменчивой, переливчатой плазме, как сознание Розанова. Ведь после Пушкина у нас не было второго такого Протея. Тем не менее, указатель направления, думается, поставлен тут верный. Розанов, собственно — если отвлечься от несколько особняком стоящего дебюта — во всю последующую жизнь ни о чем ином не писал, как именно о своих впечатлениях. В такой степени подверженных его настроениям, что мышлению, педантично выверенному логикой, трудно бывает свести концы с концами, когда оно соприкасается со спонтанной стихией письма. Однако же издали, *en gros* глядя, нащупываешь и константы — всегда, впрочем, слишком противоречивые, сложные, чтобы запросто нанизать их на какой-либо незыблемый «изм».

Сказанное справедливо и по отношению к германским впечатлениям Розанова. Они вбирают в себя рецепцию как прочитанного, так и увиденного — сначала в немецкой среде Прибалтики, затем непосредственно в Вене, Берлине, Мюнхене, Франкфурте, Дрездене. Известная книга путевых очерков Розанова «Итальянские впечатления» завершается главой «По Германии». Есть у него и отдельный очерк 1910 г. «В домике Гёте» — навеянный посещением родного родительского дома олимпийца во Франкфурте-на-Майне.

Однако и в целом Германия, немецкая культура — постоянный фон всех раздумий Розанова на протяжении всей его жизни. Ни об одном народе в Европе не размышляет он столько, сколько о немцах, — кроме, разумеется, русских и евреев. Это и есть три, по Розанову, судьбоносных народа, более других определяющие ход новейшей истории.

В таком взгляде на них сказалась очевидная прозорливость писателя: ведь узловые, решающие для XX в. события определили, как известно, две революции — левая в России, в которой неразрывно слились воедино русский хилязм с хилязмом еврейским, в которой русский безбрежный бунт был вобран в железные рамки неукоснительного рационализма (покрывшего огромную страну колючей сетью ГУЛАГа), и правая, националистическая революция в Германии.

«Брел наугад, ничего не искал, ничего мне не было нужно»¹ — этот рефрен и тон путевых заметок Розанова, конечно, лукавый. Такая зоркость не дается ничего не ищущему, равнодушному взору. Но его пристальное всматривание в чужую, немецкую жизнь рождено не одним любопытством путешественника. Главная-то дума Розанова всегда — о России. Главный его интерес за рубежом — сопоставление со своим, родным и привычным. И тут уж Розанов всегда равен себе, то есть не сводим

ни к какому единому выводу. То — куды уж нам, сиволапым, до них, у них вон и улицы мощные, и полы метеные, и вообще всякие Бисмарки с Моммзенами. То тупы и скучны они против нас, таких всегда — при всем лукавстве природы — ярко талантливых. То «никогда я так внутренне не плакал над несчастным русским характером, как здесь, среди этого довольства и благоустройства»². То «нигде я так ярко не чувствовал, до чего, при всем безобразии, русские — духовнее, талантливей, даже исторически как-то развитее и зрелее добрых своих соседей-буршей»³. Один и тот же мюнхенский собор предстает ему то как «казарма Сатаны», то как шедевр стиля, от которого «душа моя стонала и ликовала»⁴. То раздражает его «ужасно надоевшее ихнее пойло»⁵, то восхищает чистота и приветливый уют услужливых ресторанов.

И так во всем, и в области культурной, духовной тоже. То — ах, Кант, то «этот уродец Кант». И самый протестантизм их в глазах Розанова — то простоватый, «мужичкий», то разумный и здравый. То высочайшие научные авторитеты они, и нам бы дружить с ними да брать с них пример, то — дураки дураками и что же нам с ними делать, как не закидывать шапками. Мир перед глазами Розанова вертится как ртутный шарик, непрерывно являясь ему разными сторонами.

Как бы там ни было, но частотность упоминания немецких имен в текстах Розанова намного превосходит частотность упоминаний всех других народов. Разве что Шекспир мелькает в его сочинениях так же часто, как Шиллер, Гегель или Шопенгауэр с Ницше. Но лидеры — не они. Десятки немецких имен упоминаются сотни раз. Чаще всех — Лютер, Гёте и Кант. Соответственно — 122, 109 и 83 раза. За ними следуют Шиллер (67), Ницше (63) и Гегель (52) (подсчитано по вышедшим из печати томам Собрания сочинений Розанова под редакций А. Н. Николюкина). Достаточно часто упоминаются также Шопенгауэр, Гейне, Шеллинг, Бисмарк, кайзер Вильгельм. Двое последних — в связи с тем, что Розанов в одном из так и названных эссе пророчит Германии роль «гегемона Европы». В какой-то момент истории чуть было не оправдалось — хотя вовсе не так, как представлялось пророку, который утверждал, что владычество немцев будет для других народов необременительным, безобидным. Расходится Розанов с местными авторитетами и в оценке этнической психогаммы. Ему немцы — в отличие от русских — представляются «самым не нервическим» народом Европы. В связи с этим вспоминается, к примеру, Гессе, который — в статье о Достоевском — утверждал прямо противоположное: что у немцев самые плохие нервы в Европе, правда признавал, что еще хуже нервы у русских. Вообще наблюдения Розанова в основном уличные, что, видимо, соответствует его представлению о том, что «пыль важнее звезд». В то же время стоит пожалеть о том, что «звездный» слой немецкого культурного общества остался ему неведом. А ведь знакомство с одной из мегазвезд немецкой культуры того времени было так возможно: как известно, на работу в «Новое Время» просился интересовавшийся Розановым и собиравшийся его переводить Райнер Мария Рильке; и если б ведал Суворин, какую совершает промашку, отказывая в этой просьбе ведущему европейскому поэту XX в.!

Выделенная Розановым триада в немецкой культуре словно иллюстрирует основополагающее положение гегелевской диалектики. Тезис — простонародный и простоватый Лютер; антитезис — высокоумный, но отрешенный от жизни кабинетный затворник Кант; синтез — Гёте. Причем синтез абсолютный, равно значимый для всего человечества. Гёте в глазах Розанова — несомненная вершина мировой литературы. Сам Розанов пишет об этом так: «Можно Лютера “не уважать”: он был слишком очевидно негениален.

Можно “пренебречь” Кантом: что-то длинное, сухое, своеобразное, узкое, исключительное. Если и “гений”, то “урод”.

Но Гёте? Всякая критика остановится, и не найдется для него “презрительного Терсида”, который бы охаял, злобствуя и плюясь.

Гёте — гармония.

Гёте — разум.

Гёте — мудрость.

Выше всего в нем, — что он весь *гармоничен*, развит *равносторонне* в разные стороны... Что он есть *цветок*, у которого не недостает ни одного лепестка. Вот эта *живая органическая его цельность, полнота* способностей и направлений в нем и есть самая главная, ему исключительно присущая...

Мильтон был правдолюбец и поэт, Шекспир — великий сердцевед, поэт и живописатель нравов, Пушкин — “эхо” всех звуков, красок и цветов, Толстой — живописатель людей и вечно чего-то ищущий и не находящий, — но Гёте...

Одним уже спокойствием ума своего он как бы поднялся над всеми ими»⁶.

Сам-то Гёте, помнится, выше всех писателей мира ставил Шекспира. Розанов, увлекаясь, оспаривает эту точку зрения. Оспаривает эмоционально, не слишком усердствуя в логике, ведь его мышление — по преимуществу — «художественное». Ну, вот так ему, импрессионисту, в данный момент помстилось. «Выньте “Гёте” из “Германии,” — пишет он, — одного человека из целой страны. — И она вдруг потеряет значительную часть своего сияния. Дело в том, что около Шекспира Англия имела еще несколько таких же колоссальных личностей, с гением равным, с натурой столь же неутомимую, пылкую, творческую, низвергающую миры и созидающую из себя миры: Бэкона, Мильтона, Байрона... “Личность” английского народа поэтому не укоротилась бы и не сузилась бы из-за отсутствия Шекспира. Совсем напротив — Германия. Все ее развитие было несравненно уже и беднее, чем английской нации. В *волевом отношении* она выдвинула, правда, двух колоссов — Лютера и Бисмарка; но второй был “правительственное лицо”, а первый был реформатор веры, — и как одно, так и другое слишком специально и не дает из себя сияния на целую культуру. Не говоря ничего об уме и гении *общества и племени*»⁷. Не только какой-нибудь педант, но и просто любой здравомыслящий знаток вопроса скажет, что Розановым нагорожено здесь много чепухи. А уж какой-нибудь, по его слову, «Терсид» и вовсе отметит, что в голове у автора каша.

Во-первых, мог бы упомянуть среди англичан еще Свифта, Стерна, Блейка, Донна, Диккенса, которые ничем не уступают упомянутым Мильтону и Байрону, — и все равно никого из них невозможно признать гением, «равным» Шекспиру. Во-вторых, при чем здесь Бэкон? Те же Кант, Шеллинг, Гегель уж никак не менее «сиятельны» в мировой культуре. А Шиллер, Гельдерлин, Клейст, Гофман значат не менее Байрона. И откуда вдруг врываются в этот набор имен Лютер с Бисмарком? В чем смысл таких «отсебятинных» сопоставлений? А смысл их, как у всякого художника, в глубине и страстности переживаний. Пренебрегающих иной раз и очевидным — ради *своей* правды данной минуты. Розанов то ли не знает, то ли не помнит, то ли отказывается принимать в расчет, например, что, по меньшей мере, четверть написанного Гёте давно и безнадежно увяло, а, скажем, у Пушкина каждая строчка по-прежнему свежа и нетленна. Или что мы имели бы от Гёте, если бы он оставил сей мир, как Пушкин, в тридцать семь лет? Тоненький сборник лирики, «Геца» и «Вертера». И котировался бы он сейчас никак не выше, положим, Клейста или Бюхнера. Розанову и Гёте, и Пушкин нужны лишь для того, чтобы спонтанно и

страстно «вышептать» миру, как говорил о нем Андрей Белый, свою сокровенную мысль. Экая важность, точны ли примеры. Сопоставление Гёте с Пушкиным — как всегда стремительное, беглое, «импрессионистическое» — выглядит у него так:

«Пушкин в “Отрывке из Фауста” как бы дал “суть всего”... Но вышло именно только “как бы”... “Суть” “Фауста” именно в подробностях, в тенях, в переливах, в нежности, деликатности; эта суть в “нерешительности”. И кто “решительно” извлек “зерно всего”, тот и разрушил “суть” этого единственного в мировой литературе произведения...»⁸

Трудно увидеть в этом пассаже сколько-нибудь оправданный упрек Пушкину. Зато непререкаемо высказанное в нем назидание вылущивателям смыслов — академическим литературоведам.

О чем бы ни писал Розанов, он пишет только о своих впечатлениях, о себе. Строить поэтому на нем свое мировоззрение значит отрекаться от себя. Но учиться у него личному переживанию мировой культуры не только можно, но русскому человеку совершенно необходимо. Чтобы не потерять себя, свою русскость в наседающем со всех сторон абстрактном глобализме.

Германия Розанова — это его Германия, Гёте — его Гёте. Вот что ему, именно ему, важнее всего в Веймарском олимпийце:

«“Церкви европейские” в том отношении могут “точить зуб” на Гёте, что если бы пороками и злоупотреблениями своего духовенства они окончательно отшатнули от себя людей, то для этих последних мир Гёте представил бы что-то вроде единственной религии, куда переход был бы невозможен... Вот это *отсутствие* отчаяния, от которого спасает Гёте, — и есть причина ненавидения его ортодоксами, желавшими бы поставить человечество перед выбором:

– Или мы, нечесанные, пьяные, с насекомыми...

– Или — отчаяние, тьма, пропасть.

Гёте дал мостик “между”...»⁹

Всякий заметит, как мало тут сказано о Гёте. И как много — о самом Розанове. Это он всю жизнь искал мостик «между». И в Германии тоже.

¹ Розанов В. В. Собр. соч. Среди художников. М., 1994. С. 130.

² Там же. С. 153.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 130.

⁵ Там же. С. 129–130.

⁶ Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 449–450.

⁷ Там же. С. 448–449.

⁸ Там же. С. 450.

⁹ Там же. С. 452.

В. В. Кравченко (Москва)

Розанов о философском творчестве женщин (о М. В. Безобразовой)

В своих философских и публицистических работах Розанов уделял специальное внимание философскому творчеству женщин. Он высказывал довольно жесткие суждения, но уже сам факт его обращения к этой проблеме в России того времени, когда женщины только добились возможности получать высшее образование, факт знаменательный.

Исследуя психофизиологический и религиозно-философский аспекты проблемы пола, Розанов явно находится под определенным влиянием идей Вл. С. Соловьёва о восходящей и нисходящей составляющих человеческой любви (из знаменитой статьи «Смысл любви»), а также о Вечно-Женственной стороне божественного единства. Розанов предельно упрощает христианско-онтологическую проблему Бога и опирается на апокрифическое понимание происхождения человека. Бог един, но он изначально двупол, с точки зрения философа, потому, замечает он, евреи обращаются к богу во множественном числе («Эло-гим», а не «Эло-ах»). «Пора оставлять эту навеянную нам богословским недомыслием ошибку», — убежден он. «Два Бога — мужская сторона Его, и сторона — женская. Эта последняя есть та “Вечная Женственность”, мировая женственность»¹. И людей создал Бог одновременно двоих — первого мужчину и первую женщину.

Розанов обращается к тому месту в «Смысле любви» Соловьёва, где тот цитирует Священное Писание: «В день, когда Бог сотворил человека, по образу Божию сотворил его, мужа и жену сотворил их», «Как Бог относится к своему творению, как Христос относится к своей Церкви, так муж должен относиться к жене»². Розанов также считает, что Бог создал представителей обоих полов сразу, одновременно, отразив таким образом две стороны своего собственного единства.

Розанов трансформирует соловьёвское представление о восходящей женской и нисходящей мужской составляющих человеческой любви в лучших традициях позитивизма. Он создает некую шкалу «восходящих и нисходящих величин» силы и напряжения пола (см., например, в «Людах лунного света» подглавку «Пол как прогрессия восходящих и нисходящих величин»)³. Наглядно представляет ее как ряд натуральных чисел в части уменьшения положительных величин, прохождения через 0 и дальнейшего уменьшения величин отрицательных. Фактически Розанов намеревался измерить некую общую для полов «силу полового напряжения», о которой можно сказать только то, что у разных людей она разная.

Розанов заземляет образы «Творца мира» и «Вечной Женственности» в противоположности человеческих полов. Изучая срез пола, он пытался весь историко-культурный процесс раскрыть и объяснить через половую сферу. По-

ляризуя два пола, она останавливается на характерных чертах «типичного самца» и «типичной самки».

У русского философа проявляется столь распространенный на рубеже XIX и XX вв. «комплекс», навеянный фрейдизмом и физиологизмом, — рассмотрение неисследованных явлений сквозь призму патологий, а затем перенесение подобных рассуждений в сферу социальных и историко-культурных процессов. Розанов ищет в исследуемом феномене болезненные признаки, произвольно устанавливает нормы там, где нормирование едва ли возможно, и в таких единицах измерения, которые сами нуждаются в дополнительном обосновании. (Так, в этот же период Ч. Ломброзо рассматривал проявление творческих способностей как вид душевного заболевания⁴).

Постановка проблемы пола в работе Розанова «Люди лунного света» во многом апеллирует к работе О. Вейнингера «Пол и характер». Розанов использует идею Вейнингера о многообразии проявлений пола, о некоем промежутке между абсолютными значениями полов, на котором реально существуют только дробные величины. Однако розановское введение шкалы полового «напряжения», его представление о «нормальных» мужчинах и женщинах, наряду с «содомитами» (с противоположной половой направленностью) и «урнингами» (с нулевым половым напряжением), на самом деле резко расходится с воззрениями Вейнингера. Австрийский философ в действительности вообще отрицает существование в реальности «нормальных» стопроцентных мужчин и женщин, подчеркивая постоянное «осциллирование», колебание пола в реальной человеческой личности, отстаивая принцип половых «промежуточных форм». При этом он высказывает мысль, что «идеальная женщина», как воплощение «абсолютного женского начала», есть неограниченная, неоформленная, неиндивидуализированная сущность. В отличие от мужчины, она — не «монада», и «она претворяется в действительность потому, что женщина является представительницей полного ничто материи, которая всячески и непрестанно стремится привести себя в связь с формой»⁵. Отсюда, по Вейнингеру, творчество женщин возможно постольку, поскольку мужской элемент наличествует в женском существе и всегда «наиболее высоко стоящая женщина все же стоит бесконечно ниже самого низкого из мужчин»⁶.

Розанов, с легким презрением констатируя очевидную «содомию» Вейнингера, всю его книгу расценивал как «антиженскую»: «Ревнование (мужчин) к женщинам заставило его ненавидеть “соперниц”. С тем вместе он полон глубочайшей нравственной тоски: и в ней раскрыл глубокую нравственность женщин, — которую в ревности отрицает»⁷.

Действительно замечательным у Розанова является тот факт, что он видит пол не как «постоянную величину», «цельную единицу», а как «вечно текущий» показатель, включающий и «дробь» величин другого пола. Розанов говорит о многозначности проявлений пола и очевидных пересечениях и взаимодействиях полов в отдельном человеке.

Как заметил Розанов (а в наши дни доказали физиологи и генетики), в человеке заложена естественная половая двойственность, при которой один из полов существует в явной форме, а другой — в скрытом виде. В уранидах Розанова (кроме явных патологий) наблюдается равновесие полов в одной личности (устойчивое или нет, но природное, врожденное). Это исключительное природное явление отражает на уровне физиологии принципиальную черту особых человеческих состояний — снятие стихии пола, бесполость, самодостаточность.

Не вызывает сомнений в рассуждениях Розанова то, что есть некая «мера пола», которая относительно своей противоположности может быть определена в характерных чертах. Эти черты, правда, исторически изменчивы (Розанов исходит из незыблемости половой «нормы»), они могут распространяться как на отдельные личности, так и на целые народы (Розанов говорит, например, о «женственности» евреев) или даже целые культурные эпохи. Так, вся европейская христианская культура, по Розанову, кажется озаренной светом «вечной женственности», но он видит на ней отпечаток бесполости иночества. Сущность христианства, по Розанову, выражена в монашестве, схимничестве, намеренном отказе от половой жизни, превознесении «чистоты» и непорочности. Розанов видит в этом едва ли не античеловечность. Но тут же отмечает, что все высшие достижения человеческой цивилизации были связаны с самоотрицанием пола, с людьми, которых он называет «духовными содомитами» («муже-девами» или «дево-мужами») и «урнингами» (у которых половое притяжение остается «на нуле»).

Розанов не разделяет увлечений других русских философов (Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева и др.) идеями бисексуальности, андрогинизма. Целью нормального человека, по Розанову, является неукоснительное следование изначальному призванию своего пола. Женщина, по глубокому убеждению Розанова, в первую очередь «самка», «жена», ее насущная историческая задача — возратить семье свет и святость, обратить семью в храм, как это было у древних израильтян. Именно усилиями женщины, считал русский философ, необходимо «переработать нашу цивилизацию, приблизить ее к своему типу»⁸. «Отклонения пола» из женской «самочности» в мужскую, проявление «мужского в женском» является, по его мнению, источником влечения женщин не к противоположному полу, а к политике, науке и философии.

Итак, именно из невозможности осуществления полового чувства к своему же полу Розанов выводил исток женской тяги к философии. «Слезы, тоска, мечты. Грезы. Стихи, много стихов. Философия, — длинная философия! Кстати, и некоторое призвание к ней. “Вахмистр в юбке” усваивает легко и Маркса, и Куно-Фишера, — и вообще умственно, духовно, идейно, словесно, рабоче куда выше “слабого пола”»⁹.

Розанов подчеркивал принципиальную неспособность женщин к учению, науке, творчеству. Даже появление Высших женских курсов, как и все образовательное движение женщин он объяснял не истинным стремлением к учебе, а все тем же «рефлексом покорности» женщины в условиях, когда мужчина, не сохранив «коренных черт своей природы», бездумно «отдал женщине свое право; и она была так робка, так застенчива, ... что не осмелилась выговорить простое: “это — не мое право”»¹⁰.

Не обвиняя женщин, как это делал Л. Н. Толстой, Розанов пытался «повернуть» женский вопрос в религиозное русло, проложенное Вл. Соловьевым. Отмечая резкое снижение значения пола в современной культуре, он объяснял это однобоким развитием европейской, а за ней и русской культуры. С обеспокоенностью он писал: «Культура наша, цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по уклону специфически мужских путей — высокого развития “гражданства”, воспитания “ума”, с забвением и пренебрежением как незначущего или низкого “удовольствия” всего полового, т. е. самых родников, источников семьи...»¹¹.

Поразительно, что Розанов в его несколько отталкивающих своим физиологизмом рассуждениях о проявлении женского в мужском и мужского в женском приводит к ряду бесспорно верных наблюдений.

Для становления подлинного женского творчества должно быть действительно просвещенное общество, и тогда из этого творчества уйдут излишняя сентиментальность, романтизм и мистицизм, как отражение, в первую очередь, внутренней трагедии нереализованности или в творческой, или в половой сфере. Речь не идет о создании каких-то особых условий для женщин, а о принципиально иных основаниях функционирования культуры, когда будет полное осознание того факта, что как для женщины является трагедией отказ от семьи ради творчества, так и для общества оборачивается трагедией то, что талантливая женщина вынуждена отказываться от творчества ради своей семьи.

Сам творческий процесс, в сущности своей и с точки зрения достижения высоких духовных результатов имеющий общечеловеческий смысл, в своих субъективно-личностных чертах необходимо определяется половой принадлежностью создателя. В духовном творчестве отличие женского от мужского проявляется, в первую очередь, в переживании творческого процесса. Самоотверженность женщины во имя творчества, иногда до самоотречения, иная по силе чувств, по накалу страсти, другая, нежели рассудочно-мужской анализ конкретной проблемы, часто абстрактный, спортивно-игровой. Женщина живет своей идеей, всецело подчиняя ей свою жизнь. Мужчина может существовать рядом со своей идеей, живя одновременно на разных уровнях, попеременно занимающих его внимание. Женщина, скорее всего, не способна на логико-дискурсивное, схоластическое мышление. Она творит конкретно, интуитивно схватывая тот непостижимый для сильного пола момент единства материального и духовного, целостности и нерасчлененности вселенского бытия. Именно поэтому она, по словам Бердяева, человек «одного дела», «одной мысли». Но это глубоко проживаемое дело есть, как правило, болевая точка общественной жизни, та культурная задача, которая должна быть сейчас разрешена для дальнейшего развития, та новая реальность, которая расширяет горизонты человеческой культуры.

Примечательно, что несмотря на свое в целом подозрительное отношение к женскому творчеству, Розанов, вслед за Соловьёвым, одним из первых признал философские поиски Безобразовой. И если для Соловьёва творчество Безобразовой представляется явлением исключительным, то для Розанова ее феномен — закономерен. Хотя эта закономерность, в первую очередь, есть вполне допустимое отклонение в половой сфере. В своей книге «Люди лунного света» Розанов помещает автобиографию Безобразовой «Розовое и черное из моей жизни» в свои обширные «Приложения для медиков и юристов», как один из примеров формирования и развития ученой женщины — «урнинга» (то есть женщины, у которой почти полностью отсутствует половое влечение).

Но, относя творчество Безобразовой в область физиологической аномалии, Розанов не вкладывает в этот акт исключительно отрицательный смысл. Самое неприемлемое для него — это отказ от семьи и материнства, которые являются нормой жизни слабого пола. Но ставя женщину-философа как бы за пределы обоих полов («+0» по его «самочной шкале»), определяя ее в некий «третий пол», он одновременно «обрекает» ее на творчество, причем высокого духовного накала, в «девонскую формацию», в «дополовую эпоху», даже глубже в века — в состояние «полного», целостного Адама, из которого еще не вышла Ева.

Если отрешиться от медико-психиатрической терминологии и принять во внимание розановские рассуждения о зыбкости половой сферы и необходимости исключений как показателя жизнеспособности любого явления, — с учетом всего этого

открывается глубина его проникновения в проблему, тонкие и верные предчувствия и предугадывания. Розанов не употребляет фрейдовского понятия «сублимация», когда энергия пола переплавляется в духовное творчество; он как бы находится в неведении относительно закона «перехода энергии» и пытается явления «кинетические» объяснить в терминах «потенциальных».

Физиологизм Розанова в его подходе к творчеству явно проигрывает в сравнении с психоаналитическими этюдами З. Фрейда, который четко ограничил саму возможность подобного исследования. У Фрейда «склонность к вытеснению» и дальнейшая сублимация относится к «органическим основам характера», то есть лежит уже всецело в области биологии. Видя в художественном творчестве высшую сферу человеческой деятельности, основной целью психоанализа он считал «нахождение связи между внешними переживаниями и реакцией на них личности с ее влечениями»¹². Розанов же напрямую связывает сферы пола и творчества, до предела биологизируя сам творческий процесс, видя в нем не специфическую человеческую деятельность, социально необходимую и неизбежную в развитии культуры, а ненормальное или даже социально вредное расхождение «полового напряжения», «самочности» индивида.

Многие высказывания Безобразовой о том, что она принадлежит к «странным людям», ее неуверенность в том, действительно ли нужно то, что она делает и прочее, Розанов трактует как подтверждение своей теории. Но все это легко можно объяснить жестким приобретенным комплексом у женщины, которой все и всю жизнь говорили о том, что она занимается «не своим делом».

Как и вообще всех «ученых женщин», Розанов не пытается обвинить Безобразову в ее «ненормальном» стремлении к философскому творчеству, объясняя это «отклонениями» внутри самой «мужской» культуры, в которой мужчины не сохранили своей мужественности. Более того, в его заметках о личности Безобразовой проскальзывает участие и даже жалость. Самое же главное — Розанов невольно поддерживал Безобразову в ее трудной борьбе за самоутверждение. Именно к нему она обращалась за рецензиями к своим книгам, находила в нем единомышленника по многим научным и общественным вопросам. И судя по всему, у Розанова не было никаких предубеждений против ее творческой деятельности. Более того, будучи сам невероятно одаренным, он по достоинству мог оценить подлинный талант, будь то мужчина или женщина. Так, с восхищением он отнесся к работам А. С. Голубкиной: «Ну, Голубкина: из деревянного полена вы сделали то, чего не смогли сделать из мрамора, бронзы, серебра... художница, хочется сказать — великая художница!»¹³

Но такое невольное признание одного Розанова не могло удовлетворить Безобразову, потому что не находили разрешения основные проблемы ее профессиональной и творческой деятельности: публикации, преподавание, естественное и постоянное научное общение. Как известно, сам творческий процесс изнутри чреват драматическими коллизиями и неизбежными внутренними противоречиями. На женщину-философа ложился двойной гнет социальных несправедливостей: и как в отношении женщины, занятой «не своим делом», и как в отношении самостоятельного мыслящего философа, вынужденного противостоять сильнейшему общественному и «внутрицеховому» противодействию.

Таким образом, подняв чрезвычайно актуальную вплоть до сегодняшнего дня проблему специфики человеческого творчества, обусловленной дифференциацией полов, Розанов пытается ее абсолютизировать, как бы изначально совмещая свою шкалу «полового напряжения» с градацией уровней творческих способностей. Для

него изначально сама способность к творчеству и талант находятся в «положительной», мужской области, потому проявление женских способностей возможно только в связи с отказом от ее «отрицательной», женской сущности. Нарастание женского таланта получается обусловленным неизбежной потерей самой «женственности» и приобретением болезненной «мужественности». Только «урнинги», с «нулевым половым напряжением», как Безобразова, согласно розановской концепции получают шанс творить безотносительно пола.

Можно и нужно критиковать Розанова за примитивность приведенной схемы распределения творческих способностей в зависимости о «напряжения» половой принадлежности. Но поразительная догадка философа о значении «нулевого полового напряжения» для творчества искупает все его досужие рассуждения.

Половые различия, как и иные биологические различия — цвет волос, рост, возраст, этническая принадлежность и т. д., определяют только специфику, а не уровень творческих данных. Но сами различия, в их бесконечном разнообразии, позволяют охватывать все больше областей в бесконечном пространстве человеческого Творчества.

¹ Розанов В. В. Люди лунного света. СПб., 1913. С. 31.

² Соловьёв В. С. Смысл любви // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 529.

³ Розанов В. В. Метафизика христианства. М., 2001. С. 274 и далее.

⁴ Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. СПб., 1892.

⁵ Вейнингер О. Пол и характер, М., 1992. С. 327.

⁶ Там же. С. 333.

⁷ Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. Т. 2. С. 290.

⁸ Розанов В. В. Женщина перед великою задачею // Розанов В. В. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 243.

⁹ Розанов В. В. Люди лунного света. С. 53.

¹⁰ Розанов В. В. Женское образовательное движение 60-х годов // Розанов В. В. Соч. Т. 1. С. 139.

¹¹ Розанов В. В. Женщина перед великою задачею. С. 242.

¹² См.: Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминание детства. Ростов-на/Д., 1990. С. 48.

¹³ Розанов В. В. Работы Голубкиной // Розанов В. В. Собр. соч. Среди художников. М., 1994. С. 338.

Е. А. Тахо-Годи (Москва)

О розановских материалах в архиве А. Ф. Лосева

Рецепция наследия Василия Васильевича Розанова его младшим современником Алексеем Федоровичем Лосевым — тема и интересная, и сложная. Отношение Лосева к Розанову не было однозначным приятием или неприятием. Можно сказать, что противоречивая натура самого Василия Васильевича порождала и лосевское противоречивое отношение к его наследию. Несмотря на то что Лосеву было 26 лет, когда Розанова не стало, он, насколько известно, самого Розанова никогда не видел и лично знаком не был, хотя в это время был знаком с людьми, Розанову близкими, например, с отцом Павлом Флоренским. Так что лосевское восприятие Розанова не связано, по-видимому, ни с какими личными «приятными» или «неприятными», это отношение читателя к автору, одного мыслителя к другому. Розанов, несомненно, привлекает Лосева как блестящий стилист. Недаром покойный Сергей Сергеевич Аверинцев говорил, что некоторые пассажи из лосевской «Диалектики мифа» 1930 г. вполне сопоставимы с розановскими, хотя читателя Лосев эпатирует с иных, нежели Василий Васильевич позиций, советскому атеистически настроенному читателю он открывает свои интимные религиозные переживания церковной жизни. В этом смысле «Диалектика мифа», может быть, самая розановская книга Лосева. Не потому только, что в ней есть прямые ссылки на Василия Васильевича, а по своему, так сказать, внутреннему духу — независимому от общественного мнения и официально закрепленных правил поведения. Может быть, поэтому эта написанная с минимальной внутренней цензурой, наиболее откровенная лосевская книга и привела автора на Беломорско-Балтийский канал.

Говоря о Лосеве и Розанове, можно анализировать розановский слой в «Диалектике мифа», сопоставлять розановское юродство и игру с лосевскими, можно искать розановские следы и в лосевской прозе, где очевиднее отношение Лосева к проблеме любви и пола, где о Василии Васильевиче напоминают некоторые размышления о значении семьи и женщины, как например, в рассказе «Мне было 19 лет», выявляя почему, где и до какой степени расходятся точки зрения на эти проблемы обоих мыслителей. Предметом анализа могли бы стать и высказывания о Розанове Лосева в его беседах с Библихиным или Вик. Ерофеевым или его интерес к работе В. Сукача и написанная в связи с этой работой небольшая заметка-предисловие о Розанове. Однако я не буду сейчас касаться всех этих аспектов. Лосевские книги и беседы — материал вполне доступный и осмыслить его может любой желающий. В сегодняшнем выступлении я хотела бы познакомить присутствующих с теми материалами лосевского архива, о которых знает весьма ограниченное число лиц, хотела бы остановиться не столько на отношении Лосева к Розанову, сколько обратить внимание на такой малоизвестный факт, как знакомство Лосева с дочерью Розанова Татьяной Васильевной.

Это знакомство началось, на первый взгляд, случайно и прозаично. У Татьяны Васильевны, и Лосева оказалась общая машинистка. Машинистка перепечатывала для Розановой материалы из личного архива отца, а для Лосева — его научные работы, в том числе рукопись книги «Гомер», вышедшей в 1960 г. Однажды она решила не только самовольно передать Лосеву копии писем умирающего от голода Розанова к Гиппиус, которые перепечатывала для Татьяны Васильевны, но и свести обе стороны вместе. Все это было бы достаточно прозаично, если бы не тот факт, что машинистка, Людмила Николаевна Мундт, была потомком декабриста Поджио, а также доброй знакомой Марии Алексеевны Бобринской, урожденной Челищевой, ее мужа Николая Николаевича Бобринского и их невестки, Софьи Владимировны Комаровской (Самариной), с которой поддерживала отношения и Татьяна Васильевна. Причем и Софья Владимировна долгое время сама жила в Сергиевом Посаде.

В архиве Лосева сохранилось 2 письма Татьяны Васильевны, 1962 и 1963 гг. Судя по этим письмам, знакомство началось с желания Татьяны Васильевны иметь книгу Лосева о Гомере, с передачи через Людмилу Николаевну этой книги Розановой, а вместе с тем и существенной для Татьяны Васильевны денежной суммы (надо сказать, что Лосев помогал Татьяне Васильевне потом денежно не один раз, но Лосев помогал материально в эти годы не только ей, но, например, Анне Ивановне Ходасевич, ее сестре Любове Ивановне Рыбаковой, Надежде Григорьевне Чулковой). Вот что писала в Благовещенье 7 апреля 1962 г. сама Татьяна Васильевна, обращаясь к Лосеву и Азе Алибековне Тахо-Годи: «Простите меня за мое невежество, что я до сего времени не поблагодарила Вас обоих за чудесный подарок, за книгу Алексея Федоровича (которую мне так хотелось иметь) и за большую материальную помощь. Все вместе так меня тронуло, что я чуть не расплакалась. Спасибо и Людмиле Николаевне, она так много для меня сделала своей перепиской на машинке из архива моего отца.

Поистине откуда не ждешь, бывает, и помощь, и теплое утешение!

Спасибо Вам обоим за все добро и за Ваше участливое внимание. Книгу Алексея Федоровича я до сего времени не читала, так как плохо со здоровьем и не могу приняться за чтение серьезной книги, а только держу ее в руках и на нее люблюсь».

Второе письмо Татьяны Васильевны, помеченное Средой Страстной седмицы, 4/17 апреля 1963 г., также связано с лосевской книгой о Гомере, которую она по своему нездоровью смогла прочесть лишь к этому времени. Вот как она пишет об этом сама (цитирую с небольшими сокращениями):

«Год тому назад Вы прислали мне в подарок, через Людмилу Николаевну, Вашу книгу “Гомер”. Я все болела и никак не могла ее прочесть, и очень этим огорчалась.

Но, как взялась читать, так и не оторвалась, — читала запоем, как самый увлекательный роман! Все в этой книге глубоко разобрано: о родовом и индивидуальном начале в поэмах Гомера, но особенно меня заинтересовали Ваши мысли и догадки о плоскостном изображении событий в некоторых частях поэм Гомера, о том, что это присуще древнему миру, как детскому восприятию и отсюда его кажущееся противоречие во времени. Чудесно разобрано единство художественного стиля Гомера (что полезно знать о стиле художникам нашей эпохи). Интересны Ваши наблюдения над Гомером в его любовании мелочами быта, о четкости и числовом определении Гомеровских изображений (интересны Ваши схемы). <...> Заставляют задуматься Ваши домыслы о взаимосвязи судьбы и Воли богов в античном мироощущении, о намеках на магию в поэмах Гомера.

Ваша книга так полезна и нужна нам! Мне интересно, как встретила ее общественность? Были ли отзывы в печати? Так заинтересована Вашей работой, что надеюсь до-стать и другие книги.

Я всюду говорю о Вашей книге, о пользе ее в наш особо легкомысленный век! Спасибо вам, Алексей Федорович за чудесную книгу <...>.

P. S. В настоящее время Вам будет труднее работать в связи с общим положением на культурном фронте, но то, что Вы просвещаете молодежь в области древнего мира, уже должно приносить плоды!

Будем надеяться, что Ваше имя не забудется и вольется в общую сокровищницу культурной мысли русского общества»¹.

Дело не ограничилось посылкой писем. Татьяна Васильевна не раз приезжала к Лосеву в Москву из Загорска, приносила этюды своей сестры Надежды Васильевны Верещагиной на библейские сюжеты, этюды ее мужа, художника Соколова. Отношения Лосева с Татьяной Васильевной не ослабли после знакомства, она не вызвала у него какого-либо неприятия. Любопытно в этом плане сравнить отношение к Татьяне Васильевне Лосева и М. М. Пришвина. Для Пришвина, человека в 20-е гг. достаточно далекого от живой церковной жизни, дочь бывшего учителя Елецкой гимназии, сыгравшего в его жизни весьма неприятную роль, Татьяна Васильевна — женщина умная, но излишне «заповстившаяся», «замыслившаяся». Недаром первоначальная пришвинская влюбленность в нее в итоге оборачивается почти неприязнью и раздражением. Очень хорошо история знакомства Пришвина и Татьяны Васильевны передана в книге А. Варламова «Пришвин» в серии «Жизнь замечательных людей»². Валерия Дмитриевна Пришвина, к слову сказать, лосевская ученица по Институту слова 20-х гг., сблизившаяся с Лосевым особенно как раз в 60–70-е гг., не смогла исправить эту ситуацию и после смерти Михаила Михайловича. Что касается Лосева и Татьяны Васильевны, то, тут, напротив, именно духовные устремления дочери Розанова, стремившейся как бы подсознательно наверстать упущенное отцом или, может быть, даже замолить то, что было в его жизни греховного, могли способствовать ее с Лосевым взаимопониманию. Недаром она передала Лосеву машинописный экземпляр своих воспоминаний об отце. Над ними Татьяна Васильевна работала долго, но, как она сама признавалась за 4 года до смерти в «Послесловии» к книге 1971 г., форма ее мемуаров сложилась лишь в 1969 г. Эти воспоминания Аза Алибековна читала Лосеву вслух, он слушал их с интересом и удовольствием. Ныне, к сожалению, после всех перемещений лосевской библиотеки во время капитального ремонта конца 90-х гг. этот экземпляр машинописи со вложенными в него копиями писем Розанова 1919 г. обнаружить не удалось.

Кроме воспоминаний, Татьяна Васильевна преподнесла Лосеву в дар несколько работ отца. Надо сказать, что собрание Розанова в лосевской книжной коллекции достаточно обширное. Прежде чем говорить о даре Татьяны Васильевны, мне хотелось бы обратить внимание лишь на две книги. Это первый выпуск «Апокалипсиса нашего времени» с лосевским росчерком, показывающим, что книжка была куплена самим Лосевым, причем или вскоре после выхода в свет, или в 20-е гг. Позже Лосев уже таких росчерков на своих книгах делать не будет. Другая книга — это пришедшее из букинистического магазина собрание писем Суворина к Розанову, изданная в Петербурге в 1913 г., но с дарственной надписью Василия Васильевича, помеченной уже Москвой и 1918 годом. Имя адресата, старательно подчищенное бритвой, даже до дыр (в таком виде книга и пришла от букинистов), с долей сомнения, про-

читать так «Георгию Николаевичу Полякову [Пименову –?]. В. Розанов. Письма прекрасного и благородного друга своего. Москва. 1918 – 12 мая»³.

Что касается дара Татьяны Васильевны, то, несомненно, он был с ее стороны очень значимым жестом дружбы и доверия. Она передала Лосеву не только розановские «Литературные очерки» 1899 г., но и шитые обычной суровой нитью вручную в одну целую книжку три розановские брошюры 1914 г.: «Европа и евреи», «“Ангел Иеговы” у евреев (истоки Израиля)» и «В соседстве Содома (истоки Израиля)». На первой и третьей брошюре две одинаковые дарственные надписи Розанова: «Своей дочери Верочке». На каждой из брошюр красными чернилами роспись другой дочери Розанова, Надежды Васильевны Верещагиной. Другой раз передала Лосеву Татьяна Васильевна и три оттиска статей отца, подаренных ее матери, Варваре Дмитриевне Бутягиной.

То, что Розанов дарил Бутягиной свои работы, факт известный. Пришедшие в лосевскую библиотеку от Татьяны Васильевны оттиски интересны и тем, что на каждом из них есть дарственная надпись Розанова, и тем, что на двух из них есть карандашные пометки их первой читательницы – Варвары Дмитриевны. Так, на оттиске статьи «Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии» Розанов пишет: «Дорогому другу моему Варваре Дмитриевне Бутягиной В. Розанов. Ел<ец> 90–май 17. В этом оттиске карандашом Варварой Дмитриевной сделаны пометки на страницах 11, 12, 20, 21, 22, 30, 32. На оттиске статьи «По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого» надпись: «Дорогому и верному другу Варе. В. Розанов». Помет Бутягиной тут нет. На оттиске «О борьбе с западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов» (о Н. Н. Страхове) Розанов сделал следующую надпись: «Дорогому другу моему Варваре Дмитриевне Бутягиной на память. В. Розанов». На этом оттиске больше всего помет Бутягиной. На первой странице оттиска внизу карандашом была сделана приписка, теперь почти незаметная, «Заметки на полях сделаны В. Д. Бутягиной, впоследствии женой В. Розанова», поверх этой карандашной приписки, видимо, рукой Татьяны Васильевны, сделана другая, уже чернилами, примерно того же содержания «Заметки на полях В. Д. Бутягиной». Последний оттиск интересен тем, что пометки Варвары Дмитриевны тут не только в виде отчеркиваний, но и текстовые, отражающие прямо ее отношение к работе мужа. Оттиск, занимавший в журнале более 30 страниц, с 28 по 64, испещрен сплошными пометками со страницы 29 по 49, свободны от помет только первые страницы 27–28 и заключительные страницы с 50 по 64, исключая 53 и 57.

Надо сказать, что у Бутягиной разработана целая система пометок: то это сплошная линия, подчеркивающая текст; то это линия, тянущаяся вдоль строк сверху вниз страницы; то это отчеркивание фрагмента с двух сторон, справа и слева, колонкой; то отчеркивание сбоку с пунктирным подчеркиванием печатного текста; то отчеркивание с двух сторон, колонкой с сочетанием пунктирного и волнистого жирного подчеркивания строк; то отчеркивание со сплошным подчеркиванием строк; то крест в конце абзаца; то волнообразное подчеркивание строки, с многократным подчеркиванием какого-нибудь слова. Со с. 36 начинаются словесные пометы. На этой странице напротив рассуждений Розанова о типе «скорее ищущих, нежели нашедших людей», к которым Василий Васильевич относит и Страхова, Варвара Дмитриевна делает пометку «Очень очень хорошо». На с. 39, там, где Розанов ведет речь о страховском сборнике «Борьба с Западом», на полях приписано «Дорогой В<асилий>В<асильевич>. Очень хорошо», но чуть дальше, на с. 40, там, где Розанов от имени читателя вопро-

шает Страхова, действительно ли ему близка жизнь русского народа и правильно ли он сам определил направление своей деятельности, приписка такая «Превосходно, но резко». Пометка «Превосходно» стоит и на с. 41 напротив цитаты из Страхова, где тот рассуждает о напрасных попытках в путешествии спрятаться от терзающих душу дум. «Превосходно и очень верно» на с. 42 напротив цитаты из Страхова о том, что русский образованный человек в итоге своих духовных блужданий начинает напоминать старика, для которого «все сливается в поток вечности». На с. 46, там, где Розанов говорит о зле науки и цивилизации, о том, что «что-то вознаграждимо-дорогое, без чего и невозможно жить, европейское человечество утратило, созидавая свою цивилизацию», Бутягина замечает на полях: «Хороша мысль но мне непонятно истории незнаю» (так в тексте. — Е. Т.-Г.). На с. 48, напротив фрагмента о путях народов к цивилизации, также помета: «Очень хорошо».

К пометам Буत्याгиной на этом оттиске Розанова можно отнести и несколько иначе, не просто как свидетельству внимания к розановскому творчеству или диалога с Розановым по поводу написанного. Обращает на себя внимание то, что Варвара Дмитриевна отчеркивает, помимо прочего, и те фразы, в которых так или иначе прослеживается мысль о страдании и счастье. На с. 45, там, где Розанов говорил о небывалом развитии науки в 19-м столетии и писал, что, несмотря на это, народы не обрели счастья, Бутягина не только с двух сторон отчеркивает этот фрагмент, но и волнообразно подчеркивает фразу «А счастливы ли эти народы? Кто кроме дурных подходит к этим наслаждениям? Не ищут ли лучшие скорее какого то страдания <...>» и помечает на полях «Очень хорошо». На с. 48 Розанов пишет о цивилизации, но его рассуждения можно прочесть и «женскими» глазами, как некий автобиографический фрагмент, как рассказ не о народах, а о них двоих — Варваре Дмитриевне и Василии Васильевиче: «В неустанной борьбе силы их укрепились и ум их изощрился, все шире становилась их деятельность; желая прежде избежать только невыносимых страданий, они стали, наконец, думать о том, чтобы не переносить более легких. От борьбы против частного, что губило их, от стремления к единичным целям, они стали переходить к заботам более общим». Недаром на с. 57 Варвара Дмитриевна, делая последнюю свою пометку, особо жирно подчеркивает фразу: «Перенесенное страдание, как и испытанное счастье, всегда является источником заветного и непреклонного в наших убеждениях», особо, тройным подчеркиванием, выделяя слова «заветного» и «непреклонного». Глядя на эти пометки и отчеркивания любящей женщины, как не вспомнить о женском подходе к чтению, который так замечательно запечатлел в «Жизни Арсеньева» Бунин. Я имею в виду ту сцену, когда Арсеньев находит на ночном столике в спальне «Семейное счастье» Толстого с пометками своей подруги, говорившими не об удачах Толстого-писателя, а о созвучности переданных им чувств ее собственной душе (Кн. 5, гл. XXIV). Только если пометки бунинской героини говорят о ее одиночестве и разочарованности, то пометки Буत्याгиной — о твердости и надежде выйти победителями из сложной жизненной драмы, полной страданий.

Так, говоря словами Розанова из того же очерка о Страхове, мы открываем «идеи, которые, не будучи центром всех его мыслей, стоят наиболее близко к нему; самого же центра он никогда почти не касается словом; о чем он постоянно думает, он не говорит совсем». Надо сказать, что эти слова, также отчеркнутые Буत्याгиной, стали своего рода прологом к творческой эволюции зрелого Розанова, его убеждением: не скрывать «заветного», непреклонно говорить именно о том, о чем постоянно думаешь, всегда касаться словом этого самого интимного и дорогого.

-
- ¹ Теперь оба письма Т. В. Розановой опубликованы полностью в книге: Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М., 2007. С. 655–656. См. также примечания к письмам: С. 751–752.
 - ² Варламов А. Пришвин. М., 2006.
 - ³ Здесь и далее все инскрипты приводятся по книгам из личного книжного собрания А. Ф. Лосева, хранящегося у его наследников. Страницы указываются в тексте.

Культура и общество



И. А. Едошина (Кострома)

Розанов в контексте русской культуры

Василий Васильевич Розанов умер 23 января по старому (5 февраля по новому) стилю 1919 г. в Сергиевом Посаде в доме священника Беляева на Полевой улице. Его смерть (по-своему провиденциально) совпала с гибелью России, рухнувшей, подобно римским Помпеям, под тяжестью собственных грехов. Извержение вулкана в одном случае и «пожар» революций в другом — всего лишь внешние формы проявления спровоцированных человеческой деятельностью стратегий.

Напомню ставшие уже классическими строки из «Апокалипсиса нашего времени» Розанова:

С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес.

– Представление окончилось.

Публика встала.

– Пора одевать шубы и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось!

Розанов назвал этот текст «La Divina Comedia», что одновременно репрезентирует имена Данте, Боккаччо, Бальзака, а также — драму как род художественной деятельности человека и некоторые эпизоды из истории ее происхождения.

Прямая отсылка к поэме Данте есть обозначение того пространства, в котором в результате окажется «публика»: Ад с Люцифером как его средоточием с той разницей, что героям Данте удастся покинуть мир сатаны через известный «кувырок», а безмянным персонажам Розанова еще предстоит пройти по кругам ада. Они словно застывают в классической «немой сцене» русской литературы: «... вся группа, вдруг переменявши положение, остается в окаменении <...> Занавес опускается»². Известное определение Боккаччо поэмы Данте — «обожествленная» — в обозначенном контексте приобретает зловещий оттенок.

Менее явственно по сравнению с прямой ссылкой на Данте проступают контуры «Человеческой комедии» Бальзака. И все-таки. Наказание в романах французского писателя неумолимо наступает уже (или еще) при жизни его многочисленных героев, что в сочетании с огромным количеством людей, казнящихся в аду, создает имплицитный образ огромной страны и способствует пониманию подлинного смысла происходящего: всегда наступает время «собирать камни», и опущенный «железный занавес» тому наглядное свидетельство.

Наконец, само слово «комедия» не только драматизирует события, но генетически отсылает к народным массам, находящимся в состоянии радостного опьянения, приносящим дары в честь бога Диониса. По аналогии, герои Розанова суть со-

участники зрелища, а потому падение «железного занавеса» со всеми вытекающими последствиями — итог давних прелещений.

В результате явственные очертания российского государства, с одной стороны, органично вписываются в европейский контекст, а с другой, неожиданно оборачиваются не мыслимым, а вполне реальным небытием. «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три», как напишет Розанов в первом выпуске «Апокалипсиса»³. Русь, действительно, «слиняла», но только процесс этот был длительным. В качестве одной из значимых причин «исчезновения» Руси следует назвать спор заволжских старцев (во главе с Нилом Сорским) с Иосифом Волоцким. Победа последнего постепенно привела церковь в лоно государственной власти, сделав ее служителей своеобразными чиновниками по духовному ведомству. Отдельные исключения общей ситуации не меняли. Вера свелась к ставшему привычным обряду⁴. Потому образованные люди покинули церковь, но не ушли от религиозных оснований русской ментальности и государственности. Так родились поклонение народу, готовность к жертве, борьба за народное освобождение. Лик Бога оказался под слоями записей, но невидимо никогда не покидал пределов российской культуры. Зато эти «записи» насыщали историю России апокалиптикой нестроений.

Оказавшись в самом средоточии русской религиозной жизни — в Сергиевом Посаде, Розанов, всю жизнь задававший церкви «неприятные» вопросы, полагал, что здесь он спасется физически и найдет все ответы. Поиск привел его к «Апокалипсису нашего времени». Этот текст писался Розановым почти накануне смерти, самая мысль о которой всегда рождала в нем острое неприятие. Потому за «железным занавесом» скрывается глубоко личный мотив: свидетельство жесткой неумолимости близящегося конца.

Следует заметить, что понятие «железный занавес», почерпнутое Розановым из современной ему театральной жизни, мне встретилось еще в двух источниках, и в обоих упоминанию о «железном занавесе» сопутствовал мотив смерти.

Так, книгу воспоминаний «Театральная улица» Т. П. Карсавина завершила в 1929 г. 30 августа и в этот же день узнала о смерти С. П. Дягилева, о чем написала в предисловии. В горестном смятении танцовщицы навсегда запечатлелась боль утраты, памятью о которой окрашивается и вся книга. Между тем, на страницах воспоминаний, рассказывая о нравах и обычаях театральной жизни, балерина замечает: «Даже после того как пустели первые ряды партера и гасили люстры в зале, галерка еще долго неистовствовала. Уже опускали железный занавес, приносили чехлы, а галерка все продолжала кричать»⁵.

В 1966 г. незадолго до смерти А. А. Ахматова пишет: «А у меня вовсе нет конца — а запрещение спектакля и железный занавес»⁶.

Если в первом случае опущенный «железный занавес» свидетельствовал о *завершении* действия, что вызывало в демократической публике ярко выраженное неудовольствие, то во втором — «железный занавес» надежно скрывал само действие, которое таким образом вопреки всем запретам *продолжало бытийствовать*. «Железный занавес» — не только свидетельство о финале, но и об укрытии, правда, с привкусом горечи.

Приведенные эпизоды относятся к случаям из частной жизни, пусть известных, даже очень известных людей. Розанов в своей «La Divina Comedia» выходит далеко за пределы личной судьбы. Потому смерть России представлена им как исторический спектакль с неожиданным для зрителей (читай: участников) фарсовым финалом, который напрямую отсылает к самой природе комического: «шел в ком-

нату — попал в другую». Спектакль обернулся неприглядной, но закономерной реальностью: игра в идеи завершилась их персонификацией — революцией.

Конечно, Розанов не был единственным человеком, кто уж тогда и ранее («в те баснословные года») понимал весь трагизм сложившейся исторической коллизии. Но уж точно был наследником тех, кто предсказывал возможность гибели России и пытался предостеречь от игр в революционный радикализм, нигилизм, взывая к духовным ценностям русской жизни, их укреплению. Так в Розанове провиденциально связывались многие узлы русской истории во всей их противоречивости, сложности, драматизме.

Он справедливо подмечает значимость веры в народной жизни и тут же указывает на отсутствие в церкви живого религиозного чувства. Его «догадки» подосознательно выверяются собственной драматической коллизией, что придает текстам Розанова исповедальный оттенок. Розанов чутко улавливает ведущую роль правительства и священства в процессе секуляризации русской культуры при внешнем сохранении всех атрибутов ортодоксии. В результате догмат утрачивает свою живую сущность. Как писал Розанов, «бывает, что много фасадов, а теплоты нет. И может случиться, что весь дом в фасадах, а жить негде»⁷.

В историческом контексте «фасадов» России частная человеческая жизнь почти не видна. А человеческая личность всегда была незначительна, всегда забывалась, всегда приносилась в жертву. Отсюда известная поговорка, рожденная народной мудростью: «Лес рубят — щепки летят».

Подобное небрежение к отдельному человеку Розанову абсолютно чуждо. Наоборот, в его произведениях мир стянут к личности: «Но дайте мне довидеть мои золотые сны — грезу человечества»⁸. Он избирает крайнюю форму проявления личности — юродство, которое всегда так или иначе проглядывало в самом писателе. Например, в манере общения, когда он предельно сокращал расстояние между собой и собеседником, нашептывая свои мысли в лицо другому человеку; в нарочитой эпатажности высказываний в «Уединенном»: «Если кто будет говорить мне похвальное слово “над раскрытою могилою”, то я вылезу из гроба и дам пощечину. (28 декабря 1911 г.)» или «Розанов с удовольствием поставит калоши на трон Гогенцоллернов, и, сплюнув на сторону горностаеву мантию, все покроет своим халатом». В Сергиевом Посаде накануне смерти он не расстается с привычной формой публичного существования личности. Так, одно из последних писем подписывает «Розанов Васька дурак», взывает о «творожке» как абсолютной ценности жизни. Юродство в России было всегда единственной возможностью официального проявления личностного начала. Розанов — частный случай его бытийствования, но касающийся глубинных основ устройства России.

Сосредоточенность Розанова на личности давала огромные возможности для наблюдений, всматривания в жизнь, рождала интерес к малому, к мелочам. Малое всегда теплее, ближе, чувственнее. Подобно А. М. Ремизову, Розанов видел мир «подстриженными глазами», предельно приближаясь к предметам и людям, обнюхивая и ощупывая, не доверяя никаким теориям. Его единственный инструмент — человек, называемый «Розанов». С помощью этого «инструмента» он постигал мир, который распахивался перед ним в своей, во всяком случае, так представлялось писателю, подлинной сути. А суть заключалась и заключается в утверждении, что в мгновении мимолетного, в бытовых подробностях повседневности таится истина бытия всего космоса. О встречи мужчины и женщины, в зачатии и рождении ребенка вечно повторяется процесс творения мира. Таковы незыблемые

основы бытия. Однако люди их воспринимают не как чудо, не как откровение, а как некую будничную подробность, былая острота которой незаметно утрачивается в каждодневной суете. И только мимолетному, мгновенному дано запечатлеть и сохранить непосредственность человеческих чувств.

«Розанов» писателя — это тот, кому дорого мгновенное, кто ценит само рождение мысли, а не только ее содержание. «Розанов» как герой «опавших листьев» мало похож на реального Василия Васильевича Розанова, человека достаточно прагматичного, знающего себе цену, умеющего как вписываться в нужный контекст, так и вовремя покидать его пределы, в принципе устроившего своей семье (и себе) вполне приличную и безбедную жизнь. Он много и успешно трудился. Не зная черновиков, к каждому написанному тексту относился серьезно, собирал статьи в книги, отдельные мысли в «короба» «опавших листьев».

Пожалуй, писатель и его герой совпадали в одном — особом, чувственном восприятии событий. Из одного основания частично рождался розановский «диалог» с миром, обрастая подробностями внешней жизни, как личной, так и общественной. Наиболее явственно подробности закреплялись в «ремарках» — уточнениях в скобках после текста: «(читаю “утро России”)» или «(конец июля 1917) (22 часа 3-го дня не спал) (не знаю, что делать от безработицы)» или «(потом)». Такого рода «ремарки» совсем исчезнут из текста «Апокалипсиса нашего времени»: в развернувшейся пропасти конца мира подробностям просто нет места. Единственная опора и надежда — человек, которого зовут «Розанов» и в котором, кажется, сосредоточился весь русский мир.

Потому, даже умирая, Розанов не может расстаться с привычкой смотреть на мир сквозь «Розанова», через «Розанова» и задается отнюдь не риторическим вопросом: «Что такое сейчас Розанов?»⁹.

Он отвечает на вопрос сугубо по-розановски: через телесную ткань. Но ткань умирающую, мерзнущую, пропитанную мертвой водой. Кажется, что все костромские дожди из «Русского Нила» слились воедино, образовав «черные воды Стикса». Отсюда — искреннее признание Розанова: «Воистину узнаю их образ»¹⁰.

Однако если мы сегодня, в начале XXI в., зададимся вопросом, «что такое *сейчас* (курсив мой. — И. Е.) Розанов», то, как мне представляется, ответ можно найти в одной из его последних статей. В данном случае речь идет о статье 1918 г. «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы)», увидевшей свет только в 1990 году¹¹.

На самом деле в этой статье Розанов пишет не столько «о ходе русской литературы», сколько о ее роли в русской истории. Там, где литература «вторит» государственно-общественному «ладу», она сама органично облекается в соответствующий исторический «наряд». «Буквально, русская литература начинается из столь же безвестных источников, как и наша история: также ночь, сумерки раннего утра, и вот — солнышко начинает прорезывать тьму»¹². Или «... *крещение Руси... Литература* вся стала церковная... Все залилось переводами с золотого греческого слова, золотого и по форме, и по чекану: золотого и по содержанию, по духу»¹³.

Но при всей «слиянности» с государственной историей литература не мыслила вторжения в устройство государственно-общественной жизни, а уж тем более не призывала к его радикальным переменам.

Все изменилось в эпоху Петра, когда начатое еще во времена Ивана Грозного уничтожение сословий (дворянского, прежде всего) завершилось рождением специфического общества, именуемого интеллигенцией. «Интеллигенция, в муке на дво-

рянство, в злобе “почему оно — не дворянин”, рвала последние клоки его, вырывала “свинным рылом” последние корни того дуба, который начала шатать царская власть. А когда, в одиночку и в борьбе, встретился “интеллигент и царь”, то интеллигент сбросил царя с перил моста... Но все это настало потом и к нашим временам. Все это уже открылось к “вершине пирамиды”, которая “разрушалась”¹⁴.

Читаешь эти строки Розанова и вспоминаешь родную историю: гораздо раньше царей «сбрасывали» именно дворяне (читай: тогдашняя интеллигенция), они же мечтали ликвидировать само понятие «царь», а царскую семью физически истребить на корню (отсылаю к идеям П. И. Пестеля, стоявшего во главе южного общества декабристов).

Сравни с народными волнениями: так, Пугачев, например, даже не помышлял о подобном радикализме, простодушно присвоив себе высшие титулы. Дворяне же изо всех сил заигрывали с революционерами всех мастей, селили в своих домах, прятали, помогали бежать, снабжали деньгами и т. д. Мне думается, прав был А. Ф. Писемский, дав убийственные характеристики тем и другим в романе «Взбаламученное море» (1863).

Но есть в словах Розанова и та правда, мимо которой нельзя пройти и о которой, кстати, сама же интеллигенция возвестила в сборнике «Вехи» (1909), обозначив эту правду как «кризис интеллигенции» (Н. А. Бердяев). Главные составляющие кризиса содержатся в отчужденности и враждебности к государству (П. Б. Струве) и утрате религиозного чувства (С. Н. Булгаков).

Эмоциональная окрашенность «портрета» отечественной интеллигенции, созданного Розановым, свидетельствует не только о совпадении с общим настроением «Вех», но и о тесной (почти что нутряной) связи самого Розанова с российской государственностью. В качестве главного обвинения в адрес русской литературы Розанов указывает на ее роль в уничтожении российского государства.

«Еще никогда не бывало случая, “судьбы”, “рока”, чтобы “литература сломила наконец царство”, “разнесла жизнь народа по косточкам”, по “лепесткам”, чтобы она “разорвала труд народный”, переделала “делание” в “неделание” — завертела, закружила все и переделала всю жизнь... в сюжет одной из повестей гениального своего писателя: “Записки сумасшедшего”.

“Литература” в каждой истории есть “явление”, не суть. У нас же она стала сущью. Войны совершались, чтобы беллетристы их *описывали* <...> и преобразования тоже совершались, но — зачем? Чтобы журналисты были несколько тоже удовлетворены. Если “освободили крестьян” — то это Тургенев и его “Записки охотника”, а если купечество оставили в презрении — то потому ... что там было “Темное царство” Островского <...> Цари как-то пошли на выставку к Пушкину, Лермонтову и Жуковскому или попали под презрение Максима Горького и Леонида Андреева <...> Наконец, даже святые и праведники церкви рассортировались в старцев Зосим и Ферапонтов Достоевского <...> Это так делалось напряжено парами, литература до того напряглась парами, что, наконец, когда послышалась ломка целого корабля — все было уже поздно <...> Россию разорвало, разорвала ее литература. И когда еще не произнеслись выкрики, испуги — на месте чего-то, что “было”, — заплывали осколки досок, завертелись трупы, кровь, все захлебнулось в пене, буре, зловонии и смерти»¹⁵.

Розанов исторически верно указывает на особую значимость слова в русской культуре, силу его воздействия на умы, что всегда влечет и особую ответственность пишущего и говорящего. Через слово и в слове соединяются в единый текст раз-

ные пласты культуры: библейское «в начале было Слово» — «Слово о полку Игореве» — «Слово о Законе и Благодати» — «Слово о погибели земли русской» и т. д. Во всяком случае, в русской средневековой культуре Слово соединяло человека с обществом и Богом. С приходом к власти семьи Романовых секуляризация сознания (при соблюдении внешних атрибутов ортодоксии) оказалась главным делом царствующей фамилии. А слово, сохранив традиционную значимость, досталось светской литературе.

Когда же революция предстала перед правительством и литературой, правительство сложило с себя бремя всякой ответственности за государство, а литература милостиво приняла новую власть. «Как же “шла” она и как “пришла”. Потому что уже Венгеров сказал, при встрече с возвратившимися эмигрантами, что “не литература должна приветствовать торжество революции, а революция должна наоборот сказать спасибо литературе, которая все время, целых полвека и более, призывала — революцию”»¹⁶. А далее случилась очередная «незадача», и литература оказалась во власти государства.

Таким образом, в творчестве Розанова затрагиваются важнейшие вопросы русской жизни, обращенные к власти, церкви, литературе, личности. Именно в пространстве ответов на эти вопросы располагаются подлинные ценности бытия России, а не в надуманных «кто виноват?» и «что делать?». Если эти названия оставить без знаков вопросов, получим и ответы. Для писавшего «кто виноват» виноватый уже имелся — это, конечно, были люди родовитые и богатые, в среде которых автор всегда был только бастард (прежде всего, в собственном восприятии), хотя и облаканный родителем. Бывший семинарист, уйдя от Бога, мог дать только один ответ на вопрос «что делать» — покинуть Бога и стать свободным разрушителем общественного устройства бытия.

Но жизнь в России, как, впрочем, и во всяком другом государстве, не сводится ни к проблеме незаконнорожденных детей, ни к проблеме добровольно утративших веру. Жизнь всегда больше и значительнее всякой идеи, тем более обиды (а фактически почти все отечественные революционеры — люди непременно с обидой на что-нибудь). Розановское же понимание жизни всегда согрето изнутри непосредственностью ее восприятия: «Болят душа, болят душа, болят душа... И что делать с этой болью — я не знаю. Но только *при боли* я и согласен жить... Это самое дорогое мне во мне (глубокой ночью)»¹⁷.

¹ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 45.

² Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 3–4. С. 283.

³ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 6.

⁴ См.: Федоров В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003; Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904. СПб., 2003.

⁵ Карсавина Т. П. Театральная улица. Воспоминания. М., 2004. С. 137.

⁶ Цит. по кн.: Хейт А. Анна Ахматова. Поэтическое странствие. Дневники, воспоминания, письма А. Ахматовой. М., 1991. С. 262.

⁷ Розанов В. В. Указ. соч. С. 169.

⁸ Там же. С. 232.

⁹ Цит. по кн.: Розанова Т. В. Будьте светлы духом... М., 1999. С. 97.

¹⁰ Там же. С. 98.

¹¹ Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 448–464.

¹² Там же. С. 449.

¹³ Там же. С. 450–451.

¹⁴ Там же. С. 454.

¹⁵ Там же. С. 456.

¹⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 124.

¹⁷ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 76.

Л. А. Смирнова (Москва)

Розанов о вечном в русском искусстве

В статье, написанной в связи со столетием А. С. Пушкина, Розанов определил главные, с его точки зрения, завоевания русского гения: «...идеал его дремал на каждом листочке Божьего творения; в каждом человеке, поймав, он мог или, по крайней мере, готов был его найти»; «он пришел на землю не чтобы нести, но чтобы полюбить: полюбить эту прекрасную землю», «скорее вознести ее к небу»¹. Так было утверждено всевременное, вечное значение великого Поэта. И хотя сам Розанов открывал нетленные ценности на совершенно ином пути, страстный почитатель Пушкина тоже звал — «полюбить прекрасную землю», «скорее вознести ее к небу».

Необходимость избранного подхода к искусству Розанов объяснял тотальным опустошением мира на рубеже XIX–XX вв.: «...мы стоим дикие, нагие, <...> анархические не внешней анархией, а внутренней»; « Все старое точно умерло или опозорено, а нового, достойно поклоняемого и вечного — нет ничего»². Жажда «вечного» обусловила притяжение Розанова к онтологическим проблемам, в том числе — к связям творческой деятельности с религиозным сознанием своих талантливых соотечественников. В постижении столь сложных процессов взыскательный критик опирался на собственное, самобытное восприятие христианского вероучения.

В работе 1901 г. «Вопросы церковной живописи» Розанов твердо высказал свои религиозные убеждения, рожденные испытующей мыслью и глубоким чувством. С волнением писал он о своем переживании молитвы: «... трепетание во мне моего русского сердца, моей русской гордости не закрывает от меня вопроса об абсолютном; молиться я хочу не как русский, а как *смертная тварь* — Бессмертному, как *конечный и ограниченный дух* — Бесконечному и Совершенному Существо»³. И сетовал, что представления о Его Совершенстве обеднены в «религиозном научении» человека: «... в *церковь* я иду за Божескою наукой, за идеалом, за *путем жизни*, за *образцом*. И как *семьянин* ничего не нахожу, совершенно *ничего!!!*»⁴ В ходе таких признаний были сделаны далеко идущие выводы — о религиозной атмосфере в России: «Это — *отречение от мира*»; «Но “такое возлюбил Бог мир, что Сына Своего Единородного предал за мир”»; «Вот эту-то широкую столбовую дорогу религии, — жертвы *миру*, жертвы для мира, *жертвы* в пользу мира для исцеления его земных мук, — на эту главную мировую дорогу русское религиозное сознание еще и не вступило»⁵.

Подобные мучительные для автора статьи размышления очень скоро, как известно, привели его к резкой критике православных постулатов и канонов, более того, к их недопустимой коррекции с позиций дохристианского вероучения. Такие выступления вызывали справедливое возмущение многих деятелей отечественной церкви и культуры. Однако отстаиваемое Розановым в начале 1900-х гг. иное, по сравнению с традиционным, истолкование Жертвы Христа — «в пользу мира для исцеления его земных мук» — было перспективным для понимания всепроникаю-

щей, поистине спасительной Милости Божией. Розанов обосновал свой взгляд на абсолютное Совершенство Создателя. С высоты такой веры были определены критерии в оценке церковной живописи.

Наиболее полно критический подход Розанова к этому пласту изобразительного искусства проявился в характеристике (1906) «Явления Христа народу» А. А. Иванова. Знаменитую картину Розанов отнес к нарождавшемуся в 1840-е гг. воплощению «естественного, живого и действительного»⁶, назвав ее автора «замечательнейшим из наших живописцев». Но главный образ на этом полотне вызвал откровенное порицание: «Христос почти и не нарисован», «Его нет, почти нет»⁷. Печальный сей «казус» осмыслен в свете убеждений Розанова: «Фигура очень маленькая... Для смирения? <...> Да, “смирение” очевидно занимало Иванова»⁸. Еще острее прозвучало другое замечание: «Явление Христа народу» есть существенно не этнографический факт, а душевный, тогда как Иванов до очевидности рисовал этнографию»⁹. Неприятие картины было вызвано отсутствием «внутреннего действия Христа на душу» человеческую, что увенчалось горькой сентенцией: «Только в одной религии мы обязаны были грезить, мечтать, но не видеть и не смотреть»¹⁰. Действительно, в облике Сына Божия, изображенного Ивановым, нет и малой толики от идеала Спасителя, а в лицах, на Него взирающих, — даже следа сокровенных переживаний. Потому будто бы красочное, «многонаселенное» полотно производит впечатление статичности.

Розанов напряженно искал средств приобщения сырых, заблудших людей к небесной гармонии. И приходил к крамольным, с точки зрения церковных традиционалистов, суждениям. Опираясь на библейское Слово о сотворении человека «по образу и по подобию Божьему», Розанов утверждал: «Раз человек — небесно-образен, то и Небо — человеко-образно»; «<...> отчего-то с невероятным упорством отвергаем мысль, чтобы Существо Божие «имело все наше», — и лишь лучше и совершеннее, как присуще вообще прототипу и идеалу». Равнодушие к этим вопросам воспринималось страдальчески: «Или навсегда мы должны признать человека камнем, прахом из прахов, без связей с Небом <...>»¹¹. С другой стороны, Розанов смело раздвигал границы связей между вероучением и духовным опытом верующих: «Религия не непременно должна быть чем-то суровым, специальным и отрешенным от обыденных событий нашей жизни; не непременно должна чуждаться судьбы этого Ивана и той Марьи. Она может, напротив, именно захватить в себя индивидуальную судьбу, если она почему-либо замечательна <...>»¹². На почве этих и сходных с ними размышлений определились воззрения Розанова на достижения изобразительного искусства.

В эпоху 1900 — начала 1910-х гг., когда всемерно насаждалась примитивно-социологическая трактовка художественного творчества, Розанов отстаивал принципы постижения внутренней сущности явлений. Причем он прозорливо находил ее даже в будто бы чисто бытовых композициях. Убедительно писал критик о «Бабах» Ф. А. Малявина: «Три бабы <...> выражают Русь не которого-нибудь века, а всех веков, — но выражают ее не картинно, для сложения “былины”, а буднично, на улице, на дворе, у колодца, на базаре, где угодно»¹³. Спустя десять лет после этой статьи (1903), ее автор, познакомившись с этюдами к «Бабам», веско дополнил свою характеристику: художник работал «над действительно великой темой — представить, выразить и понять *русское женское существо*»; «“Бабы” — это вечная суть русского»¹⁴. В отзыве отнюдь не была идеализирована эта суть, но донесено ее значение как одного из истоков судьбы России.

Оригинальные раздумья вызывали у Розанова многие отечественные художники: М. А. Врубель, В. А. Серов, К. А. Сомов, Н. К. Рерих, А. С. Голубкина. В «Вечере» Сомова критик увидел эпоху конца XVIII — начала XIX в., «тихоходящую», но способную «овладеть природою, обольстить природу, почти сделав ее продолжением своего костюма!»¹⁵. О Врубеле сказано необычно: он дает «демона» и «демоническое» как проступающую в природе человечность, «человекообразность»¹⁶.

Странным могут показаться соединения: вечного — с сиюминутным, «будничным» (Малявин); эпохального, то есть конкретно-временного, с природным (Сомов); фантазмагорического — с человеческим (Врубель). Розанов сам объяснил (1907) возможность подобных параллелей: «Религия должна *все* обнимать, она — *universus* духовный: ибо ведь она относится к Богу, Зиждителю *Universus*-а вещественного, видимого»¹⁷. Допускалось, следовательно, прозрение каких-то граней Божественного мира с проникновением в вещественный, видимый; а плодотворнее — средствами соотнесения трудно уловимого вечного и зримого, текущего бытия, ибо везде проявлен Промысл Божий. На такой основе Розанов построил двунаправленные заключения. Первое: «Религия *выше человеческого*, — а потому все человеческое она не может клонить долу, а только поднимать к небу». Второе было обращено к неизвестному, но желанному: «А если и *утро* принадлежит Богу, как и вечер, то есть какая-то и религия молодости, юности, детства, свежести»¹⁸. Наблюдения и упования Розанова обусловили его подход к живописи. Развернуто он был выражен при характеристике творчества М. В. Нестерова.

«Великим» назвал Розанов этого художника, запечатлевшего Русь монастырскую, церковную, сельскую¹⁹. Но не без горечи заметил: «Везде он изобразил душевную боль как источник религии и религиозности»²⁰. И тут же критик обнаружил в акварельном эскизе Нестерова совершенно другой мотив: «Два дружных или любящих существа» — «полетели по природе с криками: “Ладно! Все ладно! Все связано в этом мире! Мир — великая гармония!”»²¹. Радостное душевное состояние, антиномичное сердечным мукам, было воспринято как вечное начало жизни. А ликующее ощущение земной красоты осмысливается как не менее священное переживание, чем очистительные страдания, поскольку оно было обращено к Богом созданному «*Universus*-у вещественному, видимому», исполненному «великой гармонии».

Острый интерес Розанова возбудила картина Нестерова «Святая Русь». В посвященной ей статье 1907 г. будто повторена негативная оценка образа Спасителя в «Явлении Христа народу» Иванова. Однако теперь сразу был взят курс на проникновение в глубины авторского миропостижения, отразившегося на полотне «Святая Русь». Розанов увидел в нем подтверждение своего неоднократно высказываемого взгляда на «русскую потребность молиться, во всей бесконечности ее мотивов»²². Картина Нестерова вызвала продолжение раздумий на ту же тему. Здесь следует выделить ряд положений: «Православие, этот сложный и огромный культурный феномен, взят Нестеровым в молитве»; «молитва вырывается на Руси и у русского человека в общей гармонии с духом»; художник «вынул из сердца русского человека эту молитву» и «облек ее в краски исторические»²³. Показательно раскрыта двунаправленность духовного состояния личности, порождающего молитвенное обращение к Богу. Оно созревает в противоположных обстоятельствах — «или трагических, или особенно высокого, «небесного» счастья»²⁴. Потребность молиться проистекает не только от переживаемого мрака, но — от света, венчается не только утлением страданий, но — прославлением радости бытия. По слову Розанова,

в молитве «отдыхает душа», «облегчается грусть, горе»: «вот православие, тихое, милое, без Монбланов, без бурь»²⁵. Вместе с тем в картине Нестерова взволнованно воспринят священный взлет ликования: «как звонкая песня жаворонка из голубого жаркого неба, раздалась музыка и музыкальность... К небу! К небу!»²⁶. Вполне, думается, можно утверждать, что Розанов обрел «религию молодости, свежести» в святоотеческих традициях.

«Вечное» осмыслено Розановым не как нечто единообразное, застывшее, повторяющееся, а как predeterminedенная свыше — Богом, но развивающаяся субстанция, наделенная, тоже свыше, потенцией к подъему духовного начала, прорастающему, однако, на сложном, противоречивом пути. По мнению Розанова, М. В. Нестеров и В. М. Васнецов обладали редким даром воплощения «вечного» в живых красках и композициях. Потому эти художники взорвали «тишину», «эпичность» религиозной живописи, внося в ее однолинейное течение «струю музыки, лирики»²⁷.

Талантливое запечатление противоположного процесса — расточения, искажения душевной активности — Розанов нашел в картине И. Е. Репина «17-е октября». Она была рассмотрена как выражение трагедии неопытной юности, затянутой в страшную, безумную стихию бунта. Об одной жертве Розанов писал (1913): «Девочка совсем “закружилась” <...> В сущности, она “закружилась” своими 17-ю годами, но это “закружение” возраста слилось у нее с петербургским вихрем»²⁸. Богом данная человеку душевная энергия оказалась под гнетом конкретно-временного все разрушительного движения, и цветение юности померкло, уступив место разнузданному своеволию, миру вседозволенности. Розанов назвал создателя «17-го октября» великим художником и «великим “щупальщиком” существа человеческого»²⁹. Такое определение и по сей день активно противостоит дежурной квалификации Репина как представителя «реализма», в примитивном смысле этого термина — «отражения» социальной действительности.

Во всех работах Розанова зримо проявилась его предельная, мужественная искренность, а в ряде нестандартных утверждений — немалая доля дерзости. Возможно, по этой причине внимание «оппонентов» было сосредоточено лишь на «крамольных» суждениях талантливого мыслителя: его целостная философско-эстетическая концепция не замечалась. Резко негативные отзывы вызывали взгляды Розанова на историческое христианство. В 1902 г. он указал на исток своего критического отношения к нему — «новейший европейский аскезис, который внес суровые, страдальческие, в средние века даже кровавые, ноты в христианство»³⁰. Затем уточнил это положение, обратившись к «обществу», которое «напрасно физический и физиологический мир удалило от Бога, вывело за стан религиозных состояний, где они и погибают <...>»³¹ В течение долгих лет Розанов искал путь «обновления» христианской антропологии, опираясь на свое восприятие неумолимо идеализированных антиаскетических постулатов и ритуалов древних вероучений. Именно это русло размышлений ложно толковалось как главный, если не единственный смысл всей деятельности Розанова.

Самый печальный факт состоит в том, что спустя годы после кончины Василия Васильевича несправедливое отношение к нему не изменилось. Н. О. Лосский в «Истории русской философии» (1951) допустил откровенное искажение позиции писателя: «Розанов хочет светлой религии, но ему совсем неизвестна духовная радость, потому что он вовсе не знает христианства как религии света; он хочет языческой, чувственной радости»³². Еще резче высказался Э. Голлербах: Розанов «превращает религию в сексуальный пантеизм»³³. А в современной «Всемирной эн-

циклопедии» (том «Христианство») скупое и неумное сказано о Розанове: «Он выступил в защиту натуралистической религии секса и произведения потомства»³⁴.

Всюду ошибочные выводы сделаны вне освоения сочинений Розанова и без учета глубоких суждений о нем его современников. В статье 1906 г. Д. В. Философова, отнюдь не только комплиментарной, насыщенной целым рядом остро критических наблюдений, был раскрыт феномен личности и творчества этого оригинального человека: «Его громадный опыт должен послужить всем идущим по пути искания вечных ценностей. Среди срывов его мистики и подлинных религиозных подъемов люди нового религиозного сознания должны увидеть верную, но тяжелую тропу восхождения...»³⁵ Наследие Розанова, в том числе небольшое звено работ, о которых шла речь выше, убеждает в его глубоких прозрениях граней духовного бытия.

¹ Розанов В. В. Среди художников. СПб., 1914. С. 12, 17.

² Там же. С. 167.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Там же. С. 50.

⁶ Там же. С. 151.

⁷ Там же. С. 154.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 155.

¹⁰ Там же. С. 156.

¹¹ Там же. С. 85.

¹² Там же. С. 92.

¹³ Там же. С. 98.

¹⁴ Там же. С. 103.

¹⁵ Там же. С. 105.

¹⁶ Там же. С. 107.

¹⁷ Там же. С. 171.

¹⁸ Там же. С. 173.

¹⁹ Там же. С. 158.

²⁰ Там же. С. 159.

²¹ Там же. С. 162.

²² Там же. С. 48.

²³ Там же. С. 176.

²⁴ Там же. С. 177.

²⁵ Там же. С. 184.

²⁶ Там же. С. 185.

²⁷ Там же. С. 183.

²⁸ Там же. С. 456.

²⁹ Там же. С. 460.

³⁰ Там же. С. 87.

³¹ Там же. С. 94–95.

³² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 398.

³³ Голлербах Э. В. В. Розанов. СПб., 1922. С. 46.

³⁴ Всемирная энциклопедия. Христианство. Минск, 2004. С. 611.

³⁵ Философов Д. В. Загадки русской культуры. М., 2004. С. 143.

Л. Э. Заварзина (Воронеж)

Педагогические взгляды Розанова

В воззрениях по проблемам воспитания и образования Розанова отличает профессиональный взгляд: 12 лет он учительствовал в гимназиях Брянска, Ельца, Белого Смоленской губернии. С января 1893 г. в «Русском Вестнике» (№ 1–3, 6) и в «Русском Обозрении» (1893, № 5; 1894, № 10–12) публикуется целый ряд его статей на педагогические темы («Сумерки просвещения», «Педагогические графаретки», «О гимназической реформе 70-х годов», «Город и школа», «Семья как истинная школа», «Беспочвенность русской школы» «Три главные принципа образования», «Афоризмы и наблюдения» и др.), которые были изданы П. П. Перцовым отдельной книгой: «Сумерки просвещения. Сборник статей по вопросам образования» (СПб., 1899).

Среди рецензий, появившихся на это издание, выделяется отзыв П. Б. Струве «Романтика против казенщины», в котором книга Розанова называется замечательной и рекомендуется для внимательного чтения, ибо читатель найдет в ней «в редком обилии мысль, сильную оригинальностью и глубиной, облеченную всегда в оригинальную и нередко — в блестящую форму»¹.

Одна из основных работ Розанова, посвященных проблемам школы и образования, не зря названа автором «Сумерки просвещения». по его мнению, «школа — важнейший институт, концентрирующий в себе, <...> все общественные проблемы, поэтому «Каждое время имеет, в сущности, ту школу, которую оно заслуживает. Идеи в устройении ее так точно отвечают главному в нас, что каковы мы — так и учим и воспитываем детей. Школа — это, скорее всего, симптом, показатель нашего внутреннего “я”. Это — пульс, который бьется тревожно, и мы его ясно нащупываем, когда болезнь схоронена еще глубоко внутри организма»².

Анализируя современное образование, Розанов выясняет причины, по которым «не давая ни совершенной тени, ни совершенного света, оно порождает томительные сумерки»³. «Практические люди и теоретики» давно поняли, что в образовании «лежит ключ ко всякому прочному успеху»⁴. Но государство, господствующее над всеми сторонами народной жизни, «получило в свое обладание этот ключ»⁵. Церковь, семья, другие, «столь же живые и конкретные силы истории», устранены от воспитания. Для государства, установившего коллективное обучение, важна только «строгая внешняя абстрактная форма», которая «не видит лиц, не знает их имен, их прошедшего, их надежд на будущее»⁶.

Результатом такого образования является бескультурная школа. Причина бескультурности, по мнению Розанова, заключается в том, что способы образования отвечают в ней требованиям бюрократического удобства. Совершенно не учитывается, что министерство народного просвещения «имеет свою сферу область духа, трудится над умственной и нравственной стороною человека»⁷. Во главе министер-

ства просвещения «стояли люди только средних способностей <...>, без гения и вдохновения, без энтузиазма, без сколько-нибудь засвидетельствованной горячей любви к русской земле, к русской истории, к русскому духу и быту»⁸. Розанов уверен, что «Судьба школы, гимназии, учителя гимназии была бы совершенно другая, если бы <...> на пост министра просвещения был позван знаменитый педагог <...> Н. И. Пирогов»⁹.

Каждый новый министр просвещения стремился преобразовать школу. Однако, не имея никакой педагогической идеи в голове, он подписывал такой законопроект, который «ничьей души <...> не радует, и ровно никто ничего от него не ожидает»¹⁰. В результате чего общество имело следующую картину:

«"Хороший классицизм", — решила школа Уварова.

"Несколько классицизма и несколько естественных наук", — говорила система Головина.

"Исключительно один классицизм", — приказал Толстой.

"Послабее, не так горячо", — смягчил Делянов.

"Вовсе не надо классицизма", — скомандовал Ванновский.

"Классицизм можно оставить в виде крох — а главное, новые языки, прикладные знания, практические сведения, и как можно больше, горюю! Да здобрить все патриотизмом и сердечностью", — говорили последующие.

Поезд «училищ» пошел очень быстро и все сильнее раскачиваясь, почти до крушения.

Тут был призван Шварц, который сказал всеобщее:

— Тпррру...

Вся страна тоскливо заворочала глазами.

«Господи, хоть бы реформа»...

И опять «комиссия», и вот «реформа»...»¹¹.

Розанов видит в школе канцелярию или, скорее, «ультраканцелярию между всеми существующими»¹² в которой каждый в форме и на своем месте: учитель — это чиновник в вицмундире, а перед ним ученики в мундирчиках, сидящие навтыжку 4–5 часов, «ничего не думая и ничего не слушая»¹³.

По мнению Розанова, корень наших государственных и общественных бед лежит в «несчастнейшей русской школе, этом плачевнейшем порождении чиновнического шаблона, литературно-журнального европейничанья и общественного космополитизма и индифферентизма»¹⁴. Ученик в школе «устал» от отупения; «он истощен телом, он нервирован — заботою, опасением, что вот-вот его вызовут отвечать урок; он "утомлен" выучкой вот этой страницы», которую с трудом понимает, потому что не читал предыдущей. Дома страх перед школой продолжается: в долгие осенние, зимние, весенние вечера ученик попадает под власть безостановочно ползущей часовой стрелки, стремясь успеть подготовить на завтра все 5, а иногда 6 предметов. В итоге гимназист имеет «Десять разнородных интересов за день; десять пережитых впечатлений между собою не связанных и не связуемых»¹⁵.

В такой организации учебного процесса Р. видит «корень опустошительного действия новой школы»¹⁶. Современное обучение не поддается логическому объяснению, ибо какой же «нужен индифферентизм души, чтобы, равнодушно покидая один предмет, бесстрастно переходить к другому, но и на нем <...> не держаться вниманием» более урока¹⁷.

Такое положение вещей позволило Розанову сравнить учеников с актерами, потому что они так же мало привязаны «к сменяющимся перед ними впечатлени-

ям, как мало привязан актер к надеваемым и сбрасываемым им мантиям, коронам, парикам»¹⁸. Отсюда следует, что трудность школы «есть трудность без заключенной в ней мысли, только внешним образом истощающая»¹⁹ учащихся. Иначе и не может быть в школе, которая, требуя только видимости умственного труда, «без развития, без возрастания, без озарения, без просветления»²⁰, настаивает на том, чтобы внимание ученика в течение всех 8 лет гимназического обучения было точно распределено в определенной пропорции по учебным дисциплинам.

Таким требованием школа создает огромные препятствия талантливым, даровитым натурам: «кто хоть чуть-чуть, начав увлечься каким-нибудь предметом, соскользнет с которого-нибудь из растягивающих его мысль штифтиков, тот после некоторой, но непродолжительной возни с ним уже насильственно сбрасывается и со всех остальных “по § 34”, “как неспособный к прохождению университетского курса»»²¹. Двери же университета распахнутся перед якобы преуспевающими и созревшими потому именно, что они имели одну способность в течение школьного курса «ничем не заинтересоваться, ко всему остаться равнодушными и, следовательно, остаться вяло-покорными <...>»²².

Розанов сравнивает отечественную школу с «интенсивно работающей фабрикой под наблюдением государственных инспекторов и с государственными рабочими»²³, занятыми производством «человекообразных, но без живой души»²⁴, поэтому в ней нет места активным, даровитым личностям, которые в большинстве (до 90 %) выбрасываются за борт. Нет сомнения, полагал Розанов, что А. С. Пушкин и сам бы прекратил учиться в такой гимназии, где господствует «не ученье, а баллопромышленничество»²⁵.

По мнению Розанова, великое зло нашей школы заключается также в том, что «предъявляя требования лишь к уму, она не предъявляет их к нравственной стороне души»²⁶. Школа не стремится выработать в подрастающих поколениях какой-нибудь культ, то есть преданность, любовь, верность. Душевное богатство человека: деликатность, истинная доброта и великодушие — не декларируются школой как истинные ценности. Отсутствие развивающих, воспитывающих начал в обучении связано с тем, что каждое новое сведение «сообщает лишь факт и действует на одну сторону души — всегда на рассудок»²⁷. Знание, особенно математическое, голо, «обнажено от всяких сопровождающих его идей, желаний, чувств»²⁸. Поэтому «душа, возросшая лишь на условии подобных знаний, как бы ни была переполнена ими, остается в сущности не пробуждена в самых лучших глубоких своих частях. Даже умственно она остается не развита»²⁹.

Причина неразвитости души учащихся кроется в том, что гуманитарные знания не являются приоритетными. Они почти отсутствуют в учебном плане школы. Так, курс русской истории, по подсчетам В. В. Розанова, «составляет $\frac{1}{320}$ долю всего воспринимаемого учеником материала и, следовательно, занимает $\frac{1}{320}$ долю его цельного внимания»³⁰ именно в том самом восприимчивом и чутком возрасте, когда формируется его личность. Не удивительно, что «на «нет» сводится роль исторического воспоминания в душе почти каждого образованного русского»³¹, следствием чего является «слабость национального самосознания».

Не лучше дело обстоит и с русской словесностью. При составлении программы по этому предмету министерство народного просвещения руководствовалось реакционными рассуждениями М. Н. Каткова, духовного руководителя классической реформы, который, по справедливому указанию Розанова, не учитывал специфику развития нашей страны, ибо «особенность нашего исторического по-

ложения после Петра»³² такова, что, «чтобы хоть сколько-нибудь засыпать пропасть между старым и новым, нельзя обещать изучения древней словесности всяким юношею, который хочет стать просвещенным, хочет служить России, а не моменту в России»³³.

Кроме того, уделяя значительное внимание словесности, «мы подражаем в этом самим грекам и римлянам, юношество которых также образовывалось на родных литературах»³⁴. Эта же мысль подчеркнута Розановым еще рельефнее в «Опавших листьях»: «Вся Греция и Рим питались только литературою: школ, в нашем смысле, вовсе не было! И как возросли. Литература, собственно, есть *единственная школа* народа, и она может быть *единственною* и *достаточною* школою...»³⁵. Реформирование школы чаще всего состоит в переработке гимназических программ. Однако «и после всех «переделок», удлинений, укорачиваний программы, начинки то классицизмом, то реализмом — она остается все мертвою школою, скопированною, сколоченною, выкроенною — а не живой, не творческой, не одушевленной»³⁶.

Обучение не происходит без учебника и без учителя. Они, справедливо замечает мыслитель, «составляют <...> единственно живую, <...> единственно чувствуемую учеником, сторону педагогического дела»³⁷. Потребность в большом количестве учебников (ответ на изменения в учебных планах) породила эру педагогической промышленности, «промышленности через учебники, через составление их»³⁸. Составленный по программе и «Одобренный» учебник — это обеспеченность на старость <...>; при <...> скудости учительского положения это <...> взбудоражило худшими чувствами весь личный персонал: можно худо учить, но нужно составить «хороший» учебник»³⁹. Таким является быстро раскупаемый учебник, тот, «при котором учителю не нужно бы много объяснять и по которому ученику легко было бы готовить уроки»⁴⁰. Авторы учебников, верно подмечает Розанов, в первую очередь думали не о предмете, а об ученике и учителе, «применяясь к лени их и неспособности, отчасти к действительному недосу»⁴¹.

Критерием качества учебника стала обывательская точка зрения: «чтобы удобно было проходить»; чтобы он «проскальзывал» не зацепляясь за внимание ученика, не останавливая его, не задерживая»⁴². Учебники по так называемым литературным предметам (география, история) стали «переходить в тип компендиума, конспекта, в «опись» предметов и их отношений»⁴³, в которых «живые лица стали только большими и малыми именами»⁴⁴; например, «у Иловайского [учебники истории] нет образов, фигур, героев и великих событий. Есть только названия всего этого»⁴⁵. Другая половина учебников, где требуется усилие понимания, представляла собой замаскированные подстрочники. «Лишь учебники математики, отмечает Розанов, не допустили порчи себя»⁴⁶. Авторы учебников, которых трудно назвать высококультурными людьми, совершенно не заботились об их образовательном и воспитательном значении, они не хотели понимать, что «В неуловимом складе языка, в там и здесь брошенном замечании книга, по которой совершается учение, налагает неизгладимую печать на душу (не ум только) учащегося»⁴⁷.

Значительную роль в деятельности школы, по мнению Розанова, играет директор. Мыслитель с иронией замечает: «У нас директор — это какой-то монах в исповедалне, сердцеведец, наставитель, с вечным причитаньем: «да житие *тихое* и *безмолвное* проживем»⁴⁸. Между тем директор — «это *бытовая* фигура, он — в *толпе*, он — для *многих*, для *всех*: индивидуализм скорее требуется учителю, воспитателю, он нужен в няньке *одного*, а не управителе *многих*»⁴⁹. Директором должен быть умный, добросовестный, обладающий большой свободой руководитель, для которо-

го «самонужнейшая функция» — «Создать дух учебного заведения», а не заниматься отправкой бесчисленных отчетов в округ. Он должен заботиться о том, «чтобы гимназия была подвижна, гибка, приспособляема к разнообразию волнующейся около нее жизни»⁵⁰.

Розанов выступал против того, чтобы гимназия сама себя контролировала, ибо такой процесс будет направлен «на качество отчета перед округом, а не на действительные учебные качества ученика»⁵¹. Только «Университет один компетентен судить, какие слушатели ему пригодны»⁵², потому что на нем лежит ответственность за профессиональную подготовку специалиста, а «если ему не дано даже взглянуть на качества подготовки слушателей, которые вводятся в его стены, то, естественно, он перестанет быть ответственным и за весь ход занятий их у себя»⁵³. Не случайно Розанов считает, что «высшим учебным учреждениям в государстве» должна быть предоставлена функция надзора «за средним, подготовляющим образованием»⁵⁴.

Розанов ратует за маленькие школы, поскольку огромная, в 2–3 этажа педагогическая махина со многими сотнями учащихся, десятками учителей подавляет ученика, лишает его индивидуальности. Такие школы «отнимут у вас драгоценнейшее [вашу индивидуальность], чем то, что вы получите от них»⁵⁵. Розанов надеется, что «маленькие школки будут культурны по методам усвоения: индивидуализм отношений, не столь торопливо сменяющиеся впечатления — это будет здесь само собою соблюдено»⁵⁶. Кроме того, в маленькой школе «всякий недостаток ученика рано виден, вовремя может быть поправлен»⁵⁷. Любая мать может запросто прийти сюда, потому что здесь «возможно общение, которое в сущности невозможно между семьею — слишком малым миром и гимназией — миром слишком большим и сложным, “высокоумным”»⁵⁸.

Розанов неоднократно высказывался в пользу частной школы, а не государственной. В качестве примера он называл «пансион проф. Павлова в 40-х годах, школу Л. Поливанова — классическую, с ее четырьмя пансионатами, умно задуманными; народную школу проф. Рачинского, с ее долголетним опытом и районом школ — «детей», около нее и из нее выросших; раньше мы уже упомянули о трудах Ильминского»⁵⁹. Непременным условием хорошей школы является ее «местный» (курсив Розанова. — Л. З.) характер, который «должен быть в высшей степени наблюден в школе, ее быте, в зависимости, в составе не только учащихся, но, по мере возможности, и учащихся»⁶⁰, не говоря уже о воспитывающих.

Неважно, что школа «серенькая, маленькая, бедная», важно, что она оценивает «человека в целом», оценивает «его в будущем»⁶¹. И если она «делает это, она будет воспитательна, она будет художественно образующей школой, наконец — школой национальной»⁶². Такую школу Розанов называет культурной, это «честная, трудящаяся школа, школа суровая, вот идеал... взамен школы слащавой, дипломатизирующей»⁶³. Культурная школа та, где все пронизано любовью. Розанов считает, что «в школе главное — ее личные беседы с учениками и ученицами, и такт воздействий, перерабатывающих характер и его дефекты...»⁶⁴.

Невозможно представить школу без учителя, поскольку школа, подчеркивает Розанов, «это только и всецело учитель: учитель — во-первых, учитель — во-вторых, учитель — в-третьих, и только в-четвертых еще что-нибудь»⁶⁵. И вот когда «учитель и его лицо были пренебрежены»⁶⁶, потому что распространилось мнение, что «всякий занумерованный чиновник, “непьющий”, есть достаточный учитель», ибо его точное дело есть «стоять» около программы и «отмечать» в «классном журнале» «успехи», с которыми ученики «вбирают ее в себя»⁶⁷, «в вопросе об учебнике

ве было предоставлено личности, “предусмотрительно” передано в руки алчной конкуренции»⁶⁸.

Педагогическое поприще настолько специфично, что учителя имеют мало общего с представителями других разновидностей умственного труда. Проработав на педагогическом поприще около 15 лет, учителя ощущают усталость, постоянную нарастающую невротичность, иногда становятся инвалидами, словом, нуждаются скорее в заботах о себе, нежели бывают способны «оказывать непрерывное, ежедневное и самое утонченное внимание к нуждам сотен и сотен образующихся юных существ»⁶⁹.

Наблюдая быт учителей, их образ мыслей, особенности характеров, специфику их деятельности, Розанов точно, остро и, к сожалению, актуально отмечал: «Учитель для всех странен, всегда и для всех чужд. Живой, беззаботный смех — вот чего никогда <...> вы не услышите от учителя; сильное движение, энергическое усилие — вот чего нельзя ожидать от него. Он все может изложить, но никогда — рассказать анекдот. Никогда и никого он не заразит весельем и даже не оживит, разве — займет несколько»⁷⁰. Разговор, особенно в обществе, пугает его. По-видимому, резюмирует Розанов, учитель «может только научать или выслушивать, и все остальные его способности, умения атрофированы. И вовсе не атрофированы, однако, другие стремления, вкусы, позы»⁷¹, потому что учителя «в огромном большинстве люди с чрезвычайно тонким душевным развитием, с задатками, с позывами к научному мышлению и изучению и, что несравненно важнее этого, — душевно чистые. Вы здесь найдете истинное уважение к бедности, истинное презрение ко всякому виду шалопайства, физического или духовного; из представителей всех остальных профессий университет здесь теплее и ярче всего вспоминается»⁷². «В случайном, уединенном разговоре, с глазу на глаз, вы встретите у учителя нередко такую бездну еще не замершего интереса к жизни, далекой, чужой, ему ненужной жизни; иногда от постороннего человека, спустя много времени после самого факта, узнаете о таком нежном отношении к человеку (одевание за свой счет какого-нибудь нищего ученика или чуть не кормление его буквально голодной семьей)»⁷³. «И вот эти люди, таковые порознь внутри себя, в своей деятельности совокупной являются в таких чертах, что ненавидимы учениками, ненавидимы городом; вредны семье, церкви; антисоциальны в истории; и хорошо еще, если бы только ненавидимы: но более, нежели ненавидимы, — презираемы всюду и всегда, и это знают»⁷⁴.

Причина этого поразительного явления кроется в специфике педагогического труда. «Труд учителя — умственный, нервный; он и воспитательный, он и учебно-ученый»⁷⁵. Розанов считает деятельность учителя более утонченной, деликатной, чем деятельность профессора или другого какого-либо ученого. Профессор неответствен за то, как усвоится лекция. «Учитель за все отвечает; он творит не только “урок”, но — по всеобщему ожиданию и по своей справедливой и бескорыстной вере — творит и обязуется сотворить и “душу ученика”, самое восприятие, самое усвоение. Это — страшно тонко, одухотворенно, заботливо»⁷⁶. Учитель должен не только изложить учебный материал, но и суметь заинтересовать им, направить внимание учеников на важную информацию, «а в случае неспособности, рассеянности, тысячи недостатков со стороны слушающих — ответить на каждый из этих недостатков соответствующим способом воздействия»⁷⁷. Передавая из года в год одни и те же сведения, учитель должен каждый раз находить новую манеру, новый способ изложения, чтобы его с интересом воспринимали учащиеся, чтобы не показаться смешным или неуместным, ему необходимо приспособливаться к ним, знать их возрастные особенности.

Вместе с тем учитель, по мнению философа, это «ремесленник на ремесле»⁷⁸, потому что труд его однообразен, вставлен в рамку дня, состоящего из 5–6 уроков, обеда, двух чаепитий и чтения от 40 до 60 текстов, «невообразимо перевёрнутых, но совершенно тождественных по смыслу, словам, конструкции...»⁷⁹. У учителя бесконечное множество забот и обязанностей, которые так расшатывают его нервную систему, что он бывает то снисходителен, то безумен от гнева, то чрезвычайно рассеян. Не приходится удивляться тому, что в учителе уживаются противоположные качества: «Жестокий, глупый, несправедливый, он же и умный, изболевший в сердце человек — вот учитель»⁸⁰ — заключает Розанов.

Формирует учителя, справедливо отмечал Розанов, вся система образования, действующая в России: «Человек и без того очень общего образования, долгого учения и, следовательно, очень *отвлеченных* интересов, он обычно рожден в одном городе, гимназию прошел в другом, университет — в третьем и службу проходит в четвертом, пятом, шестом. Он — человек *без корней*, в сущности, у него нет *родины* и, следовательно, *родного*»⁸¹. У него есть только отношения временного товарищества со своими коллегами. Учителя редко решаются обзаводиться семьей, холостых среди них — до 50 %, и это, по мнению Розанова, «есть самый важный показатель неустроенности их быта»⁸².

«Учитель стал почти синонимом неврастеника, и это около учеников-детей, на которых его нервность отражается почти заражающим образом»⁸³. Это происходит потому, что нет государственной заботы об учителе, недалёковидность власти проявляется в непонимании того, что в основе прогрессивного развития страны «лежит <...> свет знания»⁸⁴. Общество, по мнению Розанова, недооценивало деятельность учителя.

Консервативный характер реформы образования 70-х гг. XIX в., считал Розанов, привел к тому, что учитель стал чиновником, строго выполняющим все предписания и инструкции. Он не может «Ни ступить в сторону, ни ступить вперед или назад»⁸⁵. При такой организации образования учителя «через 5–8 лет службы становились мумиями». Этому, по мнению Розанова, способствовало также то, что «в учителе не признавалась личность, свой характер, некоторое своеобразие взглядов, приемов, убеждений, манер»⁸⁶. Иллюстрацией является характерная для реформы выписка учителей из-за границы (преимущественно из Австро-Венгрии). Такие качества учителя, как такт или бестактность в обращении с учащимися, талант или неспособность к преподаванию, не являются важными для учителей-чиновников, потому что они «не выбираются, а назначаются; они назначаются по диплому; они нигде и никогда к преподаванию не готовились и их преподавательских способностей, ранее назначения, никто не испытывал»⁸⁷.

Государство и общество должны, наконец, понять, что нельзя пренебрегать личностью учителя, потому что «он-то и есть центр и душа школы, единственный ее реальный и значащий творец»⁸⁸. «Бедные труженики: ведь сколько они дают нашим детям! — восклицает Василий Васильевич. — Сколько мы сами, родители, — *не умеем* дать»⁸⁹.

В «Русском Ниле» Розанов подчеркнул, какую громадную роль в становлении юной личности играет учитель. Он рассказал о влиянии, которое оказал на него, ученика Симбирской гимназии, Н. А. Николаев. Прежде всего учитель «сам весь светился любовью к знанию и непрестанно много читал»⁹⁰. Методика Николаева состояла в том, что он «никогда ничего не навязывал и не “руководил” ни в чем»⁹¹. Но «эта его благороднейшая черта была и педагогичнейшею»⁹². Воспитание же состоя-

ло в том, что «около» (разбивка Розанова. — Л. З.) ученика «был умный и ласковый, <...> любивший человек, тоже смотревший всегда сам в книгу»⁹³.

Государству необходимо создать лучшие условия для существования учителя, низкая заработная плата отгоняет от школ активных, сильных людей к другим ведомствам, «свободнее поставленным и лучше обеспечивающим». «Пора нашему просвещению снять “зрак раба”, который оно носит на себе»⁹⁴. Необходимо потребовать «у администраторов учебного ведомства самого тщательного и (главное) самого *реального* внимания к учительскому труду, к облегчению его»⁹⁵. Кроме материального улучшения работы учителя, «должен быть поднят и нравственно в смысле возвращения ему служебного пиетета»⁹⁶. Назначение учителей, перевод их на новое место службы, проведение проверок — все это нуждается «в соблюдении большей деликатности в отношении к человеческой личности, большей служебной осторожности, большей, наконец, товарищеской и начальственной справедливости»⁹⁷. Розанов напоминает, что учителя-энтузиасты, работающие в просвещении, особенно в сельских школах, не вечны. Нужно сделать все для того, чтобы «воскресить учителя в школе», и это будет «альфой воскресения самой школы»⁹⁸.

Чтобы учебный процесс был эффективным, не тягостным, его надо строить, по мнению Розанова, с учетом трех главных принципов образования.

Принцип индивидуальности «требует, чтобы как в образуемом (ученик), так и в образующем (учебный материал) была по возможности сохранена индивидуальность, это драгоценнейшее в человеке и в его творчестве. Где она не сохранена, подавлена или в пренебрежении, там образования совершенно не происходит... только как личность, как *этот определенный человек*, а не “человек вообще”, я могу быть наиболее изобретателен в мыслях, своих чувствованиях, упорен, тверд в стремлениях»⁹⁹. Лучше всего этот принцип реализуется в маленькой школе, где учителя и администрация знают каждого ученика в лицо. Что касается *образующего*, то есть учебного материала, то лучше усвоить одну тему досконально, со всех сторон, чем хватать куски из каждой темы. Читая учебник истории, ученик должен знать, что это «мои предки умирали на Куликовом поле, что это не были ни Греки, ни Римляне, ни Персы, ни Французы...»¹⁰⁰. Принцип индивидуальности должен быть выражен по всем линиям образующей системы, он не должен быть случайным явлением.

Принцип целостности «требует, чтобы всякое входящее в душу впечатление не прерывалось до тех пор другим впечатлением, пока оно не внедрилось»¹⁰¹: только незапятнанный ум может воспринимать новые впечатления, раздробленные знания не имеют культурного, образующего, воспитывающего значения. Розанов подчеркивает, что нужно долгое, вдумчивое к чему-нибудь одному отношение, «чтобы это одно стало нам дорого, чтобы оно овладело нами после того, как мы им овладели»¹⁰². Принцип целостности выступает против множественности предметов изучения, против чрезмерной краткости уроков, против их обилия в один день. «Лучшая школа... есть не та, которая расширяет горизонтально курсы, прибавляя к одним предметам новые; лучшая та, которая их суживает и в то же время углубляет. Идеал образования на этих двух ступенях есть *минимум* изучаемых отраслей знания, но изучаемых очень внимательно, очень строго»¹⁰³.

Принцип единства типа состоит в требовании, чтобы все образующие впечатления, падающие на каждого ученика, или, что то же, исходящие из какой-либо конкретной школы, были непременно одного типа, а не разнородные или противоположные. Словом: «они должны идти из источника одной какой-нибудь исторической культуры, где они все развились (как факты, сведения, воззрения и т. д.) друг

из друга, а не друг *против* друга или *подле* друга, как это было в смежных, сменявшихся во времени цивилизациях. Нужно оставить попытки соединить христианство с классической древностью, или жития святых с алгеброй...»¹⁰⁴.

Нельзя смешивать три типа образования: античную классику, христианство и позитивную науку. Эти типы знания разнородны: в их основе лежат различные мировоззрения.

Педагогические взгляды Розанова звучали в унисон позициям, которые отстаивали прогрессивные педагоги второй половины XIX — начала XX вв. Так, идеи П. Ф. Каптерева, ученого-педагога, которого современники называли «одним из лучших у нас знатоков своего предмета»¹⁰⁵, тождественны педагогическим взглядам Розанова, о чем свидетельствуют и наши наблюдения¹⁰⁶.

Современная педагогическая наука и практика, считающая главной целью образования развитие личностных качеств и свойств ученика, подтверждает плодотворность педагогических идей Розанова.

¹ Струве П. Б. Романтика против казенщины // В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Ч. 1. С. 377.

² Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 168.

³ Там же. С. 27.

⁴ Там же. С. 5.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 20.

⁷ Там же. С. 170–171.

⁸ Розанов В. В. Собр. соч. Загадки русской провокации. (Статьи очерки 1909 г.). М., 2005. С. 329.

⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. (Статьи очерки 1909 г.). М., 2004. С. 28.

¹⁰ Розанов В. В. Загадки русской провокации. С. 330.

¹¹ Там же.

¹² Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 174.

¹³ Там же.

¹⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Русская государственность и общество. (Статьи 1906–1907 гг.). М., 2003. С. 389–390.

¹⁵ Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 179.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 173.

²⁰ Там же. С. 171.

²¹ Там же. С. 178.

²² Там же.

²³ Там же. С. 180.

²⁴ Там же.

²⁵ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 221.

²⁶ Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 56.

²⁷ Там же. С. 60.

²⁸ Там же. С. 63.

²⁹ Там же. С. 63–64.

³⁰ Там же. С. 237.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 204.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

- 35 Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 210.
36 Розанов В. В. Загадки русской провокации. С. 329.
37 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 185.
38 Там же. С. 184.
39 Там же. С. 185.
40 Там же.
41 Там же.
42 Там же.
43 Там же.
44 Там же. С. 8.
45 Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 390.
46 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 8.
47 Там же. С. 35.
48 Розанов В. В. Старая и молодая Россия. С. 36.
49 Там же.
50 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 225.
51 Там же. С. 187.
52 Там же.
53 Там же.
54 Там же. С. 72.
55 Там же. С. 93.
56 Там же. С. 50.
57 Там же. С. 227.
58 Там же.
59 Там же. С. 218.
60 Там же. С. 109.
61 Там же. С. 108.
62 Там же.
63 Там же. С. 106.
64 Розанов В. В. Загадки русской провокации. С. 336.
65 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 217.
66 Там же.
67 Там же. С. 205.
68 Там же. С. 185.
69 Там же. С. 148.
70 Там же.
71 Там же.
72 Там же.
73 Там же. С. 149.
74 Там же.
75 Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 209.
76 Там же.
77 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 149.
78 Там же. С. 184.
79 Там же. С. 15.
80 Там же. С. 151.
81 Там же. С. 109–110.
82 Там же. С. 110.
83 Там же. С. 236.
84 Там же. С. 234.
85 Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 118.
86 Там же.
87 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 183.
88 Там же. С. 202.
89 Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 206.
90 Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 555.

⁹¹ Там же. С. 564.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 235.

⁹⁵ Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 254.

⁹⁶ Розанов В. В. Старая и молодая Россия. С. 282.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 254.

⁹⁹ Там же. С. 92.

¹⁰⁰ Там же. С. 95.

¹⁰¹ Там же. С. 96.

¹⁰² Там же. С. 97.

¹⁰³ Там же. С. 98.

¹⁰⁴ Там же. С. 100.

¹⁰⁵ Вахтеров В. Каптерев П. Новая русская педагогия, ее главнейшие идеи, направления и деятели // Образование. 1899. № 1. С. 78.

¹⁰⁶ Заварзина Л. Э. П. Ф. Каптерев и В. В. Розанов: думы об образовании // Педагогика. 2006. № 2.

Г. В. Зорина (Кострома)

«Кризис российской школы» в педагогических работах Розанова

Целую группу трудов Розанова объединяют идеи воспитания и просвещения. Короткие заметки раскрывают удивительную педагогическую мудрость мыслителя, и сегодня уже никто не может отрицать его вклада в философию образования и воспитания. При чтении его работ, отражающих конкретное состояние дел российского просвещения, с одной стороны, поражает глубина анализа В. Розанова, а с другой — не покидает чувство постоянных аналогий с современностью.

Свои педагогические идеи мыслитель аккумулирует в фундаментальном труде «Сумерки просвещения», в котором Розанов предстает в двух ипостасях: как учитель, работавший в провинциальных гимназиях (Брянской, Елецкой, Бельской), он тщательно анализирует учебно-воспитательный процесс как бы изнутри, пытаясь найти доступные решения, которые бы излечили «наболевшие язвы» на теле образовательных учреждений России конца XIX — начала XX в.; как любящий отец многодетной семьи (сына и четырех дочерей), в «Сумерках просвещения» автор особо подчеркнул свою всепоглощающую любовь к детям. Изнурительным трудом за подбором материала, по мысли философа, были пройдены «литературные рудники» с единственной целью — помочь детям, «сколько в каждой странице любви», — писал Розанов, — «самая причина сказать: “он ничего не чувствует, ничего ему не нужно”»¹.

Педагогика Розанова в высшей степени гуманна, обращена к личности ребенка, чего, по определению, не хватает современной автору системы образования. Отсутствие индивидуального подхода к ученику, «сухость» и эклектичность преподаваемых знаний, «освобожденных от всяких порождающих их идей, желаний, чувств»², отсутствие опоры на местный материал ведут к тому, что «обучение не волнует и не пробуждает человеческую душу». «Было что-то, что я знаю, но зачем узнал не знаю»³.

Это печальная особенность современного философу процесса образования, в котором воспитуемые «воспринимают лишь схемы всего действительного, ни о чем действительном не имея понятия»⁴. Наиболее ярко данную мысль иллюстрируют воспоминания Розанова о его детстве, приведенные в «Опавших листьях»: «Я учился в Костромской гимназии и в первом классе знал, что я человек, хотя и маленький, но у меня 32 зуба и 24 ребра и лишь доучившись до четвертого, я бы узнал, что был Иван Сусанин (стихи о котором я пел еще до поступления в гимназию). И сердце замирало от восторга о Сусанине, умирающем среди поляков. Потом была Симбирская гимназия, в которой я ничего не узнал о Симбирске, о Волге, о прелестной местной речке Свияге. Потом Нижегородская гимназия. Там мне ставили двойки по латыни, а я увлекался Боклем и до тошноты ненавидел Минина и Пожарского. Потом университет. “У них была реформация, а у нас нечесаный поп

Аввакум”. Как не взять бомбу; как не примкнуть к партии ниспровержения существующего строя»⁵.

Продолжая свои школьные воспоминания, Розанов задается мучительным вопросом: «Каким образом после восьми лет обучения библейской и евангельской истории, догмату и богослужению мы оканчивали курс сознательными атеистами; почему усвоив учебники, в патриотическом духе составленные, мы не только презирали прошлое своего народа, но и ненавидели настоящее?»⁶.

Нравственные нормы, которые транслируются ребенку в процессе получения им классического образования, ложатся лишь голыми знаниями и не сопровождаются даже малейшими движениями души. Таким образом, зная формулы, оды и трактаты, мы никогда не поймем, откуда у Ломоносова возникло непреодолимое желание бежать учиться в Москву.

Одной из наиболее серьезных педагогических проблем, по мнению Розанова, является отсутствие в педагогической практике индивидуального подхода к личности ребенка.

Школа не признает человека как личность, то есть «лицо определенное». «Пушкин, — пишет автор, — был органически не способен к математике, даже в тех элементарных сведениях, которые в то время усваивались в школе; о школьных годах Шиллера мы знаем, что однажды он без позволения и тайно уехал в соседний город, чтобы насладиться каким-то театральным представлением. В нашей действительности, — с горечью отмечает мыслитель, — они были бы изгнаны, один как неуспевающий, другой как неодобрительно ведущий себя»⁷.

Учебные заведения современной Розанову России направлены на поощрение учеников, усваивающих на определенном уровне все предполагаемые учебным планом дисциплины. Поэтому натуры односторонние в своих способностях и «неугомонные в своих порывах» испытывают известные трудности, так как не имеют соответствующих условий для дальнейшего развития своих способностей.

Эту ситуацию усугубляет другая осмысленная и представленная автором проблема — эклектичность содержания и сложность образовательной программы. Человек по своей сущности монотеист и независимо от его личных предпочтений не может нести в себе более одной культуры. Поэтому многие впечатления, попадающие в душу ребенка, не имея в качестве своего источника одну и ту же культуру, сильно противоречат друг другу, не способствуя формированию внутреннего стержня, состоящего из веры в Бога, личных убеждений, нравственных принципов. В юной душе невозможно соединить христианство с алгеброй с такой же легкостью, как несколько учебников помещаются в школьном портфеле. «Ребенок не знает прекрасных замыслов, с которыми составлялись для него “учебные планы”; не знает предусмотрительных к ним “объяснительных записок”. Все это — у нас наверху, для радости наших глаз; там же, у него, внизу — только керосиновая лампа, светлое пятно под зеленым абажуром и в фоне его — вереницы, вереницы слов, в которых на завтра он должен дать отчет нелюбимому и его не любящему, не знающему учителю. После кое-как осиленных уроков, ученик сбрасывает с себя платье и засыпает — без грез, без смешливого воспоминания за день, без молитвы, со стучащими в голове консулами и бочками, и парасангами Клеарха»⁸.

Подобный ритм образовательного процесса вряд ли будет способствовать формированию целостной, гармонично развивающейся личности ребенка, усугубит эту разрушающую тенденцию и отсутствие в образовательных программах так называемого местного компонента. А именно «местный характер», по мнению Ро-

занова, должен быть в высшей степени соблюден в школе, в ее быте, в составе не только учащихся, но и учащихся. Иначе человек вырастет без корней, без ощущения Родины, родных, близких (так обычно случается, когда человек рожден в одном городе, гимназию прошел в другом, университет — в третьем и службу проходит в четвертом, пятом, шестом). Следовательно, он не имеет ничего постоянного, все окружающие лишь приходящие тени, цепляющиеся друг за друга только временной нуждой.

Такой человек «становится сух, эгоистичен, часто не решается обзавестись семьей (ссылаясь на финансовое неблагополучие), он угрюмо кладет деньги в банк, болезненно привязываясь мечтой, что когда-то обеспечит себя, станет свободным и независимым; спустя несколько лет отложенное берется обратно и переносится к докторам, сиделкам, компрессам и склянкам с микстурой, которые еще долго будут облегчать его страдания»⁹.

Переставление местами предметов, учебных планов и другие подобные «реформы» в области образования не изменят сложившейся ситуации. По мнению автора, возросла необходимость повышения роли семьи и церкви в воспитании ребенка, потому что «по самой своей природе семья и церковь индивидуальны в способах своего воздействия, в своем воззрении на человека, на то, как относятся к нему»¹⁰.

Ребенок должен больше учиться дома, а гимназия должна помогать семье в этом отношении. «Это и есть, — пишет Розанов, — попытка культурной работы в сфере школьного вопроса. Школа вобрала в себя возраст ребенка с 7–8 до 17–18 лет, семье оставлен только труд родить и дать ребенку “первое молочко” и кой-какого научения, но быстро обрываемого; от 9 лет она уже дает своему ребенку только ночлег, на вечер комнату и керосиновую лампу, поутру — чай и еду — в 3 часа»¹¹.

Таким образом, семья превращена в «квартиросодержание» собственного сына или дочери, где права «квартиросодержащих» оборваны и вообще отступают перед требованием школы. Семья опустела и запустела; она немного развратилась, стала бессодержательна и даже глупа. Неуловимо, но ребенок также воспитывает взрослого, как и воспитывается им, «и все здесь полно мысли, выразительности, содержания, одухотворенности»¹². Теперь все это взяла школа, оставив семье механическую часть воспитания: вовремя накормить, вовремя разбудить поутру, по осени купить учебники... А ведь рождение, обоюдность общения с первых месяцев жизни — это факт, положительное значение которого неизгладимо. «Все здесь теплее, интимнее, правдивее, — отмечает мыслитель, — и поэтому гораздо воспитательнее»¹³.

Всякий непосредственно близкий ребенку человек — бессознательный художник, воспитатель, способный создать из него личность как нечто целое. «Но кто же оценил, — с возмущением замечает мыслитель — те непередаваемые, часто безмолвные и неизгладимые впечатления, которые проходят здесь между матерью и сыном, сестрой и братом, неужели более значит хронология Пелопонесской войны?»¹⁴.

Конечно, семья не может привить патриотизм или религиозность более, чем школа, но она дает теплую среду для зарождения и воспитания всего этого. Именно тогда в детстве ребенок приобретет здоровые и честные навыки, в отрочестве в нем будет возбужден ум, возбуждено сердце, а в высшей школе сформируется вкус к тому, чем истинно человек может быть насыщен.

Педагогические заметки Розанова, насыщенные яркими запоминающимися примерами, бесспорно актуальны для современности, когда падает авторитет и зна-

чение семьи как главного звена в воспитании ребенка. Выявленные мыслителем «недостатки обучения» с течением времени лишь видоизменились и, к сожалению, не преодолены в образовательной системе XXI в.

¹ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 193.

² Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 63.

³ Там же. С. 17

⁴ Там же.

⁵ Розанов В. В. Опавшие листья // О себе и жизни своей. С. 423.

⁶ Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 83.

⁷ Там же. С. 105.

⁸ Там же. С. 120.

⁹ Там же. С. 110.

¹⁰ Там же. С. 93.

¹¹ Там же. С. 221.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 222.

¹⁴ Розанов В. В. О себе и жизни своей. С. 193

И. Д. Циркова (Мелеуз, Башкирия)

Педагогика и литература в книгах Розанова

Многих жизнь связывает с наукой, философией, культурой. Таким образом происходит проникновение в историю через неиссякаемые источники, созданные мировыми светилами, одним из которых по праву является Розанов. Он вошел в науку, литературу как философ, создатель выдающегося научного трактата «О понимании». Книга была совершенно не воспринята современниками: «Для нас этот “полный орган разума”, выдуманный г. Розановым, остается неразрешимой загадкой. Понимание, как нечто независимое от науки и философии, стоящее вне и выше их, более несомненное и обширное, чем они, — это просто логический абсурд»¹.

До сих пор не разработаны и не использованы, и не изучены до конца концепции книги Розанова. Что может человеческий разум, границы его, как и что приводит к пониманию, как интенсифицировать деятельность человека по преобразованию мира природы, что и как следует развивать, воспитывать в себе? Как, через какие критерии усиливается ответственность и гуманистическая склонность в обществе людей?

Читая и вникая в философию Розанова, наполняешься его энергией, которая, соприкасаясь с нами, приводит к новому познанию истин в различных сферах жизни. Его интуиции была представлена система мироздания, которую он изложил в книге «О понимании». Его труд представляет собой рукопись из трех книг:

Книга I. «Определение науки»

Книга II. «Строение науки»

Книга III. «О соотношении между наукой, природой человека и его жизнью»

В книге I читаем: «Цель образования есть усовершенствовать духовную природу человека и подготовить к жизни людей, способных понимать ее и правильно относиться к ней»².

Розанов ставит вопрос о возможности в педагогической работе создать ту систему взаимоотношений, где реализуются творческие и логические задачи. Схемы познания, представленные Розановым, реализуются в педагогике через логико-смысловые модели, разработанные профессором В. Э. Штейнбергом. Логико-смысловая модель знания (семантический фрактал) представляет собой радиально-концентрический, координатно-матричный каркас; смысловой (или семантический) компонент знания имеет ключевые слова, размещенные на логическом каркасе и образующие семантически связанную систему.

Истоки солярной графики кроются в морфологических особенностях мозга, который имеет радиально-концентрическую структуру, и в представлениях человека об окружающем мире.

К логико-историческим истокам дидактических многомерных инструментов относятся культовые знаки и символы с двумя повторяющимися графическими элементами: радиальным и круговым.

Кроме радиально-круговых графических элементов, в семантических фракталах имеется словесный компонент. Он имеет свернутый, концентрированный характер; это различные знаково-символические элементы, опорные сигналы, понятийные, графические и символические обозначения.

Весь материал изображается на восьмикоординатной матричной основе. Такая сконцентрированная модель помогает создать творческие, экспериментальные механизмы деятельности, введет к самостоятельному поиску и самосовершенствованию.

Система обобщенного отображения изучаемого объекта (явления) позволяет синхронизировать психические процессы, быстро и точно ориентироваться в многомерном смысловом пространстве, вести логический и эвристический поиск в условиях неопределенности, недостатка информации и т. д. Например, проблема эффективности управления учебным процессом на занятиях связана со способностью преподавателя «видеть» смысловые сгустки информации, устанавливать логические связи между ними. Но даже для преподавателя литературы (с развитым дискурсивным мышлением) этот процесс является затруднительным, поскольку, следуя конспекту занятия, он подвержен монологичности, «увязает» в частных вопросах, теряет темп и логику изложения материала или его анализа.

Постепенное изменение прежних стереотипов, переход от последовательного и детального вербального изложения к изложению с опорой на радиально-круговую организацию физических и семантических пространств не только позволяют систематизировать учебные материалы, но и повысить скорость психических процессов и преподавателя, и студента, параллельно создавая психосберегающие модели через структуру понимания.

Именно тщательный отбор выработанного в сложных поисках действенного позитивного понимания человека, изменений самих знаний о нем открывает возможности для дальнейшего продвижения в раскрытии сущности человека и как носителя развития, и как организующего начала в этом развитии.

Что может человек? Как интенсифицировать его деятельность по преобразованию мира природы (в новом его понимании) и по преобразованию общественных отношений, как усилить его гуманистическую направленность, человеческую ответственность? И как выявить и расширить возможности саморазвития человека?

В нашей системе образования процесс понимания не разработан до конца. В книге Розанова читаем: «1) В недостаточности умственного и нравственного развития воспитывающих, вследствие чего способные обучить, они не способны повлиять; 2) в отсутствии в них самих соответствующих убеждений, так что не в чем убеждать им или если есть в чем, то это не то, в чем следовало бы убеждаться воспитываемым; 3) в формации отношений между воспитывающими и воспитываемыми, в отсутствии близости, доверчивости и постоянного общения между ними, вследствие чего невозможно благотворного влияния первых и тогда, когда оно могло иметь место».

«Второй недостаток состоит в следующем: воспитываемые в наших школах не только не имеют необходимых умственных нравственных склонностей, как направлений, как симпатий; они вообще умственно и нравственно не воспитаны, но только обучены и дисциплинированы. Это происходит оттого, что в том материале, который

служит орудием психического образования в наших школах, заключено в достаточной степени элементов, совершенствующих процесс мышления, делающих это мышление отчетливым и правильным; но очень мало того, что питало бы ум высокими мыслями и чистыми чувствами, что, совершенствуя, воспитывало бы душу»³.

Мы не воспитываем в молодом поколении способность критически мыслить, пытливість ума, бескорыстность. Неумение критически мыслить затормаживает творческий, а значит и исследовательский процесс. К этому приводит противоречивая информационная ситуация: с одной стороны, ежедневно обрушивается огромный поток информации, с другой — полное отсутствие способности к трансформированию полученной информации в систему взглядов. Снижается средний уровень интеллекта, причем снижаются не только его количественные показатели, происходит и качественная деградация. Все больше появляется цинизма, лживости, пренебрежения ко всему, исходящему из других источников.

Не оттого ли мы теряем способность рождать идеи? Мы не видим, не слышим последовательной цепочки мыслей, отвечаем чаще всего готовыми фразами, знаниями, своего обоснования уверенного и сильного почти нет. Готовая выдаваемая информация низкого содержательного качества. Отсутствие импровизации, оригинальных умозаключений вырабатывает стереотипы, стандарты, шаблоны, схемы. И как предупреждение звучат слова Розанова: «Заметьте, что уже теперь теснится, осмеивается, пренебрежительно оскорбляется все доброе, простое, спокойное, попросту добродетельное»⁴.

Розанов вошел в историю как философ, писатель. Живое слово в литературе — это огромный труд. «Не литература, а литературность ужасна; литературность души, литературность жизни. То, что всякое переживание умерло, нет его...»⁵.

Литературу XX в. и будущее ее он оценивал скорее пессимистично. Видя нарастающую прогрессивность цивилизации, Розанов обращал внимание на «бездушные в литературе». Упрощается дух животворящий, упрощается живое регулирование, усмиряется, обезличивается все: появилась техническая душа с механизмом творчества, но без вдохновения. Наша литература началась с сатиры (Кантемир) и затем весь XVIII в. был довольно сатиричен. Половина XIX в. была патетична. И затем, с 60-х гг., сатира опять первенствовала. Но никогда не была так исключительна, как в XVIII в.

Поворот в литературе XX в. в направлении на искренность и правдивость без обольщения был рожден «рукотворной душой» Розанова. Своими мыслями, суждениями он побуждал к самостоятельному поиску истины, погружая в глубинный мир идей.

«... Если, тем не менее, в большинстве (даже всегда, мне кажется) писал искренне, то это не по любви к правде, которой у меня не только не было, но и представить себе не мог ... И я просто клал на бумагу, что есть: что и образует всю мою правдивость ...»⁶.

Он боролся с самообольщением и самолюбованием в литературе, высказываясь порой очень резко.

«Литература вся празднословие. Почти вся... исключений убийственно мало. ... Чему я, собственно, враждебен в литературе? Тому же, чему враждебен в человеке: самодовольству.

Кажется, что существо литературы есть ложное; не то чтобы “теперь” и “эти литераторы” дурны, но вся эта область дурна, и притом по существу своему, от зерна, из которого выросла. — Дай-ка я напишу, а все прочтут»⁷.

Розановский метод выговаривания напоминает сократовский. Сходство поразительно. Ницше писал о Сократе: «Кто хоть раз наглядно представит себе, как после Сократа, этого мистагога науки, одна философская школа сменяет другую, как волна волну; как неведомая дотоле универсальность жажды знания, охватив широкие круги образованного общества и сделав науку основной задачей для всякого одаренного человека, вывела ее в открытое море, откуда она с тех пор никогда не могла быть вполне изгнана; как эта универсальность впервые покрыла всеохватывающей сетью весь земной шар и даже открывала перспективы на закономерность целой Солнечной системы; — кто представит себе все это, а вместе с тем и удивительную в своем величии пирамиду современного знания, тот принужден будет увидеть в Сократе одну из поворотных точек и осей так называемой всемирной истории»⁸.

О писателях и своих современниках Розанов высказывается порой резко, осуждая их.

«Перестаешь верить действительности, читая Гоголя».

«“Сегодня” — не было вовсе у Достоевского».

По словам Розанова, литература должна быть без самоизощрения и самолюбования.

«Но ведь суть литературы не в вымысле, а в потребности сказать сердцем».

Но и о себе он говорил всегда: «Я пишу не на гербовой бумаге». Время показало обратное. В. В. Розанов открыл в литературе новый жанр:

«Я ввел в литературу самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, “паутинки быта”».

Немногие сегодня могут сказать, что читают Гоголя, Достоевского, Толстого. Праздный образ жизни нечитающих приводит в тупик.

Оставленное философом состоит из 50 томов книг и статей, раскрывающих, каких границ и каких целей еще не достиг человек, и что предстоит выполнить ему. Он предлагает путь, при следовании которым происходит высвечивание истин и их осуществление. Предложенная 150 лет тому назад его концепция нашла свой отклик в сердцах современников. Однако его произведения издаются немногочисленными тиражами, хранятся до сих пор в архиве неизданными. Видимо, необходимо еще какое-то время, чтобы человечество осознало его идеи. И, может, через 100 лет из таких же «паутинок быта», сотканных литературным сердцем, будут читать потомки о нашей жизни сегодня.

Современное состояние педагогической науки характеризуется эмпиризмом и низкой технологичностью. Дополнительные трудности возникают также из-за недостаточно формируемой в процессе обучения познавательной культуры студентов, из-за того, что не учитываются изменения, которые произошли в научном знании под влиянием научно-технической, управленческой, информационной революции.

С учетом изменений, которые проявляются во всех областях жизнедеятельности людей, возникает перед человеком огромное число проблем, вызывая интеллектуальное, эмоциональное, физическое напряжение. Изменения произошли и происходят в экономической, культурной, социальной сферах современного общества, разрушения образа жизни, того мира, в котором мы жили совсем недавно. Изменение происходит в самой природе человека, переходящего на новый виток интеллектуального развития. Свидетельство этого — сегодняшний форум, посвященный жизни и творчеству выдающегося мыслителя Розанова, не воспринятого многими его современниками.

Острая, проблемная ситуация, в которой находятся сейчас психологическая и педагогическая науки, требует разработки новых теоретических концепций, расширения исследований закономерности психического, психофизического, социального, личностного развития человека в условиях реального выхода его в открытое всемирное пространство, в том числе и через Интернет, что изменяет характер общения и деятельности.

¹ Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1886; СПб., 1994.

² Розанов В. В. О понимании. СПб., 1994. С. 69.

³ Там же. С. 173.

⁴ Розанов В. В. Уединенное. СПб., 1916. С. 167.

⁵ Там же. С. 92.

⁶ Там же. С. 62.

⁷ Там же. С. 144.

⁸ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. 114–115.

И. Л. Беленький (Москва)

Образ университета у Розанова

Университетскому вопросу в России, положению дел в российских университетах в последнюю четверть XIX — начале XX в., судьбам Московского университета, наконец, самой идее Университета как одного из основоположений культуры, его символическим смыслам посвящены многие тексты В. В. Розанова — мыслителя, писателя, публициста, мемуариста, историка современности, выпускника Московского университета.

Размышления на эти темы — при всей ситуативной противоречивости отдельных суждений — сохраняли внутреннюю целостность, органическое единство на протяжении всех трансформаций идейной эволюции Розанова петербургского периода. Осмысление мучительной диалектики реально-эмпирического и желаемого, должного в жизни, самом существовании отечественных университетов — чрезвычайно значимый момент духовной биографии Розанова, неотрывной от всей системы его религиозно-философских, исторических / историко-культурных, политических, педагогических воззрений, от его вечного стремления к целостному видению мира. Наблюдения и обобщения, касающиеся истории российских университетов в пореформенную эпоху и их смыслополагания в культурно-историческом бытии России — опирающиеся и на редкостное «осязательное» восприятие действительности Розановым, и на его личностный, экзистенциальный опыт — очерчивают еще одну грань бесконечно сложного духовного облика автора «Сумерек просвещения», «Когда начальство ушло», «Опавших листьев».

Как и во всех других случаях, Розанов, обращаясь к университетской проблеме, неизбежно выходил за пределы, границы ее как таковой. Разговор об «Университете» неизбежно возвращал писателя к кругу постоянных тем его мысли, связанных с судьбами России, «истории человеческой личности», истории «человеческого лица» в России.

Прочтение и комментирование розановских статей и высказываний об университетском вопросе, мемуарных фрагментов о Московском университете предполагает, в частности, их рассмотрение в контексте всей полифонии мнений по этим проблемам, представленных в русской печати 1880-х — 1910-х гг. (в официальных документах, в публицистике, в работах науковедческого, историко-научного и педагогического характера, мемуаристике). Но это — дело будущих исследований. Отметим лишь одно значимое обстоятельство. Пристальное внимание Розанова было обращено именно к тем аспектам бытия университетов, которые неизменно находились в фокусе внимания русской университетской и академической науки и русской общественности: культуuroобразующий смысл самой идеи Университета; Московский Императорский университет и его традиции; университеты и государство (трансформации курса университетской политики правительства, уставы

1863 и 1884 гг., «Временные правила...» 1905 г., кризис 1911 г.); университеты и общество; идея автономии университетов и проблема «академических свобод»; образ профессора в русской культуре (идеальное и реальное, индивидуальное и типическое); университет как орган науки (университет и судьбы науки в России: ее становление и развитие); подготовка специалистов высшей квалификации для нужд государства и других сфер общества; университет и духовное развитие личности; строение университета и его повседневная деятельность; институт аттестации, студенческая корпорация: умонастроения, культура, быт, психология; студенческое движение и общественно-политическая жизнь страны; география университетов и перспективы ее расширения; университет и высшее женское образование.

Общность предмета анализа задана самой природой вещей, самим состоянием университетского образования в конце XIX — начале XX в. Совмещение апологии идеи Университета и критики положения дел в отечественных университетах и их взаимоотношений с государством и обществом характерно было для многих авторов — современников Розанова, пишущих по этим проблемам (Н. М. Бубнова, В. Ф. Булгакова, С. Н. Булгакова, В. И. Вернадского, П. И. Георгиевского, Э. Д. Грима, А. М. Евлахова, В. Н. Ивановского, А. С. Изгоева, Н. И. Кареева, Н. К. Кольцова, Л. И. Петражицкого, М. М. Покровского, А. В. Романовича-Славатинского, Д. Я. Самохвалова, В. И. Сергеевича, Г. Ф. Симоненко, Н. В. Сперанского, М. А. Таубе, С. Н. Трубецкого, В. М. Хвостова, Б. Н. Чичерина и др.).

Тексты Розанова резко отличают неожиданные совмещения, казалось бы, совершенно противоположных, несомещаемых смыслов, диктуемые самим экзистенциальным строем его мышления и письма. Его беспокойное, страстное «Я» пронизывает все страницы, посвященные университетскому вопросу. Воистину: «Все во мне и я во всем». Создаваемый им эскиз интеллектуальной и социально-психологической истории русских университетов многомерен, целостен по своей органической сути, но не однороден по форме (публицистические тексты, автокомментарии, мемуарные фрагменты в «Листьях», эпистолярия)*.

В этом эскизе глубина философской рефлексии оказывается сопряженной с жестким, даже безжалостным реализмом «историка современности», высокая патетика (в текстах, связывающих тему Университета с «поэтикой государства») — с неизбежной для мемуариста мифологизацией прошлого Московского университета, аналитика реального состояния университетского дела в России (аналитика точная и художественно выразительная) — с суждениями о «должном, но не сбывшемся» в жизни русских университетов в конце XIX — начале XX в. В суждениях подобного рода неизбежны элементы своего рода умозрительной утопичности. Природу их наиболее точно определил В. Г. Сукач: «По существу, Розанов весь ушел в мечту»¹.

Университет как таковой, Университет в его потенциальном, символическом содержании всегда понимался Розановым как одно из совершеннейших творений культуры, орган науки и ее развития. Достаточно нескольких цитат:

* Предметом специального исследования могло бы стать сопоставление мыслимого Розановым идеала подлинного Университета и его критики действительного состояния русских университетов с трактовкой темы Университета в европейской мысли XIX — начала XX в. (от В. Гумбольдта и Г. Гельмгольца до М. Вебера, М. Шелера и Г. Гессе) в контексте сравнительного анализа развития университетского образования в России, Германии, Великобритании, Франции.

Университеты — «высшие продукты, в каких новая культура ... выразила свои самые идеальные, чистые черты; *познание* мы считаем главной и характерною особенностью новых веков, высшею их задачею»².

«Universitas omnium litterarum» — круг всех наук» и есть видимое, осязательное средоточие этих идеальных стремлений, этих новых порывов человеческого духа ввысь»³.

Университет, освобожденный от политики, должен быть неким монастырем науки, «научных занятий, научно способных и научно устремленных людей»⁴.

В том идеальном Университете, образ которого возникает в розановских текстах, в частности, и как отрицание смыслов его реального существования в эпоху, современную Розанову, духовный рост личности, сохранение и развитие человеческой индивидуальности мыслится как одна из важнейших задач.

В реальном же университете он видит другое: «Гимназии и университет кладут на нас *неизгладимое* влияние... Но какое? Влияние вывиха, бездарности и уродства. Они надевают на нас не лицо, а рожу. И вот от этой “рожи” отделайся-ка. И ходим. И ненавидим себя. И ненавидим Россию»⁵.

Кризисные явления в университетском образовании 1880-х — 1910-х гг., восприятие и пережитые им, как всегда, в глубоко личностном, экзистенциальном ключе, запечатлены в его сочинениях как фундаментальный институциональный и интеллектуальный, духовный кризис русских университетов (деформация органических связей университета с государством, изменения интеллектуальной атмосферы в профессорско-преподавательской среде, сдвиги в характере мотивации юношества при поступлении в университет и выбора факультета, деструктивные процессы в студенческой среде, деформация отношений между профессурой и студенчеством, политизация университетов, падение статуса науки в них и т. п. и т. д. — и в итоге: духовное умертвление Университета, окончательная утеря им «идеальных устремлений», предполагаемых самой его смысловой онтологией.

Все это эмблематично выражено самим названием сборника статей о проблемах школы и университета 1899 г. — «Сумерки просвещения».

Фрагментарная, но очень выразительная картина исторически развивающегося кризиса русских университетов пореформенного периода, воссозданная почти исключительно на материале судебных Московского Императорского университета (статьи из цикла «Старое и новое», «Сумерки просвещения», «Литературно-общественный кризис», «Подготовка к профессуре в России», «Опавшие листья» и другие тексты Розанова), по сути, является опять-таки фрагментарной, но столь же выразительной, картиной смены культурно-исторических эпох в России этого времени⁶.

Критика Университета у Розанова оказывается прежде всего критикой состояния науки в российских университетах, перерастая в ряде случаев в критику состояния российской науки в целом.

Его неоднократные высказывания о падении статуса науки в университетах не согласуются с представлениями, существующими в отечественной историографии науки и сложившимися еще в начале XX в., согласно которым бытие науки в России начиная с последней трети XIX в., — это процесс все более и более укрепляющегося развития, выведший ряд областей научного знания на самые передовые рубежи на грани столетий (математика, языкознание, медиевистика, востоковедение, славяноведение и др.).

Безусловно признавая эту несогласованность, необходимо учитывать, что Розанов все же имел в виду не саму многосложную и многосоставную систему науч-

ных исследований в стенах университетов (хотя он говорил и об этом, отмечая недостаточность представления в составе факультетов складывающейся в его время структуры научного знания), а их общий дух, их еще не сформированный университетской и академической наукой — не освободившейся от идей позитивизма в его ранней форме — философский смысл. Десятилетия спустя подобное же критическое отношение к университетскому позитивизму отразилось в мемуарах А. Белого.

Представления о науке, определяющие сам строй научных исследований в университетах; говоря современным языком, метанаучная эпохи (в той мере и степени, в которых она находилась в поле его зрения) — совершенно не отвечали его трактовке проблем сущности, предмета, задач, содержания и строения науки в раннем труде «О понимании».

О том, чем была для него эта книга в годы ее создания (первая половина 1880-х гг.), Розанов позднее писал: «Книга “О понимании”, везде излагая, *подспудно везде полемизирует*; это — на 737 страницах сделанная полемика “против Московского университета”, то есть того *осязательного*, что я перед собой имел 4 года. И мне надо было вышибить из рук, из речи, из “умозаключений” своих противников те аргументы, которыми они фехтовали. Отсюда — элементарность, плоскость суждений, доказательств. “Надо было полемизировать не с Парменидом, а с Михайловским”. Конечно, — это слабая сторона книги»⁷.

В «Мимолетном» 1915 г. Розанов так писал о замысле (1882) и смысле книги: «— О, не надо ВАС ... К ЧЕРТУ... Сановники, а не мыслители. У вас нет самого *плана* “науки” и *плана* того самого “университета” (*universitas omnium litterarum*), то есть всех в *слове выраженных наук*), в котором вы читаете лекции, не зная “почему”, не зная “что”...

— Я вам дам *Universitas litterarum*... *план* наук не только *сущих*, но и *всех будущих*, самой *возможности* науки, всех *возможных* наук, — выведя “возможность” и “возможные” из потенциальности разума, но потенциальности не “какой-нибудь”, но — определенной и *живой*»⁸.

Представляется все же загадкой явная дистанцированность философско-научных размышлений Розанова, постулировавшего в «О понимании» необходимость изучения «мирового целого» и разработавшего целую программу этого изучения, от «философии всеединства» В. С. Соловьёва и его первых последователей.

Более объяснима его дистанцированность от глубоко фундированных историографических штудий (историко-философских и историко-научных) рубежа столетий, реконструировавших процесс развития философской и научной мысли в России XVIII — первой половины XIX в. За очень немногими исключениями (прежде всего, это работы В. И. Вернадского), все они были проникнуты духом позитивизма и эмпиризма, столь чуждого Розанову.

Известная противоречивость отличает отдельные высказывания Розанова о характере генезиса и развития русской науки в XVIII–XIX вв. и М. В. Ломоносове как об одном из основоположников ее бытия на раннем этапе.

Правда, чаще всего противоречивость эта носила скорее внешний, а не сущностный характер, усиливая экспрессию форм выражения обуревавших его идей и настроений, подчеркивая принципиальную антиномичность его мышления.

Хорошо известны и часто цитируются в литературе его слова: «На предмет надо иметь именно 1000 точек зрения. Не две и не три: а — тысячу. Это — “координаты действительности”. И действительность только через 1000 точек на нее зрения и определяется»⁹.

Антиномичность эту, художественно закрепленную прекрасным образом «рай» и «ад», «сжатые в одной ладони», мы встречаем в комментариях Розанова к письму Н. Н. Страхова от 20 февраля 1892 г., содержащих двойственную оценку наших занятий «поэзией, искусством и науками» в послепетровскую эпоху и отношений к этих «занятиям» государства и общества¹⁰.

А вот два уже существенно противоположные мнения о Ломоносове.

1911 г.: «На Западе в эпоху схоластики <...> были “Пушкины мысли”, “Тоголи мысли”, — чего у нас решительно *никогда не было*. У нас были высокие таланты, но собственно *всеосвещающего гения в науке* не было ни одного, — включая даже и Ломоносова сюда. И выключая единственного Лобачевского»¹¹.

1915 г.: «Без теорий, без идеологии, а по сему самому без крайностей и ошибок Ломоносов более нежели за сто лет предварил то умственное и волевое движение, которое получило во второй половине XIX века имя “позитивизма” и господства “реальных наук и естествознания”. Мечты Германии 60-х гг. для нас были воспоминанием столетней давности. В самом деле, в духе Ломоносова и совокупности дел его содержался целый *метод*, хотя он и не упоминал его, не возводил в теорию и не навязывал как теорию никому»¹².

Отмечая неполноту в целом представления структуры научного знания в структуре факультетов русских университетов, Розанов по-разному относился к общему состоянию наук историко-филологического цикла и юридических наук в России и их университетского преподавания.

«“Батюшки” есть в русской истории и филологии: общее — в *русизме, русской этнографии*. Слава Богу, хоть “Россию”-то русские “обдумали”. Тут нам “не у немцев учиться”... От Карамзина до Ключевского, от Киреевского до Ламанского мы имеем десятки светлых умов, в вековой преемственности обдумавших “русскую этнографию”. — “Тут нам Иеринга не надо”»¹³.

Он чрезвычайно высоко оценивал научные труды, педагогическую деятельность, духовный облик ряда профессоров историко-филологического факультета Московского университета: В. И. Герье, Ф. Е. Корша, С. М. Соловьёва, Н. И. Стороженко, Н. С. Тихонравова; буквально благоговел перед В. О. Ключевским и памятью о Ф. И. Буслаеве и Т. Н. Грановском.

Совершенно по-иному относился Розанов к профессорам юридических факультетов Московского и Санкт-Петербургского университетов. Для него, «поэта» и «мифолога» государства, монархии было неприемлемо состояние наук о праве, государствоведения в России.

«Все русские ученые работают “по Иерингу”, как до него применяли “социологический метод Спенсера”»¹⁴.

«Профессора совершенно не понимают, что такое государство. И именно — профессора государственного права. Что такое царство. “Наша Россия”». «Суть дела и

* Продолжение цитируемого фрагмента статьи возвращает нас к теме видения Розановым общего духа и смысла русской науки, русской мысли в целом: «Все эти “батюшки”, однако, — второго порядка: “отцы семейств”, но не “родоначальники племен” и не основатели “великих городов”... Такие “деды науки” — Аристотель, Платон, Декарт, Ньютон, Бэкон, Гегель. Они уже не рождают из себя какую-нибудь одну науку, а рождают циклы наук, оказывают давление или одушевление на весь круг своего времени, с возможностью даже новых наук потом и за ними, но вследствие их... Такая ума ни одного не дала России» (Розанов В. В. Есть ли «наука в России?» // Розанов В. В. Террор против русского национализма. М., 2005. С. 184). Еще раз видно, что наука, в ее высшем смысле, для Розанова неотделима от философии.

суть царства и государства суть некоторый ноумен во времени (терминология Канта) совершенно непознаваемый и о котором все науки юридического факультета — мелочь, вздор»¹⁵.

* * *

Тема «Образ университета у Розанова», освещенная в этих заметках лишь пунктирно и очень фрагментарно, требует, конечно, более подробного и систематического изучения, предполагающего необходимость герменевтики (прочтения) всего написанного им об идее Университета и несовершенном опыте воплощения ее в России как единого текста. Только в этом случае может быть возможно какое-то приближение к подлинному пониманию («пониманию» именно в розановском смысле этого слова) того, что сказал и хотел сказать Василий Васильевич Розанов об Университете.

Романтико-утопическая мечта об «идеальном Университете» — «монастыре науки», опыт реконструкции смысловых оснований развития русской науки, миф о судьбах Московского университета (вспомним определение А. Ф. Лосева: «Миф есть развернутое магическое имя»¹⁶), жесточайшая аналитика «наличного бытия» российских университетов в розановскую эпоху — это всего лишь наши проекции его мысли.

Покойный В. В. Биbihин писал в начале «возвращения» В. В. Розанова в нашу культуру: «Там, где, мы думаем, мы уже читаем и понимаем Розанова, перед нами в зеркале пока еще наш портрет»¹⁷. Написано это было в 1992 г. Сегодня, в каких-то отношениях, ситуация изменилась принципиально. Вопрос, однако, в том, в какой мере она изменилась в целом?

¹ Сукач В. Г. Загадка личности Розанова // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 15.

² Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 68.

³ Там же. С. 70.

⁴ Розанов В. В. Собр. соч. В нашей смуте. М., 2004. С. 240.

⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 237.

⁶ Не вдаваясь в достаточно обширную историографию последней темы, отметим лишь значимость акцентов, расставленных в характеристике эпохи Александра III в статье М. К. Поливанова «Очерк биографии Г. Г. Шпета» (Лица. СПб.; М., 1992. Т. 1. С. 7–43).

⁷ Розанов В. В. Примечание к письму Н. Н. Страхова В. В. Розанову от 9 января 1888 г. [1913 г.] // Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 19.

⁸ Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994. С. 116.

⁹ Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 527.

¹⁰ Розанов В. В. Примечания к письму Н. Н. Страхова В. В. Розанова 20 февр. 1892 г. (1913 г.) // Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 102–103.

¹¹ Розанов В. В. Еще о «научном состоянии» России // Розанов В. В. Собр. соч. Террор против русского национализма. М., 2005. С. 196.

¹² Розанов В. В. Ломоносов. Его личность и судьба // Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 610.

¹³ Розанов В. В. Есть ли «наука в России?» // Розанов В. В. Террор против русского национализма. С. 184.

¹⁴ Розанов В. В. Еще о «научном состоянии» России // Розанов В. В. Террор против русского национализма. С. 195.

¹⁵ Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 364, 367.

¹⁶ Лосев А. Ф. — развернутое магическое имя // Символ. Париж, 1992. № 28.

¹⁷ Биbihин В. В. Каменный Розанов // Биbihин В. В. Другое начало. СПб., 1993. С. 261.

Г. П. Отюцкий (Москва)

Проблема взаимосвязи русской и еврейской культур в переписке Розанова с М. О. Гершензоном

«М. б., я свою жизнь прожил “без Руси” (“идейные скитания”), но хочу умереть с Русью и быть погребенным с русскими. Кроме русских, единственно и исключительно русских, мне вообще никто не нужен, не мил и не интересен»¹, — пишет Розанов в «Уединенном». В известном смысле Василий Васильевич лукавит, ибо есть, как минимум, еще один народ, который ему постоянно интересен, и об этом он также, и неоднократно, пишет в той же книге: «Вопрос “об евреях” бесконечен: о нем можно говорить и написать больше, чем об Удельно-вечевом периоде русской истории»².

И тому доказательство — последняя книга Розанова — «Апокалипсис нашего времени», в которой не менее десяти главков в той или иной мере касаются вопроса «об евреях». Уже в третьем выпуске книги этой проблеме посвящена специальная главка — «Об одном народце». Более того, самая объемная главка в книге — «Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромов?» — затрагивает и в известной мере обобщает широкий круг проблем, рассматривавшийся Розановым в его прежних работах. В целом ее можно рассматривать как завершающее свидетельство эволюции розановских взглядов на проблемы еврейства. Некоторые прежние свои мнения о евреях Розанов здесь охарактеризовал как «безумное оклеветание в душе моей»³.

Уже на первой странице «Апокалипсиса...» он пишет о священниках, которые «подскочили... под жида», и в примечании поясняет читателю, что употребляет это слово «без порицания и иронии, а лишь в том оттенении, что для духовенства и в его словооборотах они всегда были в уничтожительно-презренном смысле “жидами”»⁴. Однако в дальнейшем изложении книги «жид», «жидок», «жидовка» становятся терминами самого Розанова, по крайней мере, не менее частыми, чем «еврей». Притча «Об одном народце» вообще обходится без наименования этого «народца» (не народа!). Но Розанова как раз и интересует (вопреки прежним его заявлениям) «что же случилось» (вопрос проходит рефреном практически в каждом абзаце этой притчи) с этим народом, имя которого «было священо, как и судьбы его — священные»⁵. (Заметим в скобках, что В. В. Зеньковский не посчитал нужным рассматривать этот круг розановских воззрений и лишь один раз, и то в примечании, упоминает о его «острых высказываниях по еврейскому вопросу» как причине исключения Розанова из Религиозно-философского общества в Петербурге).

Известный исследователь творчества Розанова Николукин подчеркивает: «Розанов никогда не уставал говорить и писать о евреях, и всякий раз иначе, чем прежде»⁶. Суждения Розанова о евреях были достаточно противоречивыми на всех

этапах его писательской судьбы, и поэтому для нас интересно любое существующее обоснование той или иной конкретной позиции русского философа.

В этом смысле серьезный интерес представляет впервые опубликованная в 1991 г. переписка Розанова с Михаилом Осиповичем Гершензоном⁷, инициатором сборника «Вехи», талантливым историком славянофильства в России. Оба собеседника в письмах зачастую выговаривали гораздо больше того, что публиковалось в их литературных текстах. В их письмах речь идет о многих вопросах, однако практически сразу с началом переписки в 1909 г. определилась и стала «сквозной» тема судеб еврейства в России и судьбы самой России, их сопоставления и противопоставления.

Нелишне отметить, что многие нынешние исследователи русской философии, объективистски описывая (и чуть ли не канонизируя) теоретические воззрения ее представителей, не позволяют себе критических замечаний по их адресу. Тем более важны неллицеприятные отзывы современников этих философов. Мнения Гершензона о колебаниях Розанова от «юдофильства» к «юдофобству» тем интересны современному читателю, что они высказывались Розанову в открытую и были непосредственной реакцией на ответы самого Василия Васильевича. К тому же это *не* мнения злопыхателя: личное отношение Гершензона к Розанову осталось до конца уважительным. Есть свидетельства о том, что в 1918 г. Гершензон оказывал Розанову материальную помощь, а после смерти писателя — его семье⁸. Гершензон считал, что «когда будут перечислять те 8 или 10 русских книг, в которых выразилась самая сущность русского духа, не миновать будет назвать “Опавшие листья” вместе с “Уединенным”»⁹ (письмо от 12 апреля 1913 г.). Язык же Розанова Гершензон сравнивает с языком писем Пушкина: «чистый расплавленный сверкающий металл без всякой примеси. Только что у Пушкина он более упруг, у Вас же льется жиже»¹⁰ (8 мая 1909 г.).

С другой стороны, отношение Розанова к своему корреспонденту достаточно противоречиво. В записке, предворяющей пачку писем Гершензона, Розанов пишет о нем как о лучшем историке русской литературы за 1903–1916 гг. И вместе с тем продолжает: «он слишком великолепен, чтобы чуть не было чего-то подозрительного... У него “все на месте”. И это подозрительно. Я думаю, он “хорошо застегнутый человек”, но нехороший человек»¹¹. Представляется, что текст этой записки в известной мере объясняет отношение Розанова к критическим замечаниям своего корреспондента. Впрочем, как и в большинстве текстов Розанова, в записке — лишь одна из его точек зрения на Гершензона, и совсем не факт, что — единственная точка зрения.

Нередко полемика двух мыслителей достигала предельно критического по отношению друг к другу накала. «Но опять спор, а убедить друг друга мы ведь не можем», — пишет Гершензон 14 января 1913 г.¹² В другом письме он в отчаянии пишет такое: «...но наш спор ни к чему. Вы не хотите или не можете слушать, Вы наглухо заперлись в своей фантастике от здравого смысла, от человеческого чувства, от всего, что может внести свет в ее тьму»¹³ (6 января 1913 г.). С другой стороны, и Розанов признается: «я думал — вы уже не напишете и вообще — “разрыв”»¹⁴ (январь 1913 г.), а через несколько месяцев подчеркивает: «Я радуюсь, что при всех поводах к раздору (у меня — об евреях) мы продолжаем дружить»¹⁵ (ок. 12 апреля 1913 г.).

Тем не менее, вплоть до прекращения эпистолярных отношений в 1913 г. (скорее всего, в связи с процессом Бейлиса, активизировавшим розановскую юдофобию), участники переписки в известной мере пытались понять друг друга и самих себя, обосновать собственную позицию, высказать другому обоснованное суждение

о своих и его идеях: «Мы с Вами стали нигилисты — положили «прощать друг другу», — констатирует Розанов 10 сентября 1909 г.¹⁶ Через три года он продолжает подчеркивать: «Вообще я всегда от Вас жду всякой правды, и чем она суровее будет — тем слаще мне, т. е. слаще как килька “с перцем и уксусом”»¹⁷. «Как Вы мне хорошо объяснили меня себе самому», — заявляет он Гершензону 23 янв. 1912 г.¹⁸

В свою очередь, Гершензон пишет: «Ежели бы не Вы, а кто-нибудь другой написал мне такой образ мыслей, какой Вы приписали мне, я бы просто не ответил. Но Вы особенный человек: в Вас, в ваших писаниях так перемешаны чистое золото сердца с шлаком самой наружной, самой материальной периферии человеческого существа, как ни в ком другом»¹⁹ (18 января 1912 г.). Именно благодаря этому «чистому золоту сердца» Гершензон и продолжал переписку с Розановым. «Но Вы не как все, Вы действительно имеете право быть совсем самим собою, — пишет он в письме от 8 марта 1912 г., — и потому “прощая”, если можно сказать тут это слово, Вам Ваши дурные для меня писания просто не вменял: стихия, а закон стихий — беззаконие»²⁰.

Розанов в письмах к Гершензону опровергает собственную мысль о том, что ему, кроме русских, никто не интересен: «Не думая ничего о немцах, французах и англичанах, питая почти гадливость к “полячишкам”, я как-то и почему-то “жида в пейзах” и физиологически (почти половым образом) и художественно люблю и, втайне, в обществе всегда за ними подглядываю и люблюсь». И далее он стремится объяснить причины такого интереса: «Это вытекает из большой моей fall’ичности, т. е. интереса к полу и отчасти восторга к полу: — в отношении сильного самочного племени»²¹ (ок. 10 сентября 1909 г.).

Розанов в целом ряде писем объясняет, почему ему интересны и конкретные евреи, прежде всего сам Гершензон: «Как хорошо Вы пишете»²² (начало мая 1909); «я всегда верил в Вашу любовь к русским»²³ (23 января 1912 г.); «работы Ваши превосходны: ... какая “мера вещей”, к тому же всегда благородная и справедливая»²⁴ (7 сентября 1909 г.).

В целом ряде писем к Гершензону проходит фигура еще одного еврея — Бориса Григорьевича Столпнера, которого Розанов «не только уважал, но полюбил»: «Он вполне еврей и только еврей. Он не примазывается к русской образованности... и общечеловеческим сочувствием и не мурмольным сочувствием полюбил русских крестьян, и русскую книгу, русский журнал». И далее Розанов признается: «Разрыв со Столпнером у меня чрезвычайно болит в душе»²⁵ (январь 1913 г.). В письме конца 1912 г. он пишет об «удивительном по тонкости, деликатности» отношении А. В. Руманова²⁶, в письме от 14 января 1913 г. фигурируют «милый» И. И. Левитан, «чудные» Шейн и Гинзбург²⁷.

Однако подобное отношение к упомянутым людям не мешает Розанову странным образом отделять конкретных евреев от еврейства вообще: «Я о Вас часто думаю, и когда пишу дурно об евреях: всегда я больно думаю — “это будет больно Гершензону”»²⁸ (ок. 26 декабря 1912 г.).

Во многом содержание переписки двух мыслителей определено содержанием центрального розановского мифа — мифа о роли Пола, с которым связано острое чувство рода, нации. Видимо, во многом с таким подходом и связан интерес Розанова к евреям, когда он восхищается их культом плоти, ее сакрализацией в религиозных воззрениях евреев. В то же время Розанов считает, что обе нации — русская и еврейская — носительницы женского начала, поэтому две нации-женщины находятся в постоянном соперничестве друг с другом: он рисует образ «русской бабищи»

с ее вечным «задеря подол», а рядом с ней — семитка с ее «смуглыми ручками», у которой «лежат красиво чалмы»²⁹ (23 января 1912 г.).

Гершензон практически сразу увидел один из источников отношения Розанова к евреям, его «страх перед пейсами»: «Дело не в еврействе; тяжело мне видеть в Вас, что Вы чувствуете национальность, что я считаю звериным чувством»³⁰ (7 сентября 1909 г.).

Гершензону приходится читать разные мнения своего корреспондента о евреях. «Анти-семитизмом я, батюшка, не страдаю... Мне все евреи и еврейки инстинктивно милы»³¹ (ок. 10 сентября 1909 г.). Тем не менее, такая «милота» избирательна: «Знаете ли, я люблю “гетто жидовское”, их вечный гам, сутолоку, руготню... и немножко не люблю писателей-евреев, очень не люблю адвокатов-евреев, но уже очень ценю и уважаю врачей-евреев, аптекарей-евреев... Ясное уже для земли и для нас, что “добрее и яснее” жиденка нет никого на свете, что это — самая на свете человеческая нация, с сердцем, открытым всякому добру, с сердцем, “запрещенным” ко всякому злу»³² (ок. 14 января 1913 г.).

В иной ситуации Розанов, тем не менее, формулирует другую позицию: «Да, евреи теперь — холодны мне... Страшны их колоссальные исторические и социальные добродетели... Евреи — выживут, а русский народ погибнет — в пьянстве, распутстве, сводничестве, малолетнем грехе. Вы скажете: “пьяному и развратному туда и дорога”. Вы так скажете — о чужом. А “родному” и пьяный сын дорог», и подчеркивает — «вот что мне жжет душу»³³ (конец 1912 г.).

Наконец, наиболее радикальную позицию формулирует Розанов после убийства П. А. Столыпина: «Я настроен против евреев (убили — все равно Столыпина или нет, — но почувствовали себя вправе убивать «здорово живешь» русских: и у меня (простите) то же чувство, как у Моисея, увидевшего, как египтянин убил еврея)»³⁴ (январь 1912 г.). Более того, в этом же письме Розанов пытается сконструировать психологическое самоощущение самого Гершензона: «Да. Я еврей... И вы, черви русские, антисемиты, Балашовы и Розановы, ничего не поделаете с тем фактом, что я буду о вас и вашей истории писать так хорошо, как вы сами не сумеете... и этим “хорошо” я... привью к великорусской душе такую закваску обрезания, что вы все не отмоетесь и не сбросите. Я отлучился, но чтобы через 50 лет вы пожили. Неужели нет этой мысли?» — спрашивает Розанов у Гершензона и продолжает о себе: «Она у меня всегда, когда думаю о Вас»³⁵ (январь 1912 г.). Безусловно, Гершензон вынужден характеризовать такую «реконструкцию» как «Ваши дурные для меня писания» и заявить, что никому другому после этого он не ответил бы.

Очевидно, следует согласиться с мнением В. Проскуриной о том, что «образ Гершензона как сильного соперника утверждается и развивается в письмах Розанова параллельно с образом грозной соперницы — еврейской нации, “вытесняющей” слабых русских из правительства, общественности, литературы и — даже! — из “союза русского народа” (см. письмо от середины августа 1909 г.)»³⁶.

Гершензон неоднократно констатирует мифологическую основу розановских представлений о евреях. Так, комментируя одно из полученных от Розанова писем, он подчеркивает, что слышит «необманнный голос», но тут же «все звериные голоса», и вдобавок «нелепости, ни дать ни взять как те утверждения Грингмута»³⁷, что русскую революцию делали масоны или евреи на японские деньги»³⁸ (18 января 1912 г.).

Наиболее обстоятельный разбор исходных позиций Розанова, формирующих его представление о евреях, Гершензон дает в письме от 26 декабря 1912 г., пожалуй,

наиболее горьком письме во всей опубликованной их переписке. Здесь он формулирует вывод, общий для целого ряда его писем: «Ваши писания о евреях делают мне очень больно. И главное — их тон. Вы меня простите: я не верю в Вашу искренность здесь, в этом пункте»³⁹. А далее он пишет для Розанова «азбучные истины», для самого Гершензона «совершенно подлинные». В письме Гершензон старается рассуждать логично, но глубокая эмоциональная обида постоянно прорывается через текст. Могут быть выделены некоторые тезисы этого письма, с которыми, хотя бы частично, нельзя не согласиться.

«Я думаю, что евреи, вся масса нынешних русских евреев, для Вас просто не существует... Вы ее не видели, Вы знали только несколько человек, по которым не могли судить — и так дурно — о целой расе»⁴⁰. (Подчеркнем в связи с этим, что сам Розанов писал Гершензону: «*Лично я от евреев только прекрасное видел*»⁴¹ (конец 1912 г.).

«Вы не видели также ее эксплуатации, конечно... тогда Вы бы стали с равным озлоблением нападать и на полицию, которая взятками высасывает народ, и т. д., — а главное на водочную монополию, которая ведь — этого не будет отрицать самый заядлый юдофоб — есть главный эксплуататор русского народа... Значит и не эксплуатация Вас восстанавливает против евреев»⁴².

«Я думаю, что... дело в каком-то невесомом элементе еврейского духа, который Вам глубоко претит и заставляет ненавидеть весь этот дух... Но тогда — будьте же последовательны: такое чувство дает Вам право говорить *только* о психическом вреде еврейства, а не о еврейском засилии или эксплуатации»⁴³.

«Как может отдельный человек своим рассудочным мышлением судить о полезности или вредности целого душевного организма, как дух расы? Тут все значит — целое, а выделять элемент из такого целого и оценивать этот элемент в отдельности — ведь грубее нет ошибки»⁴⁴.

«В огромный котел сложнейшего химического состава — в психику русского народа — вливается струя другого, не менее сложного состава — еврейская; какой разумный человек решится сказать, что получится в результате этой безумно сложной химической реакции? Неприятная вам черта еврейства — это один элемент, в отдельности притом и не существующий; даже об этом одном элементе разве Бог один может судить, вредную или полезную реакцию он произведет в русском народе; а о действии всего влияния — кто может судить?»⁴⁵.

Итог письма Гершензон формулирует следующим образом: «Так что я думаю 1) что Вы только по заблуждению пишете о засилии евреев: оно для Вас безразлично, Вы его не знаете и пр.; а суть — в Вашем отвращении к каким-то чертам еврейского духа; 2) об этих чертах Вы можете сказать только, что они Вам противны, но никак не вправе утверждать, что они искажают русский народный дух: этого Вы просто не можете знать»⁴⁶. И вновь Гершензон обращается к тону писаний Розанова: «И от этого недоразумения и непоследовательности Вашей происходит то, что тон Ваш в Ваших еврейских статьях — нехороший, фальшивый, мелочно-злой. Не говорю уже о бесчеловечности этой травли; масса еврейская живет в такой страшной нужде, в таких нечеловеческих страданиях, что травить на нее правительство еще и еще — большой грех; но это Вас не может трогать, раз Вы чувством не любите евреев и физически не осязаете их присутствия, а только присутствие их психики»⁴⁷.

Обращаясь к Розанову, Гершензон осознает бесполезность своих сетований: «без всякой мысли об этих вещах завтра возьмете перо и по привычке напишете дурную (потому что не обдуманную и не прочувствованную) статью о вреде евре-

ев». Тем не менее, ему кажется, что рецепт избегания бед весьма прост: «Вам стоило бы минуту остро подумать, и Вы навсегда отказались бы писать об еврейском вреде; но Вы не даете себе труда подумать»⁴⁸. К этой идее, и более реалистично, он обращается и в другом письме: «Ваши рассуждения о евреях так нереальны, что для меня и на минуту не возникает сомнения: пружина Вашего поведения — не в вашей логике, а в чем-то психологическом. И если бы Вы дали себе труд углубиться, — Вы бы нашли этот психологический узел, и тогда все Ваше отношение к евреям распуталось бы; я не говорю — улучшилось бы, — этого я не могу знать, — но уяснилось бы»⁴⁹ (6 января 1913 г.).

Тем не менее, несомненно, были близки Гершензону многие тезисы розановских писем: «Вообще в юдаизме, в его гордом и неколеблящемся “я”, есть общечеловеческое достоинство, общечеловеческая истина, <...> в еврействе есть 2–3–4 вещи *универсально* нужных, о коих “скажет мир”»⁵⁰ (января 1913 г.). И конечно, читая такие строки, Гершензон не мог не упрекать Розанова в том, что современные исследователи называют «амбивалентностью» Розанова. Он отмечает, что в письмах Розанов пишет о евреях «много верного и глубокого,.. — во всяком случае все разумно, все человечно. Отчего же вы этого не печатаете, а печатаете прямо противоположное», — огорчается Гершензон и цитирует то, о чем пишет Розанов, — «о том очевидном для всех вреде, какой они — евреи — наносят России и русским своим жадным стремлением захватить все в руки свои». И далее с отчаянием вопрошает: «Это о мышах и крысах — или о людях?»⁵¹ (14 января 1913 г.).

Розанов сетовал, что его «разлюбил» уже упоминавшийся Столпнер, и считал, что разлюбил «по глупостям, — как всегда у русских»⁵² (начало мая 1909 г.). Однако, по справедливому замечанию публикатора рассматриваемых писем В. Проскуриной, Столпнер осудил Розанова не «за глупость», а за «двурушничество»⁵³. И хотя Гершензон в одном писем сообщает, что он осуждал Столпнера за его «отстранение» от Розанова ради «морали»⁵⁴ (8 марта 1912 г.), сам Гершензон, подобно Столпнеру, розановское «двурушничество» («амбивалентность») тяжело переживал и осуждал. (Отметим, что и Вас. Зеньковский по отношению к Розанову пишет о «нередко проявлявшейся у него беспринципности»⁵⁵).

И вместе с тем Гершензон вновь и вновь пытался найти источники такой амбивалентности. Считая, что ценность «Опавших листьев» и «Уединенного» — в «тех крупницах *подлинного*, что в них есть», Гершензон отмечает, что в них «есть и неподлинные частицы», и размышляет над возможными причинами: *«игра с собою, соблазн эксцентричного или что — другое...»*⁵⁶ (12 апреля 1913 г.).

Однако, как кажется, не только Розанов зачастую не слышал Гершензона, но и Гершензон не все прочитывал у Розанова. Так, отвечая на критику Гершензона, Василий Васильевич писал по отношению к собственным статьям: «Знаю, что не по внешности, а внутренне эти статьи бесконечно литературно роняют меня: но человек кричит из писателя»⁵⁷ (конец 1912 г.). Как раз это — *«но человек кричит из писателя»* — в письмах Гершензона никак не комментируется.

Тем не менее, справедлив пророческий тезис Розанова: «Вообще “спор” евреев и русских или “дружба” евреев и русских — вещь неконченная и, я думаю, — бесконечная»⁵⁸ (ок. 14 января 1913 г.). Очевидно, что «бесконечная» — и с точки зрения осмысления этой проблемы крупнейшими российскими мыслителями.

Это пророчество Розанова находит подтверждение, в частности, в недавней книге А. И. Солженицына о двухсотлетней совместной истории русских и евреев⁵⁹. Подобно Розанову, Александр Исаевич отдал размышлениям над этой проблемой

многие годы своей жизни: десять лет работы за письменным столом и еще добрых сорок лет потрачено на сбор материала и дотошный сравнительный анализ всех кочующих по историческим публикациям сведений.

¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 179.

² Там же. С. 124.

³ Там же. С. 420.

⁴ Там же. С. 393.

⁵ Там же. С. 404.

⁶ Николоюкин А. Н. В. В. Розанов и его мировоззрение // Розанов В. В. Уединенное. С. 17.

⁷ Переписка В. В. Розанова и М. О. Гершензона. 1909–1918. Вступительная статья, публикации и комментарии В. Проскуриной // Новый мир. 1991. № 3. С. 215–242.

⁸ Там же. С. 242.

⁹ Там же. С. 240.

¹⁰ Там же. С. 221.

¹¹ Там же. С. 219.

¹² Там же. С. 239.

¹³ Там же. С. 235.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 240.

¹⁶ Там же. С. 225.

¹⁷ Там же. С. 234.

¹⁸ Там же. С. 229.

¹⁹ Там же. С. 228.

²⁰ Там же. С. 231.

²¹ Там же. С. 225.

²² Там же. С. 219.

²³ Там же. С. 229.

²⁴ Там же. С. 224.

²⁵ Там же. С. 236.

²⁶ Там же. С. 234.

²⁷ Там же. С. 238.

²⁸ Там же. С. 232.

²⁹ Там же. С. 229.

³⁰ Там же. С. 224.

³¹ Там же. С. 225.

³² Там же. С. 238.

³³ Там же. С. 234.

³⁴ Там же. С. 227.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 218. Упомянутое в цитате письмо — на с. 223.

³⁷ Грингмут В. А. — публицист, основатель Русской монархической партии.

³⁸ Переписка В. В. Розанова и М. О. Гершензона. С. 228.

³⁹ Там же. С. 232.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 234.

⁴² Там же. С. 232.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 233.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

- ⁴⁹ Там же. С. 235.
- ⁵⁰ Там же. С. 236–237.
- ⁵¹ Там же. С. 239.
- ⁵² Там же. С. 220.
- ⁵³ См. примечание публикатора к письму от начала мая 1909 г.: Новый мир. 1991. С. 218.
- ⁵⁴ Там же. С. 231.
- ⁵⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1990. Т. 1. Ч. 2. С. 268.
- ⁵⁶ Новый мир. 1991. № 3. С. 240.
- ⁵⁷ Там же. С. 234.
- ⁵⁸ Там же. С. 238.
- ⁵⁹ Солженицын А. И. Двести лет вместе: В 2 книгах. М., 2006.

А. В. Ломоносов (Москва)

Политические ориентиры Розанова

... болит душа за Россию.
... болит за ее нигилизм.

(Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год)

Розанов принадлежал к числу наиболее ярких выразителей идей русского национального самосознания в плеяде консервативных мыслителей рубежа XIX и XX в. Для современной жизни имеют большое значение проблемы поиска новой объединяющей национально-государственной идеи, новые подходы к освещению отечественных опытов парламентской демократии в России, исследование истоков политического террора. Творческое наследие Розанова является незаменимым источником для поиска ответов на эти злободневные вопросы.

Оценка политических ориентиров мыслителя предполагает очертить роль идейных предшественников Розанова в формировании политических взглядов Розанова-публициста и рассмотреть процессы их эволюции.

Часть современников писателя (З. Н. Гиппиус, П. А. Флоренский и М. М. Спасовский), подчеркивая неординарность таланта Розанова, как правило, отрицали возможность какого-либо влияния на взгляды писателя. Если говорить о первостепенных для писателя вопросах и творческой уникальной манере письма, то с этим можно согласиться. Но в отношении политических взглядов Розанова эта позиция представляется спорной. На Розанова всю жизнь постоянно сыпался шквал упреков в политическом дилетантизме со стороны сотрудников либеральных изданий. Это С. Н. Трубецкой, Волжский (А. С. Глинка), Н. А. Бердяев, К. И. Чуковский, В. П. Полонский, А. В. Карташев, П. Б. Струве, А. В. Пешехонов и многие другие. В то же время, молодые публицисты-соратники из консервативного лагеря причисляли писателя к мыслителям традиционного направления общественной мысли в России (Ф. Э. Шперк и В. Ф. Эрн).

По сей день практически никем не учитывался в комплексе обширный пласт газетной публицистики Розанова 1905–1917 гг., недавно введенный в научный оборот с выходом в свет очередных томов собрания его сочинений. Этот источник в значительной мере помогает проследить весь путь эволюции политических взглядов Розанова на Первую революцию и парламент в России.

Современные исследования восполняют пробел в вопросе об истоках политических идей писателя. Очерчен круг наиболее значимых лиц из сферы общественной мысли конца XIX в., сыгравших существенную роль в формировании базовых элементов мировоззренческой позиции писателя. Взгляды Розанова 80-х–90-х гг. XIX в. можно отнести к мировоззрению, близкому поздним славянофилам. Мыс-

литель принял активное участие в дискуссии о существовании позднего славянофильства. Он выделял неоднородность славянофильства; органичность в развитии и постоянный преемственный рост. Писатель указал на политически возрастающее значение славянофильских идей как идеологии, умиротворяющей социальные эксцессы. Вместе с тем, Розанов выделял ряд недостатков славянофильства: неумение донести свои идеи до массового сознания, а также активное использование их лозунгов для прикрытия ретроградной практики.

Из других мыслителей наибольшее значение для Розанова имели идеи Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова и иных представителей консервативной мысли (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, С. А. Рачинский, И. Ф. Романов-Рцы, Ф. Э. Шперк).

От Достоевского Розанов наследовал интерес к мотивам физиологических процессов в социальных отношениях. Восхождение от незначительных явлений быта к вершинам обобщения на уровне человеческого бытия, творческое раскрытие футуристических прогнозов развития революционного процесса в России, критику либеральных и социалистических утопий.

Роль Страхова, по большей части, свелась к роли методолога в полемических работах Розанова 1890-х гг. Он корректировал взгляды Розанова на демократический лагерь, подал пример отношения к политической жизни в целом. С подачи Страхова Розанов выступил в защиту актуальности славянофильства, в ходе которой использовал элементы теории Данилевского о культурно-исторических типах.

Ученый и педагог С. А. Рачинский помог Розанову сориентироваться в сложных взаимоотношениях внутри лагеря консервативной печати и оказал посильное покровительство в выявлении его дара публициста для реализации идеалов традиционализма. Он первым указал Розанову будущую стезю его общественной значимости: а именно, газетная публицистика на страницах «Нового Времени». С. А. Рачинский дал писателю ряд наставлений в духе монархических идей.

Розанов развил идеи Константина Леонтьева о прогрессе, дополнив их идеей потенциальности в социальном мире, а также инициировал создание «леонтьевской школы» в русской публицистике.

Анализ негативных механизмов бюрократической системы, данный Рцы (И. Ф. Романовым), расширил взгляды Розанова и на охранительные тенденции консерваторов.

Весной 1897 г. Розанов широко заявил о своем выходе из лагеря консервативной журналистики в силу партийной узости взглядов консерваторов на социальную жизнь.

До настоящего времени практически не использовалось системного подхода к библиографии периодических статей Розанова (за исключением исследования Н. Ю. Казаковой, которое ограничено только кругом газеты «Новое Время»¹). Используя архивные материалы почитателя творчества Розанова С. А. Цветкова, собравшего библиографию статей писателя в периодических изданиях 1897–1919 гг. (См.: НИОР РГБ. Ф. 249. К. 11. Ед. хр. 5–14; К. 12. Ед. хр. 1), а также собственные уточнения указанной библиографии, можно вести речь о некоторой доле политической ангажированности общественной позиции Розанова, нашедшей свое наибольшее отражение именно на страницах «Нового Времени».

В 1906–1912 гг. Розанов был штатным хроникером «Нового Времени», освещавшим деятельность Государственной думы трех созывов. За период 1905–1912 гг. газета напечатала 280 его передовых и редакционных статей без подписи, отражав-

ших политический курс издания по ключевым вопросам думской деятельности. Это составляет более половины всех редакционных статей Розанова за 30 лет сотрудничества в отечественной периодике. За тот же период времени Розанов опубликовал 270 статей по общественно-политической проблематике, что составляет 60 % от всех статей по этим вопросам. Число выступлений Розанова от имени редакции «Нового Времени» и его произведений по политической проблематике близко по количественным показателям. И речь, в данном случае, идет об одних и тех же произведениях. Это, по нашему убеждению, вполне может служить одним из доказательств в деле определения политической позиции Розанова, поскольку указывает на совершенно определенное *доверие к нему со стороны руководства газеты в процессе отражения ее политического курса в самые ответственные годы государственной жизни России.*

После призыва в 1910 г. со стороны П. Б. Струве не пускать Розанова в «прогрессивную» печать, и вообще не предоставлять места «его произведениям ... на своих страницах»², изменилось количественное соотношение розановских редакционных статей (без подписи) и его подписанных работ на политические темы. С выявлением идейных ориентиров в изменившейся политической ситуации и обретением более четких очертаний в политических приоритетах самого публициста, со второго десятилетия XX в. Розанов все меньше оставлял неподписанными своих статей по острым проблемам политической жизни. В 1905–1909 гг. на 253 его редакционных статьи пришлось 208 работ по политической тематике, а в период с 1910 по 1912 на 62 политических статьи пришлось только 27 неподписанных пере­дов­иц.

Соотношение приведенных выше цифр указывает на то, что *в большинстве политических статей Розанова в той или иной мере отражался единый курс редакции «Нового Времени» по самым животрепещущим вопросам внутренней политики России.*

Исследователи уделяют крайне мало внимания парламентской публицистике Розанова, ведущего журналиста газеты «Новое Время». Более глубокое изучение этого вопроса показывает, что Розанов до 1910-х гг. в большинстве своих политических выступлений имел согласованную позицию с общими представлениями А. С. Суворина. Проведенные статистические исследования библиографии писателя указывают на то, что в большинстве политических статей Розанова отражался единый курс редакции «Нового Времени». Этот вывод позволил сделать раскрытие имени Розанова в большом корпусе редакционных статей без подписи, отражавших политический курс издания по ключевым политическим вопросам. Об этом свидетельствуют многие факты, подтверждающие, что А. С. Суворин лично посвящал Розанова в отдельные детали политической кухни издания.

Анализ идейных ориентиров думских репортажей Розанова 1906–1912 гг. показал, что он выступал в большинстве своих политических статей указанного периода как умеренный националист, выражавший основные программные идеи партий Всероссийский национальный союз (с 1908 г.) и «Союз 17 октября» (до 1909). Об этом свидетельствуют оценки писателем важнейших внутривнутриполитических событий, а также его описание механики политического террора в России. Но при этом был собственный ракурс обзора этих событий: на первом месте для Розанова стоял поиск социально-возрастных и психологических оснований революционных потрясений.

В качестве специфики российской революции писатель выводил связь интеллигенции с уголовными элементами, возникшую в результате нарастающей духовной пустоты в обществе, неизбежно рождающей политическую провокацию.

Большую роль в процессе стабилизации российской политики писатель отводил до 1-й мировой войны системе думского представительства. Работа двух первых Дум неизменно осуждалась Розановым за политическую незрелость и потакание революционному экстремизму. Привлечение малоизученной публицистики писателя впервые позволило сделать вывод, что *активно* критиковать революционное и леволиберальное направление общественной мысли в XX в. Розанов начал с марта 1906 г., то есть с момента подготовки Государственной Думы к практической работе.

Провал конструктивной работы парламентариев ставился Розановым в вину партии кадетов за потакание радикальным настроениям. Именно Розанову принадлежит приоритетная заслуга широкой постановки проблемы в публицистике рубежа 1910-х гг. провоцирующей роли отдельных направлений русской литературы и прямого влияния духовной жизни человека на возможность использования его в целях политической провокации.

Отношения столыпинского правительства с 3-й Думой встречали одобрение со стороны писателя. Твердость кабинета П. А. Столыпина в проведении курса конституционных реформ должна была, по мнению Розанова, обеспечить реальную политику верховной власти. Сохранение общенационального единства и патриотические чувства были для Розанова индикатором политического прогресса. Основные условия сохранения и успешной работы парламентской формы правления в России Розанов видел в ее *народности и поступательности развития*, в *талантливости и высокой культуре* депутатского корпуса. Отсутствие этих качеств в конечном итоге привело мыслителя после 1912 г. к разочарованию в думской форме правления.

Трагическая кончина Столыпина явилась для писателя значимым рубежом в общем восприятии политической ситуации в России, повлияв на радикализацию позиции Розанова в национальном вопросе. *Розанов был близок внепартийному умеренному (или, как его иногда называют, культурному) национализму*. Почти половина всех статей по национальному вопросу была создана мыслителем в период 1911–1917 гг. Содержание их отличает гораздо больший эмоциональный накал, в сравнении с предшествующим временем. Политическое кредо писателя 1910-х гг. можно назвать активной позицией патриота в суровые годы жизни своей родины.

Осмысление политических пристрастий писателя позволяет сделать вывод о преемственности общественно-политических идей Розанова в развивающейся системе традиционалистской общественной мысли: славянофильства, почвенничества и других направлений. Оно указывает на существенную значимость для политических взглядов Розанова сотрудничества в «Новом Времени» и личных отношений с Сувориным.

Анализ политической публицистики писателя позволяет установить приверженность Розанова в большинстве выступлений позиции *национально ориентированного политического центризма*.

Но загнать гениального мыслителя в шоры партийно-политической системы — значило бы поставить крест на неисчерпаемом многообразии и разноцветьи души русского гения. Гений писателя и мыслителя Розанова лежал прежде всего в сфере

постановки насущных жизненных проблем как в сфере социума, так и во всех других областях бытия.

Беззаветная любовь Розанова к России, постоянное острое переживание всех ее горестей и забот, боль за судьбу своего народа и постоянное стремление лучше обустроить Русский Дом на долгие годы могут служить достойным примером высокой гражданственности писателя и мыслителя.

¹ Казакова Н. Ю. *Философия игры*. В. В. Розанов — журналист и литературный критик. М., 2001.

² Струве П. Б. *Большой писатель с органическим пороком // В. В. Розанов: pro et contra*. СПб., 1995. Кн. 1. С. 386.

Д. А. Завельская (Москва)

Книга Розанова «Когда начальство ушло...» и мифология Первой русской революции

В 1910 г. вышла книга В. В. Розанова «Когда начальство ушло...». Обычно комментаторы и исследователи творчества Розанова характеризуют эту книгу как сборник статей, посвященных Революции 1905 года. Отчасти это так, и основная тематика книги — революционные события в «человеческом материале».

Тем не менее, в книгу входят статьи, написанные и изданные (или написанные, но не изданные) задолго до 1905 г.

Из авторской рубрики следует, что статьи он располагал именно в порядке написания их по годам с 1901 по 1910 гг. Впрочем, последние две реплики книги, размещенные каждая на отдельной странице («Увы... Что же случилось?»), нельзя назвать статьями, и хронологическая соотнесенность их становится более понятной после определения основного принципа композиции книги. Действительно, диахронический принцип имеет смысл только в плане внешнего упорядочивания, но напрямую соотносится со внутренней динамикой авторской мысли. То есть в последовательности запечатленных исторических событий разворачивается и «история» розановской рефлексии, в которой, как всегда у этого автора, рассуждения культурологического и философско-житейского характера неотделимы от субъективных переживаний. Так что последние реплики книги — итог всей этой цепи.

Реакцией на книгу Розанова стали многочисленные статьи в журналах и газетах, самыми показательными и интересными стоит считать две, опубликованные в одном номере журнала «Русская Мысль» (ноябрь 1910 г.). Одна, принадлежащая перу П. Б. Струве, — резко негативного характера, и, наоборот, другая, написанная Андреем Белым, — весьма сочувственная. Хотя неправомерно говорить о полемике в этих статьях, поскольку, как это ни странно, оба автора сходятся в одном — признании глубокой поэтичности и эмоциональности книги. Вот только Белый принимает эту поэтичность безоговорочно, как выражение сокровенного смысла революционных событий, Струве же винит Розанова в глубокой непорядочности, обусловленной, на его взгляд, именно субъективностью и стихийностью природы последнего. Собственно говоря, Струве упрекал Розанова не за книгу «Когда начальство ушло...», а за ряд статей в «Новом Времени», вышедших в том же 1910 г., где тот «вместо любовного оправдания революции, с невероятной злобой <...> обличал русскую революцию»¹. Тем интересней утверждение Струве, что «... в отличие от блестящего талантом, художественного оправдания революции, новейшие обличения ее у Розанова вымучены и почти бездарны...»².

Вообще полемика Струве и Розанова — отдельная, интересная сама по себе история, раскрытая, например, в статье О. Г. Простакова «П. Б. Струве и В. В. Розанов»³.

Здесь же стоит обратить внимание на выражение «художественное оправдание революции». Собственно говоря, Розанов не оправдывает революцию, а безусловно принимает ее как онтологически значимое событие в общем потоке жизни и истории. Причем именно революционных событий в книге показано не так много, хотя в предисловии, написанном к изданию, есть посвящение: «... могилам... Не тем, кто в 1905 г. думал: “от колокольни до колокольни — не дальше”. Тем, кто, по моему убеждению, и были одни “гражданами будущего века”...»⁴. То есть имеются в виду именно революционеры, принимавшие участие в самых горячих событиях, демонстрациях, уличных боях.

«Граждане будущего века» — одна из смысловых доминант книги, причем о них писатель начинает говорить еще в статьях 1901 г. И здесь важно вернуться к композиции книги — размещению статей в порядке именно написания, то есть воспроизводящих цепь впечатлений и размышлений автора «в развертке», начиная со статьи «Всемирная скука». В этой статье помимо скуки есть уже тоска о героях, ощущение нехватки их, то есть не просто пустота, но образ того, кого не хватает: «Вот этого тембра голоса, этого тона, этого сурового закаленного лица, которое завтра пойдет в битвы за “правую веру”, — нет теперь нигде»⁵. Причем о битвах «за правую веру» речь идет не только задолго до революционных событий, но и до русско-японской войны.

И вот в следующей статье эти «Новые люди» уже появляются, разночинные интеллигенты-демократы, многие из которых пошли в революцию и погибли на баррикадах. Именно в них Розанов видит воплощение своих чаяний о чистоте, «истинной семье», благородном стихийном братстве, их он называет «Адамами». Рабочих, примкнувших к революционному движению — «“магами” в рабочих блузах и пиджаках». И во всех последующих статьях автор рисует этих людей без единой ноты разочарования. Более того — представляет их живой реализацией извечных мифологических представлений. И с ними связывает другую смысловую доминанту — «пожар Феникса», то есть обновление старого мира, зараженного скукой бездеятельности, и потому обреченного на гибель. Причем главный смысл этого процесса Розанов видит в «высвобождении» от традиционности, которую в данном случае несколько не поэтизирует, не связывает с ней понятие вечных ценностей, но сводит к обезличенной привычке, механистическому следованию отработанным жизненным стереотипам.

В противоположность такой мертвой традиционности «новые люди», по Розанову, несут истинность подлинного предназначения человека, что и подкрепляется мифологическими представлениями, просвечивающими сквозь портреты увиденных живых людей. Это приводит в восторг Андрея Белого, что неудивительно, если помнить символистские концепции о проявлении истинной мировой истории в явлениях бытия как в «знаках». Белый пишет о Розанове: «В углублении любой житейской мелочи видит он свою миссию <...> в мельчайшем крупнейшее, в конкретнейшем абстрактнейшее»⁶. И как раз диахронический принцип построения книги является для Белого очередным подтверждением пророческого ее значения. «Книга Розанова — живая запись истории; это документ; и вместе с тем это — характеристика событий 1905–1906 гг. с исключительно редкой точки зрения». И далее: «В событиях недавнего прошлого Розанову открылся прежде неведомый религиозный пафос неведомой прежде религии»⁷.

В этой «новой религии» одно из важных мест занимает понятие Власти, выраженное через антиномию Государства и Общества: «Государство — это механика, общество — это поэзия»⁸. «Общество столько же есть демон, как и ангел; тогда как в государстве — ни демона, ни ангела»⁹.

Религиозный пафос, которого в книге «Когда начальство ушло...» и впрямь недостаточно, обуславливается во многом поэтичностью и субъективистской безоговорочностью стиля. И как раз субъективизм Розанова представляет здесь наибольший интерес. Хотя, казалось бы, заявляемый им самим, он уже стал аксиомой в определении сути розановского творчества. Однако, применительно к данной книге в связи с этим встает ряд вопросов. Прежде всего, перед нами действительно документ эпохи, и хронологическая последовательность размещения статей в определенном смысле объективирует субъективный подход.

Вот только что именно объективируется в книге? Речь ведь идет не только о точном подмеченных портретных чертах персонажей, но и о тех особых свойствах и особой миссии, которыми они наделяются. Например, в митинге рабочих Розанов видит некое подобие средневекового турнира, описанного В. Скоттом в романе «Айвенго». И суть не просто в колоритной пестроте и динамической насыщенности момента, но и в реальности некоего мифологического представления, где экспрессия напрямую соотносится с вневременной универсальностью. Еще показательней увиденные в конкретных женщинах воплощения любви «земной» и «небесной», или девушка из революционной среды, представшая перед автором земной богиней Афиной Палладой.

Разумеется, с метафизической точки зрения здесь никаких вопросов возникнуть не может, но исследователю, подходящему к литературе с позиций материалистических, не стоит оставлять возможности внимательно рассмотреть данный феномен. И здесь важно не упустить то, что «новая религия» Розанова применительно к истории Первой русской революции находит множество соответствий в осмыслении этого же процесса культурой Серебряного века, включая и модернистскую и пролетарскую литературу.

Мотив очистительного пожара и «новых людей», облеченных особой миссией, наделение их ореолом святости, онтологической, мистической исключительности есть и в «Песнях мстителя» Бальмонта, и в его же стихотворении «Русскому рабочему»; в таких, например, стихотворениях Сологуба как «Великого смятения настал заветный час...» и «День безумный, день кровавый...», у пролетарских поэтов А. Гмырева и Е. Тарасова.

*«В гневном пламени проклятья
Умирает старый мир.
Славьте, други, славьте, братья,
Разрушенья вольный тур!»¹⁰ –*

Это Ф. Сологуб. А вот строки Е. Тарасова:

*«...Близок судный час
На неслыханном пожарище
Мы помянем вас»¹¹.*

Слова другого стихотворения Тарасова «Дерзости слава» практически повторяют одну из мыслей Розанова:

*«Только то, что силой взято,
Будет живо, будет свято,
Будет взято навсегда»¹².*

Розанов пишет: «... все, что творится среди беды, волнения, опасности — выходит живуче, крепко»¹³.

Подобных параллелей можно было бы найти на целую книгу, поэтому здесь можно ограничиться несколькими примерами. Разумеется, сегодня подобные аналогии смотрятся уже заезженными клише, многократно примененными к тематике Первой русской революции, тем важнее посмотреть синхронический срез, увидеть, насколько единодушно воспроизводились в то время перечисленные мифологемы.

Вряд ли правомерно здесь говорить о взаимовлиянии разных авторов, поскольку в подобном случае пришлось бы изыскивать приоритетное право кого-либо на целую идею, что бесперспективно в столь плотном и широком потоке разноголосых выражений одного мифа. Тем не менее, взаимовлияние, разумеется, находит место и в этом случае, но тут стоит говорить о поддержании представления, настроения времени как о процессе всеобщем и неизбежном.

«Текст В. В. Розанова по сути мифологичен, естественно мифологичен, т. е. миф В. В. Розанова не является “новым”...»¹⁴, — пишет Е. В. Белоскокова. Есть разные воззрения на природу мифа как такового, но в любом случае миф — представление, имеющее массовое бытование, а бытование в массах возможно только в виде конкретных образных и сюжетных форм, иначе просто невозможно ни выражение, ни поддержание его. В таком случае любой миф, сколь бы он ни был «нов», должен выражаться в уже известных, укорененных культурной традицией формах.

В этом смысле книга Розанова — замечательный пример произведения, насыщенного, с одной стороны, многочисленными аллюзиями и реминисценциями, с другой — житейскими наблюдениями. То есть, выступая в роли очеркиста, Розанов действительно описывает увиденное, но с позиции своего крайнего субъективизма видит именно то, что укладывается в систему значимых для него образов. Вот замеченная им на митинге сцена встречи курсистки и рабочего: женского и мужского начала. В облике рабочего он выделяет силу, спокойную, уверенную простоту, в облике курсистки — доверчивую, просветленную хрупкость. Происходит «восстановление» объекта по существенным атрибутам, выбор которых, фокусировка свидетельствуют о выборе художника. Что происходит, естественно, в ключе его воззрений и устремлений.

Вообще в статьях, составляющих книгу «Когда начальство ушло...», весьма ярко прослеживается спектр идей, волновавших Розанова. Причем здесь они находят самое идеальное свое воплощение. В революционной среде, по мнению автора, женщина являет свою высшую миссию душевности, жертвенности, истинного союза с мужчиной, ведет и вдохновляет, как светоч и как выражение иррациональной очистительной революционной стихии: «Нужна истории сила, нужна будущему страсть. С подружкой своею мы многое приобретем. Без нее много потеряем»¹⁵. Еврейский вопрос уничтожается всеобщим братством. Опять же — истинным, общественным: «...душевное растворение еврейского духа, еврейской плоти — в русской стихии»¹⁶. То есть писатель наделяет революционеров идеальными чертами и делегирует им исполнение своих чаяний в самом высшем и глобальном масштабе.

И в этом он объективно солидарен с огромным числом современников, что никак не опровергает субъективизма позиции Розанова. Поскольку именно субъективизм в сочетании с иррациональными устремлениями позволяет чувствовать настроения общества, тем более импульсивные и бессознательные, которые ищут своего выражения в поэзии и мифологии. Природу этих импульсов и устремлений рассматри-

вать здесь нет смысла, поскольку это уже профессиональная сфера других наук. Но литературный текст — важное свидетельство бытования этих процессов, их вполне конкретной, маркированной культурологической составляющей.

-
- ¹ Струве П. Б. Большой писатель с органическим пороком // Русская Мысль. 1910. № 11. С. 139.
 - ² Там же. С. 142.
 - ³ Простаков О. Г. Струве П. Б. и Розанов В. В. // Мир источниковедения. М., 1994.
 - ⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 10.
 - ⁵ Там же. С. 11.
 - ⁶ Русская Мысль. № 11. 1910. С. 374.
 - ⁷ Там же. С. 376.
 - ⁸ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 38.
 - ⁹ Там же.
 - ¹⁰ Сологуб Ф. Звезда Маир. М., 1998. С. 172.
 - ¹¹ Русская литература XX в. Дооктябрьский период. М., 1987. С. 90.
 - ¹² Там же. С. 89.
 - ¹³ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 116.
 - ¹⁴ Белоскокова Е. В. Язык и культура в работах В. В. Розанова. Историко-философский анализ. М., 1996. С. 12.
 - ¹⁵ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 49.
 - ¹⁶ Там же. С. 186.

О. В. Цыбенко (Москва)

Розанов о поляках и Польше

Книги, статьи, переписка Розанова показывают хорошее знакомство писателя с историей русско-польских отношений, интерес к острому на рубеже XIX–XX вв. «польскому» вопросу, ко всем его аспектам — политическим, религиозным, нравственным, культурным. Личные впечатления от знакомства с поляками Розанов вынес с детских лет (заметки автобиографического характера в «Мимолетном. 1915 год», «Сахарне», «Опавших листьях»). В Нижегородской гимназии у его одноклассника Станислава Неловицкого была сестра Зося, лет 9. Однажды увидев ее в гостях на елке, он ею залюбовался: «Зося стояла, опершись локтем на стол. Я смотрел на нее: и мне казалось такой *точеной красоты* (“как из слоновой кости”) я и потом никогда не видал. От нее я услышал 1-е польское слово: ...почтового»¹. Неизвестно, насколько Розанов знал польский язык, отдельные выражения он использовал неоднократно: «не позволяю», «падаю до ног» и др.

От этого светлого воспоминания, какой-то даже зачарованности «польским» резко отличаются заметки о болезненно ранивших подростка отношениях с учителем-поляком Радзевичем в Нижегородской гимназии, о его бессмысленной придирчивости, желании выслужиться перед начальством, а главное — о несправедливости: «Бесцеремонно он всем полякам ставил не менее 3-х (даже Горскому, который ниче-го не знал и нагло манкировал); нам же, русским, почти сплошь ставил двойки»².

Розанов часто писал о своей нелюбви к полякам, но были и исключения. Об одном знакомстве, состоявшемся в 1903 г. во время посещения Розановым Л. Н. Толстого в Ясной Поляне, он пишет в статье «Л. Н. Толстой» (Новое Время. 1908. 28 авг.): «При нем жил доктор — поляк без Польши и польского; по правде, единственный поляк, который мне за всю жизнь понравился <...> при поездке на прогулку после обеда он мне такое сказал, уже от себя и свое, что я его до могилы не забуду, как натуру истинно-прекрасную и благодарную, вне всякого толстовства и вне зависимости от Толстого»³.

Реагируя на катастрофическое развитие событий в России в предреволюционные годы, Розанов видел разрушительное влияние на русскую жизнь некоторых инородцев, в том числе поляков. Об этом две его записи в «Мимолетном, 1915 год»: «От этого отсутствия *собственного содержания* в “общественности у русских” их и начинают своим уже настоящим политическим содержанием инородцы, а через них и иностранцы. Ну, здесь уже есть аппетит Польши, аппетит евреев, нужда Германии и Австрии ослабить соседку через возбуждение внутреннего разложения, внутреннего гниения (антагонизм классов, социал-демократия)»⁴. Схожее содержание — в записи «С поляками и евреями надо так говорить...»⁵. И уже после февраля 1917 г. положение в России вызвало у Розанова аналогию с трагическим падением Польши в конце XVIII в. Заключая свою заметку «Что говорят англичане о русской революции и

русском союзе» (Новое Время. 1917. 10 июня), он писал: «Мы ничего не можем сделать с Берлином на своих улицах, как с ним ничего не могли сделать в Варшаве перед первым разделом Польши В Польше тоже из каждого угла, улицы и дома кричали изменники: “Не позволяю”. И наша теперешняя свобода и теперешние уличные митинги похожи на погубившее польскую “Речь Посполитую” *liberum veto*».

Неужели Россия перелицовывается в Польшу последних лет ее истории и судьбы. Где же русский человек? Где же русский дух?»⁶.

В переписке с Н. Н. Страховым, вошедшей в книгу «Литературные изгнанники» (СПб., 1913), Розанов излагал свои соображения, связанные с публикацией статьи Страхова «Роковой вопрос» в апреле 1863 г., из-за которой был закрыт журнал «Время» Ф. М. Достоевского.

Восхищаясь философом К. Н. Леонтьевым, малоизвестным в начале 1890-х гг., Розанов высоко оценивал его «эстетические воззрения на историю». Примечательно, что Розанов, неоднократно обращаясь к «окраинному вопросу», к политике русификации поляков и других народностей, во многом опирается на взгляды, выраженные К. Н. Леонтьевым, в частности отмечая узость программы «Московских ведомостей». Леонтьев и в работе «Православие и католицизм в Польше» (1882), и в письме к Розанову отмечал разницу между «православными поляками» и «обруселыми католиками»: «первое — созидание, второе — разрушение»⁷; «*Руссификация окраин есть не что иное, как демократическая европеизация их*»⁸.

В очерке «С юга» (Новое Время 1898. 14 июля) Розанов пишет: «Есть “обрусение” и “обрусение”... Политика того “обрусения”, программу коего впервые формулировали “Московские Ведомости”, в сущности есть политика национального обезличения, денационализации племен». Польша, «которая всегда была полна национальной и религиозной обостренностью, так и раскололась и пала, не успев стесать и притупить режущих друг друга внутренних ножей». Программу М. Н. Каткова Розанов в своем очерке приравнивает к «программе покойной Речи Посполитой, которая удалась в Литве и не удалась в Малороссии». Розанов призывает различать две «истины» — политическую и моральную: Польша существовала политически, и политически она сама разрушилась. «Лишь политический щебень ее взяли себе соседи, и взяли просто как неудобную в соседстве руину <...>. Вот русская половина истины, за коею начинается, однако, истина краковяков, мазуров, познанцев. Никогда и ни в каком договоре не было написано, подписано и скреплено, что эти Стаси и Зоси должны стать Лизами и Иванами: здесь начинается истина быта, языка, веры (“обличье”), <...> отстаивая которые, поляки чувствуют, что они отстаивают “свое”, некоторый остаток “есть” в себе, некоторое свое “право” <...> Я упомянул о Польше; это, конечно, наиболее трудный уголок нашего политического бытия, всего больнее режущее «долото» в нашем желудке <...> Все ложно в политической стороне имеющихся у нас пяти-шести окраинных “возрождений”; и совершенно истинно все в этих “возрождениях” бытовое, своеобычное, своеверное. И не только истинно: все должно быть для нас радостно»⁹.

Схожие мысли об «окраинном вопросе», в том числе и польском, Розанов высказывал и позже — в статьях «Национальное назначение» и «Сила национальности» (Новое Время. 1908. 4, 7 июля). В последней он пишет также о «растворяющей силе славянства», которая дает отпор германизации, но предупреждает, однако: «<...> мы все стоим, все славянские народы стоят перед эпохой энергичного движения вперед, самой деятельной работы. Без этого мы сгинем, нас задавят и съедят»¹⁰.

В статье «Инородческие языки в школе» (Новое Время. 1908. 14 июля) Розанов выступил против насильственного введения русского языка в польские и другие инородческие школы. Писатель видит национальное оскорбление в «приказной школе на русском языке». Так можно только вызвать ненависть к нему. Поляки могли бы сами захотеть иметь некоторые предметы на русском языке, если бы их не принуждали¹¹.

В публикации «Смешанные браки» (Новое Время. 1908. 3 авг.) он отстаивал правомерность и даже желательность браков православных с иноверцами, прежде всего — католиками, приводя в пример трогательную историю любви польки к русскому офицеру, не молодому и не красавцу, завершившуюся переходом ее в православие. «В его добром простом характере открылось для нее точно новое небо»¹².

Отстаивая то, что может реально способствовать смягчению русско-польских отношений, Розанов резко критиковал проявление со стороны поляков религиозной, национальной нетерпимости. Телеграмма из Гродно о притеснении белорусов вызвала статью Розанова «Берегите Западную Русь» (Новое Время. 1906. 3 дек.): «Белорус и поляк!.. В одном все дышит самоуверенностью, переходящую в хвастовство, в кичливость, — все дышит высокомерием, надменностью, презрением к другим людям; в другом все говорит о великом терпении, скромности, самоограничении. Нет материала лучшего для управления, чем белорусы, но позорная распущенность русской администрации, верхоглядство из Петербурга <...> допустили же вечно готовых на укус и лукавство поляков стать на горло и придушить этих забытых наших братьев <...> Полякам — польские права, но только в Польше; в России, среди великорусов и совершенно на тождественных условиях, среди белорусов — полякам только русские обязанности, т. е. обязанности *перед* русскими, обязанности деликатности, осторожности, междуплеменной и междуверной вежливости»¹³. Той же теме посвящена статья Розанова «Осторожнее, поляки!..» (Новое Время. 1907. 7 янв.), вызванная известием о том, что «толпа католиков, около 1000 человек, в местечке Зельне Волковышского уезда напала на возчиков, доставивших камень для постройки православного храма...»¹⁴.

Розанов с интересом откликнулся на обновленческие течения в польском католицизме — мариавитство и младокатоличество, исходя из государственных интересов России, а также из своих симпатий ко всему молодому, полному энтузиазма. В статье «Движение в русско-польском католицизме» (Новое Время. 1906. 16 февр.) он писал: «Из Варшавы, из Плоцка <...> идут вести о любопытном движении “мариавитов”, новой секты, которая отрицает папство <...> Мариавиты, каковы бы они ни были, суть поляки, т. е. славяне, и притом только славяне и поляки, без всякой тевтонской, испанской или итальянской примеси. Это славянское религиозное движение. Что бы из этого ни вышло — более враждебного, чем католицизм, для нас ничего не выйдет»¹⁵. Кроме «движения мариавитов, народного и страстного», по мнению Розанова, началось в Польше движение, стоящее «совершенно вне мариавитов», также сближающееся или «по крайней мере не враждебное русским течениям», — пишет публицист в статье «Младокатолическое движение» (Новое Время. 1906. 27 авг.). Во главе его стоит, «ведя за собою значительную массу польской интеллигенции, молодой 25-летний ксендз Эдуард Милковский». «Известная польская писательница Э. Оржешко <Ожешко> первоначально относилась недружелюбно к начатому ксендзом Милковскому движению. “Не рано ли начинать протест? — писала она. Стоит ли этот убогий, слепой и нагой еще польский народ отрывать от холодных плит костела, к которым он до сих пор склоняет свое страдальческое чело, в надежде найти там

душевный покой». Она боялась смуты без всякого положительного результата <...> Узнав движение ближе, та же Э. Оржешко писала издателю "Protest": "Работайте, Бог вам в помощь!"» Розанов утверждает в заключение, что движение Милковского «народно, а не археологично. Оно — молодо. И оно, кажется, не заглохнет»¹⁶.

В статье «об административном выделении Холмщины» (Новое Время. 1906. 23 нояб.) Розанов с болью пишет «о 300 000 русских и православных людей, населяющих Холмщину и которые тают с каждым днем под напором польско-католической пропаганды». Он считает необходимым выделение «некоторых русских уездов, с русским и православным населением, Люблинской и Седлецкой губерний (так называемая Холмская Русь), в самостоятельную административную единицу, которая присоединилась бы к рядовым губерниям империи», что исправило бы давнюю ошибку. «Русское общество не может смотреть без самой острой сердечной боли на положение русских людей в этом крае, очутившихся теперь именно, когда "гонор" так поднялся, в положении русских и хохлов в австрийской Галиции, так же тесных, униженных и угнетенных <...> Поляки, не наученные историей или наученные ею отрицательно, не знают никакой меры в своих пылких националистических стремлениях»¹⁷.

Статья Розанова «Привислинские публицисты у московского "князя" в гостях» (Новое Время. 1907. 9 окт.), являясь полемикой с выступлениями проф. Мариана Здзеховского и сотрудника варшавской газеты «Слово» Людвиг Страшевича в «Московском Еженедельнике» князя Е. Н. Трубецкого, начинается с размышлений автора о положении России и Польши в славянстве: «Тяжкий молот исторических обстоятельств раздробил Польшу и укрепил Русь. Не говоря о других, рано и преждевременно задавленных славянских народностях, русская и польская народности могли бы сделаться центрами славянского объединения <...> Совершенно мирно могли бы существовать одна параллельно другой, как нет и никогда не было ни завести, ни злобы, ни соперничества между южнославянскими народностями и русскою. Но Бог судил иначе. Польша погналась за блесками западной цивилизации. В противоположность глубокому демократизму всех славянских племен, всего славянского духа, Польша и поляки всегда были "ясновельможны"; и "ясновельможество" всегда было для них каким-то "царством небесным", за которое они променивали самостоятельность, независимость, труд, благосостояние и т. п. "малоценности" демократического масштаба <...> более всего через принятие католичества, но также и через все другие подробности своей истории и жизни поляки никогда не сознавали глубокой и самостоятельной ценности славянского в себе зерна»¹⁸.

«Иностранцы все у нас пригреты, — продолжает Розанов. — Из мордвы был знаменитый патриарх Никон, а Годунов был потомком казанских князей <...> это <...> блестящая параллель тому потоку истребления, каким в пору силы устремились "ясновельможные" на Литву, на несчастную Белоруссию, на давших им хороший отпор хохлов. Лучшие победы Россия одержала добротой и широтой, как Польша все проиграла "ясновельможностью", кичливостью, нервностью, незнанием ни в чем меры, — поведением легкомысленным и жестоким». Розанова оскорбили высказывания польских авторов, которые отказывают русским в праве быть патриотами и видят смысл духовного развития России в борьбе с «хамством, зверопоклонством, благонамеренностью»: «Ну, уже именно, откуда же бедным русским и узнавать о "смысле своей духовной истории", как не с берегов Вислы»¹⁹.

Освещая деятельность Государственной Думы, Розанов неоднократно обращался к позиции депутатов-поляков. Одобрение этой позиции выражено в заметке «По-

ляки в Думе» (Новое Время. 1906. 9 июля): «Поляки все сплошь высказались за стойкое удержание порядка в стране, тишины, как и самое предположение об этом изощло от поляка же проф. Петражицкого <...> До сих пор Польский край ведет себя несравненно спокойнее и благоразумнее, нежели Эстоно-Латышский край <...> Поляки последние сорок лет напряженно учились. Школы в Привислинском крае неизмеримо лучше поставлены, чем во внутренней Империи <...> Словом, там — культура, у нас школьная лень и общая дикость». В заключение Розанов пишет: «С 1863 года, когда их восстание очень походило на наши теперешние революционные движения, они неизмеримо выросли и созрели, укрепились и посolidнели. Это уже не крикуны старых сеймиков; это люди, умеющие молчать и быть скромными, выжидать и работать. Каковы бы ни были их чувства к нам (хотя почему же они должны быть <...> всегда только враждебны?), мы не забудем, что они — славяне, и порадуемся упорядоченности и дисциплине одного из важнейших славянских народов»²⁰. Розанов считал, что «многого можно ожидать и от пробуждения в поляках общеславянских чувств, общеславянской заинтересованности». «Русским, — решительно утверждает Розанов, — нет никакой нужды угнетать поляков как *народность*; как *народность*, поляки во всяком случае не менее дороги русским, чем чехи и сербы»²¹.

Розанов откликнулся на оживившиеся в начале XX в. идеи славянского сближения, его радовала возможность смягчения трудных русско-польских отношений, появившаяся надежда на хотя бы отдаленное решение этого вопроса в новых условиях. В статье «Пестрые темы» (Русское Слово. 1908. 22, 25 мая) он пожелал успеха побывавшей 9–17 мая 1908 г. в Петербурге группе лидеров славянского движения западных славян. Делегация обсудила с русскими государственными и общественными деятелями вопросы общеславянского единства и сближения, предполагаемое проведение в Праге Всеславянского съезда и славянской выставки.

Статья Розанова «Белоруссия, Литва и Польша в окраинном вопросе России» (Новое Время. 1909. 18, 22, 27 сент., 4 окт.) обобщает и уточняет мысли, высказанные им ранее об этой проблеме. В четырех номерах газеты дан развернутый ответ на напечатанную в Варшаве брошюру «Русская политика в Польше» Эразма Пильца, «вождя “примирительной” или “угодной” партии в Польше — 25 лет издававшего в Петербурге газету “Кгај”». Розанов отвергает самый тон обращения к русским и практически все утверждения Пильца, признает только наличие предубежденности по отношению к полякам. Она, по мнению писателя, вызвана тем, что «поляки страшно узкая националистическая нация <...> мы можем сказать полякам только одно: будьте универсальнее, стремитесь к общечеловеческому, и вы достигнете через это и национального»²². Отметим, что в этих рассуждениях Розанова есть сходное с национальной самокритикой многих польских деятелей и писателей XIX и XX в. — от Ц. К. Норвида до В. Гомбровича, С. Мрожека, Т. Конвицкого, Э. Редлинского. Замечательны и справедливы мысли Розанова о том, что политик не видит «частного лица»: «Между тем *частное лицо* господствует в человеке, и особенно в даровитом и талантливом человеке, над “национальными чертами”»²³. Вот почему, в том числе, многие поляки обрусели, что отрицает Пильц.

На возможность коренного перелома в истории Польши в связи с Первой мировой войной Розанов обратил внимание в книге «Война 1914 года и русское возрождение». Одному из ее разделов — «Судьба Польши и слово Верховного Главнокомандующего» предпослан исторический документ, само «Обращение Верховного Главнокомандующего о Польше и о Червонной Руси». Розанов отмечает, что «слова <...> Велико-

го Князя Николая Николаевича, обращенные к полякам, — о воссоединении всех трех частей разорванной Польши под скипетром Русских Царей, с твердым тоном о даровании полякам вероисповедной, школьной, вообще всяческой бытовой самостоятельности, — дабы цел был и сохранялся впредь польский народ, как единый из славянства, необыкновенно важны»²⁴.

Коложский в газете «Колокол» в публикации ««Опавшие листья» В. Розанова и польский вопрос» (1916. 9 февр.) критически комментирует статью «Два полюса русского мессианства в России», появившуюся в издаваемой поляками газете «Dziennik Petrogradzki». Газета увидела в высокой оценке Розанова монархической идеи не только его мысли и чувства, а мысли и чувства, свойственным многим в России, среди этих многих находились и поляки, побратавшиеся с русскими в общей борьбе с врагом. ««Dziennik Petrogradzki» проявляет нескрываемый страх перед русификацией польской души выражающеюся в проникновении в польскую печать и в польское общество монархических идей», — пишет Коложский. Польская газета называет Розанова «верным учеником и последователем Леонтьева». Она опирается не только на высказывания писателя во втором коробе «Опавших листьев», но и на книгу «Война 1914 года и русское возрождение». Польский орган полагает, что «такого преклонения перед государством, как перед мистическим фактором истории, до сих пор не было в русской литературе и никогда чувство это не проявлялось в пламени такого восторга, как теперь, под впечатлением войны и, кажется, Розанов никогда не высказывал его с такою силою, как в словах, на которые вдохновило его воззвание Великого Князя Николая Николаевича к полякам».

Польскую книжность, культуру Розанов оценивал высоко, он неоднократно упоминал Н. Коперника, восхищался поэзией А. Мицкевича, в особенности «Паном Тадеушом», отвергая другую поэму — «Конрад Валленрод», написал рецензию на «Заупокойную мессу» С. Пшибышевского. В «Мимолетном. 1915 год» Розанов ссылается на эпизод из романа польского писателя Стефана Жеромского «История греха», героиня которого Ева Побратынская убивает своего незаконнорожденного ребенка²⁵.

Розанов познакомился с польской певицей (колоратурное сопрано) Марчеллой Зембрих (1858–1953), которая гастролировала в России в 1880–1898 гг. и приехала вновь в 1909 г. В книге «Среди художников» Розанов воспроизводит ее портрет с дарственной надписью ему: «Многоуважаемому Пану Розанову, глубокому философу, который под впечатлением “bel canto italiano” высказал в высшей степени эстетические взгляды в области искусства — музыки. Марчелла Зембрих. Петербург, 8/21 апреля 1909» (пер. с польского). Заметка Розанова «Марчелла Зембрих» (Новое Время. 1909. 7 апр.) вызвана впечатлением от ее выступлений в Петербурге в 1909 г.: «... лишиться на десять лет такой певицы, как Зембрих, — это не только музыкальный траур, но до некоторой степени это и маленький национальный траур, — сетует Розанов, — <...> голос Зембрих “небо”, “воздух”, “утренняя заря”. Зембрих — «глубоко цивилизованная певица, <...> Это — бриллиант, который долго шлифовали. <...> Какой-то световой звук, что-то удивительно воздушное, благородное, чистое»²⁶. Для Розанова искусство певицы «дороже, лучше, небеснее» политики, министров, депутатов Думы.

Мицкевич не соединил нас с поляками, считал Розанов, несмотря на дружеские в России связи, «ибо ушел под конец в национальную хвастливость, “мессианизм” Тоянского и свой», утверждает писатель в статье «О благодущии Некрасова» (1903). В ней идет речь о своеобразии Музы Некрасова, страдальческий характер которой

Розанов целиком объясняет влиянием матери-польки, «заморенной русским самоудом. Это есть дорогое польское имя в русской истории»²⁷.

Отношение Розанова к Польше и полякам однозначным назвать трудно. Он стоял на позициях государственника и осуждал попытки некоторых польских сил вместе с русскими революционерами расшатать Империю, осуждал узкий национализм польских политиков и публицистов, вступил с ними в полемику. Далеко не все черты национального характера поляков, как его видел Розанов, были ему симпатичны. Вместе с тем он не одобрял безнравственных действий русского правительства по русификации Польши, выступил за реальное и искреннее сближение двух славянских народов. Также для Розанова характерно внимание к частному лицу, которое он не оценивал предвзято. Писатели, музыканты, просто знакомые поляки — для него прежде всего личности. Чем крупнее талант, тем, по мнению Розанова, он универсальнее, лишен национальной ограниченности.

¹ Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 64.

² Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 534.

³ Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 305.

⁴ Розанов В. В. Мимолетное. С. 81.

⁵ Там же. С. 12.

⁶ Там же. С. 372.

⁷ Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 357.

⁸ Леонтьев К. Н. Восток. Россия и славянство. М., 1996. С. 342.

⁹ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... М., 1994. С. 10–15.

¹⁰ Розанов В. В. Собр. соч. Около народной души. М., 2003. С. 324.

¹¹ Розанов В. В. Собр. соч. В нашей смуте. М., 2004. С. 210–212.

¹² Там же. С. 230.

¹³ Розанов В. В. Собр. соч. Русская государственность и общество. М., 2003. С. 209–210.

¹⁴ Там же. С. 249.

¹⁵ Там же. С. 33–34.

¹⁶ Там же. С. 144–147.

¹⁷ Там же. С. 193–194.

¹⁸ Розанов В. В. Около народной души. С. 233–234.

¹⁹ Там же. С. 234, 236.

²⁰ Розанов В. В. Русская государственность и общество. С. 101–102.

²¹ Розанов В. В. В нашей смуте. С. 297–298.

²² Розанов В. В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. С. 296–297.

²³ Там же. С. 293.

²⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 290.

²⁵ Розанов В. В. Мимолетное. С. 85.

²⁶ Розанов В. В. Собр. соч. Среди художников. М., 1994. С. 318–319.

²⁷ Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 136–137.

О. В. Быстрова (Москва)

Опыт комментирования Розанова (по материалам статей о старообрядчестве 1905 г.)

В 1994 г. вышел первый том собрания сочинений Розанова «Среди художников». В процессе подготовки и издания были выработаны принципы публикации самих статей и комментариев к ним. Авторами комментировались прежде всего события, цитаты (как точные, так и приблизительные), географические и иные реалии; имена собственные выносились в указатель.

Книги, ориентированные на широкий круг читателей, думается, лишены того самого отражения эпохи (несмотря на то, что сами статьи и книги являются отражением времени!), в которую создавались. Что имеется в виду? — Отсутствие полемики с Розановым-публицистом, а также авторитетных мнений, пусть даже противоположных (в области философии, истории, культуры, литературы и проч.), к которым автор нередко апеллирует.

В процессе подготовки к изданию тома статей Розанова периода 1905 г. я, как комментатор, столкнулась с ситуацией, разрешение которой видится в обязательном добавлении к комментариям такого материала. Статьи 1905 г. посвящены самым различным проблемам, в которые Розанов в полном смысле слова «окунулся с головой»: от реформы средней и высшей школы до проблем духовного развития общества. И среди этих последних выделяются, несомненно, статьи, посвященные проблеме раскола, вопросам старообрядчества.

В этом томе таких статей восемь, все они опубликованы в «Новом времени»: «К вопросу о старообрядцах» (27 января), «О массовых правоограничениях. По поводу старообрядцев» (3 февраля), «О староверии и староверах» (10 февраля), «Один мало заметный закон. (К вопросу о староверии)» (17 февраля), «Первые плоды веротерпимости» (5 мая), «Старообрядчество, предание мертвое и предание живое» (23 августа), «Русское сектантство как три колорита русской церковности» (30 августа), «Законные пожелания единоверцев» (22 сентября).

В ряде статей, помимо простого сострадания к людям, оказавшимся вне правил жизни общества, Розанова интересовала проблема старообрядчества¹, и через это — вызывала интерес (не могла не вызвать!) фигура человека, с именем которого связывали само понятие «Раскол», патриарха Никона.

Каким же этот человек видится Розанову?

Оценивая складывающуюся политическую ситуацию в духовном ведомстве России, автор сравнивает ее с далекой никоновской историей — «Но уж если даже Никон, единственное в нашей истории лицо по силе энергии, по страстности и властолюбию, не мог удержаться против “тишайшего” Алексея Михайловича, притом до суеверности набожного, — то, значит, в самых элементах духовной иерар-

хии несколько не содержится начал, могущих сопротивляться громаде царского авторитета»². «У нас раскол (всего населения! Недр народных!) совершился из-за типографских различий... Ни души тут нет, ни спасения, ни “святости” “греха”. Просто — ничего нет, одна корректура. Беспрецедентное в истории явление по отсутствию в нем мысли, души. Но старообрядцы, оскорбленные высокомерием Никона... стали вдруг на опаснейшую для церкви позицию»³.

Эти цитаты, взятые из написанных в одном году статей, вызывают определенное недоумение: в чем состоит вина Никона? Или она состоит в том, что он, как «честолубивый патриарх», соперничал с царем?⁴ Тогда причем здесь Раскол? Розанов как будто сомневается в его праве на существование как явления русской духовной жизни — «Наш обрядовый раскол, с точки зрения религиозной содержательности, есть явление беспрецедентное во всемирной истории. Было идолопоклонство. Но там все-таки поклонялись веществу и форме. Настало время, оно настало на Руси, когда поклонились <...> типографическим ошибкам!»⁵.

Или есть другая причина вины патриарха — в исправлении богослужебных книг? Тогда причем здесь «высокомерие», так обидевшее старообрядцев?..

Так какой же на самом деле была эта история? Каким был на самом деле Никон? И как далеко зашел Розанов в своем намеренном столкновении противоборствующих мнений об этом человеке и об этом событии?

В мае 2005 г. отмечался 400-летний юбилей со дня рождения святейшего патриарха Никона, благодаря которому образ шестого патриарха, представлявшего по сути своей огромное «белое пятно», осветился иным светом и выявил многие неточности и откровенные несуразности⁶.

Никита Минин — будущий патриарх Никон — родился в 1605 г. в селе Вельдеманово под Нижним Новгородом. Мальчик рано выучился грамоте и именно чтение влекло его к аскетической жизни. В 1625 г. Никита женился. Через десять лет, потеряв детей, он, уже будучи священником, уговаривается с женой удалиться от мира. Она постриглась в монахини в одном из московских монастырей, он же удалился на Белое море в Анзерский скит, где постригся в монахи с именем Никона. Несколько позже он ушел в Кожезерский монастырь, где был избран игуменом в 1643 г. В 1646 г. он приезжает в Москву, здесь он, по обычаю времени, был представлен царю, которого поразили его величественная наружность и сильная речь. По желанию царя Алексея Михайловича игумен Никон был определен архимандритом Новоспасского монастыря, где находилась родовая усыпальница Романовых, и таким образом Никон остался в Москве. Еще через два года, в 1648 г., он был посвящен в сан митрополита Новгородского; 25 июля 1652 г. он принял патриаршество всей Руси. А далее наступило то самое время — «время управления Никоном русской церковью ознаменовалось возникновением раскола, причиной которого считается предпринятое Никоном исправление церковных книг»⁷.

Раскол принято относить ко второй половине XVII в. Непосредственным поводом для Раскола послужила так называемая «Книжная Справа» — процесс исправления (точнее, редактирования) богослужебных книг. Но так ли виноват в этом Никон?..

В ноябре 1616 г. царским указом архимандриту Сергиевской лавры Дионисию, священнику села Климентьевское Ивану Наседке и канонархисту лавры старцу Арсению Глухому было поручено заняться исправлением Требника. Справщики (это особое звание, введенное патриархом Гермогеном для работы в типографии) книгу исправили, но Собор 1618 г. огласил их еретиками, архимандрита держали под

стражей вплоть до 1626 г., пока Патриарх Филарет не получил письменный отзыв восточных первосвятителей в защиту исправлений, которые были проведены авторами. В мае 1649 г. царь Алексей Михайлович и патриарх Иосиф благословляют келаря Арсения Суханова ехать на Восток за достоверными списками книг.

Собор 1551 г., созданный по инициативе царя Иоанна IV, среди прочих вопросов ставил вопрос и о церковных книгах. Их переписывание неподготовленными писцами, которые допускали ошибки и искажения, вело к порче текстов. В рассуждениях (деяниях) Собора, поделенных на сто глав (отсюда и пошло название Стоглав), записаны не только горькие сетования на неисправность богослужебных книг, но и обязанность протопопов и благочинных исправлять их по хорошим спискам. После Стоглава до 50-х гг. XVII в. книги правились по славянским древним спискам и, разумеется, несли в себе все их неисправности. Именно это обстоятельство послужило тому, что была доказана необходимость сверки не по славянским спискам, а по греческим оригиналам. На последующих двух Соборах (в 1654 и 1656 гг.), которые созывались уже по инициативе патриарха Никона, были одобрены «новоисправленные» книги и повсеместно было велено всем церквам вводить их, а старые собирать и сжигать.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать: весь процесс исправления происходил в полном соответствии с многовековой церковной традицией, более того, на Соборе 1656 г. присутствовали два патриарха Антиохийский Макарий и Сербский Гавриил, которые также одобрили это решение.

Однако следует отметить следующий факт: в июле 1653 г. Никон созвал Собор, на котором слушалась отписка муромского воеводы на протопопа муромского Логгина⁸. Здесь произошло первое и открытое столкновение Никона с его противником, протопопом Московского Казанского собора Нероновым; позже Неронов донес царю на Никона, будто бы тот на Соборе говорил про царя неприличные слова. И среди всех «укоризн», высказанных протопопом Нероновым Никону, «нет ни одного слова против исправления им церковных обрядов, которое уже начиналось тогда; не видно и тени какой-либо привязанности к старым обрядам, на которые будто бы посягнул Никон. Во всем видна одна лишь личная вражда, ненависть, озлобление Неронова и его друзей против Никона за то, что он изменил им, лишил их прежней власти, стал их врагом, преследует их. Этою-то ненавистью более всего руководились они и впоследствии, когда начали ратовать будто бы за старые обиды»⁹. Но позже эти «старые обиды» выльются в русский Раскол.

Протопопа Неронова за дерзкое порицание патриарха в глаза, а также хуление всего Собора, на основании 55-го правила святых апостолов Святой Собор определил послать на смирение в монастырь. Позже три других протопопа — Даниил, Логгин, Аввакум, пострадали точно так же за то, что «дерзнули устроить самочинное сборище» не в храме, а в сушиле¹⁰.

Именно с этого времени (но никак не с 1656 г.) появились в среде духовенства хулители Никоновских «новшеств». Царю подавались челобитные, умоляющие его защитить Православную Церковь. Но стоит задать вопрос: от чего? Никон 10 июля 1658 г. оставил патриаршую кафедру, удалившись в Воскресенский монастырь, и его деятельность по исправлению церковных книг и обрядов навсегда окончилась. Да и была ли она в том виде, как ее принято представлять?

Вот мнение авторитетнейшего исследователя и историка Русской Церкви митрополита Макария (М. П. Булгакова): «Никон не затевал ничего нового, когда решился приступить к исправлению наших церковных книг; исправление этих книг

совершалось у нас и прежде, во время печатания их, при каждом из бывших патриархов. Никон хотел только исправить книги лучше, чем исправлялись они прежде. Никон пожелал исправить наши церковные книги не по одним славянским, но и по греческим спискам»¹¹.

Тем не менее, в конце 1666 г. под председательством двух патриархов — Антиохийского и Александрийского, в присутствии десяти митрополитов, восьми архиепископов и пяти епископов, а также сонма духовенства черного и белого состоялся соборный суд над первосвятителем. Он был лишен патриаршего сана и простым монахом отправлен на покаяние в Ферапонтов-Белозерский монастырь... Среди обвинителей были патриархи Макарий Антиохийский и Паисий Александрийский, сами низложенные со своих престолов, но тщательно скрывавшие это. А главный устроитель судебной расправы Газский митрополит Паисий Лигарид вообще стоял под запрещением.

Главной причиной происшедшего следует все-таки считать отнюдь не «исправление богослужебных книг» (а именно на это ориентировал Розанов своего читателя¹²), а именно конфликт между государем и патриархом¹³. За царем стояла враждебная патриарху боярская партия, которая, сумев вовлечь царя в свои планы, четко заявляла о своих намерениях усилить влияние светской власти в Церкви и, одновременно, значительно сократить влияние церковной власти на государственную. Никон, как никто другой, хорошо понимал губительность подобного и в то же время ясно осознавал, что открытое противостояние вызовет в стране очередную смуту¹⁴.

Собор 1666 г. выявил наметившуюся тенденцию в развитии русской государственности: нарушение гармоничного сочетания власти государя и власти Святейшего Патриарха. Это, кстати, очень четко осознавал сам Розанов¹⁵, упоминая всегда в связке двух монархов: отца Алексея Михайловича и сына Петра I. Отец начал дело, сын закончил с успехом. В 1723 г. православная церковь была встроена в государственный аппарат и стала одним из многочисленных департаментов; причем на это решение государя было прислано письменное благословение Константинопольского и Антиохийского патриархов.

В 1681 г. царь Федор возвращает Никона в Воскресенский монастырь, что в Новом Иерусалиме, вопреки желанию действующего патриарха Иоакима. Но по дороге в обитель Никон скончался и юный царь Феодор Алексеевич лично хоронит его под Святой Голгофой Новоиерусалимского монастыря. В 1682 г. в Москву привезли грамоты Вселенских патриархов о восстановлении схимника Никона в патриаршем достоинстве.

У этой истории есть продолжение. В декабре 1882 г. богомольцу из города Красноуфимска Пермской губернии семидесятилетнему старцу Емельяну Иванову, который был на богомолье в Новом Иерусалиме, было видение: «вдруг вижу духа наяву, облаченного во святительские одежды, идущего ко мне навстречу. Я и говорю ему: «Что ты, батюшко мой, архиерею Божий Димитрие, затрудняешь себя встречею меня, недостойного?». Явившийся же святитель говорит мне: «Я не Димитрий, я патриарх Никон. Вчинен в соборе преподобных, от Бога оправдан, а людьми оклеветан». Тем видение и кончилось»¹⁶.

У этой же истории есть и другое продолжение: В 1917 г. участники Московского Церковного Собора, восстановившие патриаршество на Руси, предприняли паломничество в Новый Иерусалим. Это паломничество можно сравнить только с подхваченным знаменем, выпавшим из Царских рук. В стенах Воскресенского монастыря члены Поместного Собора молились об избрании Патриарха. Патриаршество было

восстановлено, причем для интронизации были использованы клобук, мантия и mitra Патриарха Никона.

Казалось бы, вот — история, узаконенная временем. Но не все так просто.

В церковной и общественной историографии было и есть другое мнение, которое с течением времени несколько (ни на йоту!) не изменилось: «Характера Никон был жестокого и упрямого. Один из иностранцев, приехавших в Россию при Никоне, свидетельствует, что как только он получил патриаршую власть, все испугались его. Он держал себя гордо и недоступно. К архиереям относился надменно, не хотел называть их своими братьями. Страшно унижал и преследовал остальное духовенство, все тюрьмы наполнены были священными лицами, чем-либо провинившимися перед гневным и суровым патриархом. Все страшились и трепетали перед Никоном. Он истязал даже духовного своего отца: держал его в подвале закованным в цепи, мучил его голодом и побоями. В народе называли Никона волком и лютым зверем. Сам же Никон величал себя, подобно римским папам, “крайним святителем” и “отцом отцов”. Титуловался даже “великим Государем”: стремился захватить в свои руки государственную власть»¹⁷. Это одна из цитат “Краткой истории древлеправославной (старообрядческой) церкви”. Старообрядческая церковь и поныне винит Никона во всех своих бедах. В памяти старообрядцев сохранились многочисленные легенды о Никоне как антихристе, или, по крайней мере, как его предтече. «Эти легенды возникли уже в конце XVII в., расцветивая фантастикой реальную биографию главного врага “ревнителей старой веры”. В первой четверти XVIII в. весь легендарный материал был объединен в старообрядческой “Повести о рождении и воспитании и о житии и кончине Никона, бывшего патриарха московского и всея России”, которая должна была опровергнуть “Житие Святейшего патриарха Никона”, написанное его клириком Иваном Шушериным»¹⁸, и таких примеров достаточно.

Возвращаясь к изданию текстов Розанова, вопрос задается тот же — как быть и что делать при комментировании такого рода статей?

Несомненно, Высочайший Указ о религиозной веротерпимости от 17 апреля 1905 г. и последовавший затем законопроект о старообрядческих общинах вызвал на страницах периодической печати дискуссию о Расколе. Несомненно и другое: Розанов не мог пройти мимо нее, у него была своя точка зрения на эти события¹⁹. Но творческое наследие Розанова заставляет его читателей интересоваться поступательным движением мысли философа, которая охватывает весь спектр мнений и на основе их выдает свой рецепт изменения ситуации в обществе. Именно здесь заключается сложность комментирования статей — в попытке хотя бы очертить круг полемики, в которой принимал участие Розанов. Кстати, это особенно важно в свете предстоящего Полного собрания сочинений творческого наследия писателя!

Эрудиция Розанова позволяет предположить с определенной степенью уверенности, что со многими работами, посвященными этим вопросам, он был знаком. Хотя бы по той причине, что они были не столь многочисленны и все заставляли говорить о себе именно по причине важности заявленной темы. Тем более что в оценке деятельности патриарха Никона очень долгое время придерживались точки зрения, заложенной сочинением Паисия Лигарида, которая затем была повторена в «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьёва. В определенной конфронтации с ней находится иная тенденция, заложенная «Известием о рождении и воспитании, и о житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным»²⁰.

Даже простое перечисление книг по этой теме²¹ представляет собой грани отношения к патриарху Никону: Щапов А. П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской Церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII (Казань, 1859)²²; Митрополит Макарий. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов (М., 1881); Николаевский П. Ф.²³ Жизнь патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском Соборе 1666 года: Историческое исследование по неизданным документам подлинного следственного дела Патриарха Никона (СПб., 1886); Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов (М., 1887)²⁴; Голубинский Е. К. К нашей полемике со старообрядцами (М., 1905) и др. Немаловажным фактом является и выход в 1903 г. в московском издательстве книги «Ставропигиальный Воскресенский, “Новый Иерусалим” именуемый монастырь: историческое описание» с присовокуплением чтений в Обществе истории и российских древностей «Дела святейшего Никона патриарха, паче же рещи чудеса врачевная» [впервые опубликованных в 1887 г.].

Подводя итоги, следует сказать, что при комментировании недостаточно кратких сведений. Намеренное столкновение Розановым в своих статьях позиций, бытующих и противостоящих в русском обществе, заставляет, в свою очередь, сталкивать и в комментарии позиции противоборствующих сторон. И в данном случае очерчивание круга проблем хотя бы библиографическими ссылками на полемики, дискуссии, обмен мнениями в периодике или на диспутах будет одним из вариативных выходов в сложившейся ситуации.

Такой тип комментирования поможет воссоздать полную картину и очертить круг всех (или почти всех!) авторов, которые вовлекаются в разрешение той или иной проблемы. И с другой стороны, именно эти библиографические указания станут фундаментальной основой истории не только творческого наследия Розанова, но и той истории, которую он творил.

¹ Рассматривая старообрядчество как раскол в истории русской церкви, тем не менее, в ряде работ Розанов соотносит старообрядчество с сектой (напр. «Русское сектантство как три колорита русской церковности»), что является весьма спорной точкой зрения.

² Розанов В. В. Чиновники в духовном ведомстве // Новое Время. 1905. 19 марта. № 10430. С. 3.

³ Розанов В. В. Старообрядчество, предание мертвое и предание живое // Новое Время. 1905. 23 августа. № 10587. С. 4.

⁴ Об этом см.: Розанов В. В. Русская церковь // Розанов В. В. Собр. соч. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 18–19.

⁵ Розанов В. В. Первые плоды веротерпимости // Новое Время. 1905. 5 мая. № 10477. С. 3.

⁶ Подробнее об этом см.: Быстрова О. В. Патриарх Никон — разрушение мифов. К 400-летию юбилею Святейшего патриарха Московского и всея Руси Никона // Россия. 2005. № 27 (929). С. 13.

⁷ Полный Православный богословский энциклопедический словарь. [Б.м.]. [Б.г.]. Т. 2. Стлб. 1660.

⁸ Подробнее об этом см.: Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). М., 1996. Кн. 7. С. 75–77.

⁹ Там же. С. 77.

¹⁰ Там же. С. 78–79.

¹¹ Там же. С. 117.

- ¹² См.: «Вероучение» старообрядцев... все действительно возвращается в старой греко-русской, московской письменности, и к нему просто теряется всякий интерес, а оно утрачивает какое-либо значение, как только человек касается первоисточника религии — Слова Божия» («Первые плоды веротерпимости»).
- ¹³ Кстати, в реальной жизни патриарха Никона, много размышлявшего о себе как о патриархе, о своих отношениях с царем, привлекали те предстоятели Русской Церкви, кто отличался известной независимостью в отношениях со светскими правителями; это тем более важно, если учесть, что принцип «симфонии властей» все же не являлся процессом уступок только со стороны церкви.
- ¹⁴ Кстати, здесь уместно вспомнить о патриарших стрельцах. В случае войны Патриарх мог выставить десять тысяч ратников, к которым, несомненно, присоединились бы и другие, выставляемые монастырями. Обвинение Патриарха во властолюбии как-то само собой при упоминании этого факта отпадает; если бы он действительно был властолюбив, то, думается, нашел бы применение такой армии...
- ¹⁵ Ср.: «Успокоенное староверие фатально вынуждено будет обратиться к самоанализу... Доселе оно было нервно-политическим явлением, более чем догматическим» («Первые плоды веротерпимости»).
- ¹⁶ Крестный путь Патриарха Никона. М., 2000. С. 4.
- ¹⁷ Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 21.
- ¹⁸ История русской литературы. Литература 1560–1690 гг. М.; Л., 1948. Т. II. Ч. 2. С. 328.
- ¹⁹ См. об этом соответствующие статьи «Никон», «Раскол», «Старообрядчество» в «Розановской энциклопедии».
- ²⁰ Эта работа наиболее развернуто представлена в исследовании Зызыкина М. В. «Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи» (Варшава. 1931–1939).
- ²¹ Историографии работ о патриархе Никоне посвящена статья Иконникова В. С. «Новые материалы и труды о Патриархе Никоне» (Университетские известия. Казань. 1888. № 6).
- ²² Эта книга положила начало демократическому направлению в оценке раскола. Однако под влиянием критических замечаний в 1862 г. он опубликовал трехтомное сочинение «Земство и раскол», где уточнил и конкретизировал свою позицию.
- ²³ Этим автором были написаны также работы: «Обстоятельства и причины удаления патриарха Никона» (СПб., 1883), «Новые данные для истории грамоты Константинопольского патриарха Паисия к Московскому патриарху Никону» (Христианское чтение. 1881. № 11–12) и «Обстоятельства и причины удаления патриарха Никона с престола» (СПб., 1883).
- ²⁴ На резкую рецензию на свою книгу Каптерев ответил статьей «Оправдания на несправедливые обвинения: Ответ проф. Субботину на его критическую статью на книгу автора “Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов”». (Православное Обозрение. 1888. № 8). В 1912 г. Каптеревым была опубликована монография «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (Сергиев Посад, 1909–1912).

В. А. Емельянов (Астрахань)

Творчество Розанова в восприятии современной молодежи

Последняя книга Розанова «Апокалипсис нашего времени» заканчивается фрагментом, озаглавленным «Совет юношеству». Розанов любил этот возраст, «метафизический», как он говорил, лет до 24, полный «интереса и значительности». Возраст, когда человеку еще не все «понятно», когда он не так «рационален», не занят с утра до вечера «работой», «службой». Писатель, всю жизнь отстаивающий традиционные семейные ценности, верность государству и царю, советовал молодым людям «никогда не лгать», «не быть хулиганом», не соглашаться на «разбой и плутовство» и помнить, что «жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом,” — наставлял он молодого читателя, — и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо»¹.

В публикуемых ниже материалах собраны высказывания о Розанове, о его «советах» и «канонах», студентов филологического факультета Астраханского государственного университета, сделанные в процессе изучения спецкурса «Другая литература» В. Розанова» в период с 2000 по 2006 г.

Студентам было предложено, по ходу спецкурса, записывать свои непосредственные впечатления от «Уединенного» и «Опавших листьев» и таким образом создать что-то вроде своих «опавших листьев» об «опавших листьях» писателя.

Многие студенты, по их признанию, никогда раньше Розанова не читали, некоторые даже не слышали его имени. Отсюда — первоначальное недоверие к предмету разговора, нежелание принимать его всерьез, иногда — плохо скрываемое равнодушие. Одна студентка так прямо и сказала: «Если он такой знаменитый и гениальный, то почему мы его до сих пор не знали?»².

А действительно, почему? Ссылка на то, что после революции его имя было запрещено в Советской России, не очень убедительна. Запрещали и Д. Мережковского, и И. Шмелева, и В. Набокова, запрещали почти всех, кто был в эмиграции, а также тех, кто не принял новую власть внутри страны, но это не помешало им в конце концов обрести всеобщее признание на родине, быть включенными в вузовские и школьные программы. А Розанов как был неизвестен широкому кругу читателей, так и остается, по большому счету, в таком положении до сих пор. И недавнее высказывание Д. Е. Галковского о том, что в 1990-е гг. «Розановым увлеклись широкие читающие массы», в том числе и “студенты”, представляется излишне оптимистичным³. Складывается мнение, что существуют какие-то другие, «не политические», причины его малоизвестности, например, эстетические.

Большинство студенческих отзывов об «Уединенном» и «Опавших листьях» начинается примерно такими словами: «Никогда не читала ничего подобного...» (Самаева Н.). Причем вызывает удивление как форма организации материала, так и сам материал: «Некоторые “полумысли” Розанова шокируют своей дерзо-

стью: “никому, кроме самих русских неинтересна” (о русской литературе); “в существо актера, писателя, адвоката... входит психология проститутки”. Неужели это действительно так?» (Бем А.).

Студенты, изучающие творчество Розанова, делятся в основном на три группы. Первую составляют те, которые, как говорится, не полюбили Розанова «с первого взгляда». Для них он чужой писатель. Они привыкли к произведениям «с развернутым сюжетом, с определенной темой» (Благова М.). Им не нравится, что: «писатель излагает мысли непоследовательно», что в его сочинениях «отсутствует определенная оформленность мыслей», что он «начинает предложение на русском, а заканчивает на иностранном», что в его записях «много сокращений, пишет абзацами, меняет шрифт, что только затрудняет чтение» (Кунанкулова Ш.). Созданный Розановым образ автора, который, как правило, отождествляется с самим писателем, также вызывает у таких читателей неприязнь. «Розанов слишком большого мнения о себе, — пишет, например, Болдырева Т. — Критикует великих писателей, а его произведения можно только «сдавать в букинист». Все «плачет», что у него плохая фамилия, что не сможет понравиться женщинам, наверное, требует к себе жалости. И вообще, мне не понравились его произведения. После них... По мнению Розанова, мы живем только для того, чтобы думать о смерти».

Таких записей, к сожалению (или, к счастью), не очень много. Как, впрочем, и тех, в которых высказывается противоположная точка зрения. Например, такая: «Открыла “Опавшие листья” и сразу поняла: “Это мое!”. Мне точно понравится. И, как оказалось, не ошиблась» (Алисова В.). Основная часть молодых читателей Розанова (самая многочисленная) воспринимает его сочинения не столь однозначно и категорично, хотя и здесь не обходится без «внутреннего сопротивления». «Первое впечатление от прочитанных отрывков, — пишет Степанова Н., — противоборствующее. Я почему-то ни с чем не была согласна, а некоторые высказывания у меня вызвали даже возмущение. Но потом я стала понимать, что все-таки есть в них более глубокий, скрытый смысл, что не надо воспринимать Розанова слишком буквально».

Розанов как-то заметил, что к чтению его произведений надо подходить осторожно: слишком высокая концентрация мыслей и чувств в каждом отрывке. На это обратили внимание и студенты. «Розанова нельзя читать много и сразу. Взрывается мозг <...> Сначала обращаешь внимание на каждую скобочку, дефис, кавычку, а уже позднее проявляется единое полотно, где важна мысль и душа, а “кавычке” нет места. Для меня он таков: от детали к целому. А целое, между тем, Вселенная» (Патрикеева П.). Другая студентка, начитавшись Розанова, призналась: «Он начинает истреблять меня, поедать “изнутри”. Я столько лет пыталась приглушить эту музыку. Творческим людям сложнее жить в этом мире, и в то же время легче» (Казамбаева С.).

Молодые читатели Розанова с удивлением отмечают, что многие их мысли и переживания созвучны тем «полумыслям» и «получувствам», из которых, в сущности, и состоит «Уединенное». «Как-то странно читать о том, о чем сама все время задумывалась, — пишет Самаева Н. — Складывается ощущение неприкрытости, незащищенности, наготы... То, что было внутри тебя, стало всеобщим. Конечно, Розанов говорит об этом красивее, лаконичнее, но именно так, как и у меня внутри».

Среди отличительных особенностей прозы Розанова студенты выделяют ее способность вызывать на размышления, ставить вопросы, затрагивающие всех чита-

телей, и молодых, и старых. «Розанов один из немногих писателей, — отмечает Бычков Д., — который сам задает вопросов читателю больше, чем отвечает на них. Этот писатель зовет своего читателя к размышлениям, заставляет его думать, а не слепо следовать за авторской мыслью. Поэтому читать Розанова “с ряду”, “с ходу” просто невозможно. Он требует раздумий, остановок на каждой фразе. Розанов — писатель мысли. Он сам писал о себе: “Я задыхаюсь в мысли”. И тут же продолжал: “И как мне приятно жить в таком задыхании”. Мысль Розанова всегда парадоксальна, остра, нова и неожиданна. А еще мысль Розанова будоражит мысль читателя. Какой-то диалог настраивается между читателем и писателем. Но не всегда разговор по душам, иногда и полемика».

Больше всего студентам нравится фраза из «Уединенного»: «Живи каждый день так, как бы ты жил всю жизнь именно для этого дня»⁴. «Возьму на заметку, — написала после этих слов одна из читательниц. — Напишу большими буквами и повешу у себя в комнате в рамочке. Только в дверях, возвращаясь домой, можно придумать такое. Видимо, автор возвращался поздно» (Казамбаева С.). Судя по этой записи, студентке понятен и смысл розановской фразы, и то, почему она «прозвучала» именно «в дверях», при возвращении домой. Такое ощущение, что современная девушка и «несовременный» писатель говорят на одном языке и понимают друг друга с полуслова.

Розанов любил повторять: «Литература — помощница жизни»⁵. Просмотр студенческих записей убеждает в том, что его книги выполняют эту функцию и сегодня. «Наконец, я нашла что-то свое, — сообщает Овечкина О., — и помог мне в этом Розанов. Читая его произведения, я поняла, что не стоит бояться своих чувств, мыслей. Пусть боятся другие, а я пока прочту еще страничку “Уединенного”». Кому-то Розанов помог пережить стресс, напряжение текущей жизни («Сложно бывает расслабиться, учась на филфаке. Библиотеки, очереди, тексты, журналы, аудитории... В “Уединенном” я растворяюсь...». — Овечкина О.), кого-то пробудил от механического перелистывания «обязательных» (и очень многочисленных) книжных страниц («Для меня он открыл маленькое окошко к себе. За 5 лет обучения мне казалось, я потеряла способность подходить творчески к тому или иному произведению. А “Уединенное”... есть возможность самостоятельного поиска» — Ахмедова Аделя), кого-то «научил мыслить проще» (Урюпина П.). Для многих Розанов стал тем человеком, писателем, который помог «открыть окошко к себе», «увидеть себя по-настоящему». Показательна в этом плане запись Алиевой Ю.: «Гадалка сказала: “Ты не любишь свою специальность, зачем ты пошла на этот факультет?”. Зачем? Да затем... Да для того, чтобы познакомиться именно с этими людьми, а не с другими, ехать по этим дорогам, а не по другим... Для того, чтобы моими подругами стали Вика и Маша, а не какие-нибудь Ира или Таня... Для того, чтобы со мной было именно то, что было. Да, в конце концов, для того, чтобы прочитать “Опавшие листья” и попытаться что-то понять в себе благодаря им, привести в порядок, систематизировать свои мысли и желания, чтобы под воздействием этой книги написать то, что написала сейчас: (18.05.2005)».

Одно из заданий, предложенных студентам в ходе спецкурса, называлось: «“Опавшие листья” как вид словесного творчества» (формулировку придумали сами студенты). Надо было подумать о том, какие возможности открывает этот вид работы перед тем или иным автором (будь то Розанов или никому не известный студент), каковы его достоинства и недостатки, в общем, поразмышлять над собственным творчеством и над жанровой спецификой «Уединенного». Вот что написал по

этому поводу Бычков Д.: «Написание собственных “опавших листьев” — задание не такое легкое, как может показаться на первый взгляд. Казалось бы, что здесь такого сложного? Небольшие по объему записи-размышления, обо всем, что придет в голову, что замечаешь вокруг себя. Вот и все. Так может показаться человеку, не искусственному в литературе, не ощущавшему никогда прекрасных и горьких одновременно мук творчества. За каждой фразой, за каждым предложением и словом должна стоять мысль. Мысль парадоксальная, неординарная. Такая мысль, которая будоражит сознание читателя и твое собственное. Потому что “опавшие листья” — это не запись сложившейся в уме мысли, которую ты вынашивал в себе, обдумывал и, наконец, решил записать. Это совсем другое. “Опавшие листья” можно сравнить с потоком авторского сознания. Когда в голове целый рой мыслей. Но необходимо оговориться: любая ли мысль может быть воплощена в форме “опавших листьев”? Нет. Только такие размышления могут быть названы “опавшими листьями”, где в мелкой детали сквозит бездна смысла. За малым стоит большое, значительное, важное». И еще одно замечание этого автора: «В чем разница между дневником и “опавшими листьями”? Наверное, в том, что в дневнике записано будничное, обыденное, а “опавшие листья» — размышления о бытийном. Выходишь за какие-то рамки, поднимаешься до чего-то и что-то постигаешь».

На вопрос о новизне сюжетной формы «Уединенного» одна студентка, в частности, ответила: «Такое ощущение, что ничего нового, все настолько близкое, понятное, даже привычное, как будто существовало всегда» (Бубенщикова О.). Эта же, в сущности, мысль прозвучала в другой записи: «Потрясло то, что все знакомо, но в голову не приходило анализировать, усматривать смысл. В этом плане “Уединенное” для меня — открытие» (Казамбаева С.). Вспоминаются в этой связи слова Розанова о том, что «Опав. листья» (...) есть самая простая и естественная форма. “Проще чего” нельзя выдумать. “Форма Адама»⁶. Как итог этой переклички мнений звучит такая, например, студенческая запись: «До Розанова казалось, что такой литературы не может быть. Но после “встречи” с ним я поняла, что такая литература есть и ее не может не быть» (Овечкина О.).

Найденная Розановым литературная форма привлекает начинающих молодых авторов простотой и естественностью. Она «зажигает» в них, говоря их словами, «желание написать о своих переживаниях» (Самаева Н.). В то же время, эта форма дается далеко не всем и не сразу, часто оставаясь недостижимым образцом стилистической ясности и сюжетной занимательности. «Читаешь его “Уединенное” и думаешь, как легко он пишет, — отмечает Самаева Н. — Пробеешь тоже и понимаешь, что тебе до этого в лучшем случае далеко».

Розанова быстрее понимают те, кто, как и он, живут напряженной душевной жизнью, склонны к саморефлексии и для кого «писательство» является таким же любимым и необходимым занятием в жизни. Одна такая родственная душа призналась: «Я, должно быть, в прошлой жизни была Вами. Те же комплексы и переживания» (Казамбаева С.).

Читая «Опавшие листья» Розанова, студенты стараются не только разобратся в сложном и подчас противоречивом движении авторской мысли, но и в «механизме» их создания. «Мне долго не удавалось понять, что же это такое: “опавшие листья” как вид работы, — пишет Казамбаева С., — поскольку не существует каких-либо правил и инструкций по их составлению. Осознание того, что ты работаешь именно в этом стиле, приходит позднее, когда подберешь какой-нибудь сорвавшийся “листок”. Не нужно входить в поток своего сознания, достаточно об-

ратить внимание на что-то милое и приятное. Любая бытовая картинка способна породит образ. Например, стул. Кто знает, есть ли у него память, болеет ли он, думает ли о чем, хорошо ли ему на этом месте и пр. Далее мысль углубляется, развивается и “опадает”. Причиной создания “листа” также могут послужить собственные переживания и умозаключения».

При написании своих «опавших листьев» студенты столкнулись с определенными трудностями. «Сложность состояла в том, — отмечает Казамбаева С., — что не всегда была возможность зафиксировать “оппадающий лист”, запечатлеть его на А4. Поэтому много “листьев” утеряно».

Одна из проблем, возникающих при написании «опавших листьев», заключалась в том, что, как заметил сам Розанов, не всегда удавалось записать на бумаге именно те мысли, «с какими ходил по комнате»; записывались почему-то «совсем другие мысли на *новую тему*»⁷. Студенты на собственном опыте убедились в верности этого наблюдения: «Я тоже так думаю, — согласилась с писателем Казамбаева С: — как ни сяду писать одно, напишу совсем другое».

Но основная трудность все-таки касалась другого, того, что сам Розанов называл «правдой» в своих сочинениях и чему не раз посвящал свои записи, догадываясь, вероятно, что это один из самых уязвимых аспектов его творчества. «Трудность для меня заключается даже не в том, что свои мысли нужно рассказать незнакомому человеку, — призналась Садомцева Е., — а в том, что когда пишешь о самом сокровенном, очень трудно не солгать... Я думаю, Розанов позволял себе маленькую ложь; кому не хочется казаться лучше (хоть немного), чем ты есть на самом деле». Об этом же написала и Алиева Ю.: «А интересно, следовал ли Розанов в своих произведениях правде? Не привирал ли где? Когда я пишу свои “опавшие листья”, то замечаю, что кое-где да привру, слушаваю — не из какого-то тайного умысла, корысти, а просто так получается само собой. Может, хочется показаться перед другими чуточку получше? Если те же мысли были и у Розанова, то почему же он не хочет, чтобы его хвалили? Наверное, тоже лукавит».

Проблема искренности, по мнению некоторых студентов, является основным вопросом при написании своих «опавших листьев». «Главный недостаток интимной прозы Розанова в том, — заметила Бем А., — что он знал: “листья” *напечатывают*, хотя и писал “без читателя”. Когда я писала свое “Полусонное”, я знала, что его прочитает хотя бы один человек — преподаватель. И следовательно, отбирала те мысли, которые *можно* писать и читать. Как там у Остера: “Если захотите выкинуть что-то из головы, оглянитесь — нет ли рядом маленьких детей”. Дело, конечно, не в маленьких детях, а в “оглядке».

Ряд студенческих записей посвящен жанровой специфике «Уединенного». «Чудесный жанр. Пишу, пишу, не могу остановиться. А вдохновляет Розанов. И ведь не нужно быть демиургом, чтобы творить “это» (Патрикеева П.). «Легко, интересно, увлекательно <...> «Опавшие листья»? А почему бы и нет! Все так устали от романов, эпоей и т. п. Хочется легкого, теплого, домашнего... “Опавшие листья” — это “дневники настроений”, поэтому так легко их писать» (Овечкина О.).

Среди отличительных особенностей розановского жанра студенты особенно отмечали его доступность, демократичность. «Мне кажется, что “опавшие листья” — универсальная форма. Здесь помещается все: мысли и чувства, смех и слезы, горе и радость» (Овечкина О.). «Опавшие листья» очень удобный, “уютный” стиль работы. Не нужно думать о поэтике, об уместности употребления окказионализмов и т. д. “Опавшие листья” — это, своего рода, прозаическая поэзия (не лирическая

проза); это переменные единицы сознания. Я назвала свои “листья” “холодайнами” именно по этой причине. Это не дневниковые записи, как мне поначалу казалось. Это пляски и стоны человеческой души. Данный вид работы открыт для всех. В этом его основная ценность. Кроме того, писать “опавшими листьями” интересно: прочитываешь написанное и не веришь, что подобное могло выйти из-под твоего пера» (Казамбаева С.).

«Опавшие листья», по наблюдениям студентов, интересны еще и тем, что открывают большие возможности для самопознания и самовыражения. «Так много можно узнать про себя, когда пишешь свои “листья”. Просто, когда мысли пролетают и не фиксируются, ты долго на них не задерживаешься. А здесь можно читать, перечитывать, осмыслять и понимать себя еще больше... С помощью этого жанра я научилась себе удивляться. Не знала, что в моей голове может созреть подобное» (Патрикеева П.).

«Работа в стиле “опавших листьев” не только доставила мне удовольствие, — написала Казамбаева С., — но открыла новую форму самовыражения. Хотелось бы взять в привычку писать “опавшими листьями”. Меня в этом виде привлекла прежде всего лаконичность. Сложно было принять “опавшие листья” как вид работы, войти в него оказалось легко. Важно сконцентрироваться и поймать “оппадающий лист”. Поскольку в “павших листьях” присутствует лирическое начало, они никогда не повторяются. Человек фиксирует то, что волнует его в данный момент. Это творческая сущность “листьев”».

В свое время А. Цветаева написала, прочтя «Уединенное»: «Читаю, точно свое. Так знакомо!..»⁸. Это было сказано в 1914 г., и А. Цветаевой было тогда 19 лет. Современная молодежь (те, кто прочитал и хоть немного подумал об «уединенной литературе» Розанова) также отмечает актуальность и востребованность творческого наследия писателя в наши дни... «Розанов интересен своей спорностью, — пишет Бычков Д. — Молодежь хвастается своей неординарностью. Мне кажется, они подошли бы друг другу. Розанов заставил бы их задуматься об окружающем мире и о себе. Научил бы их самостоятельности суждений и убеждений. Не всех молодых, конечно, и не сразу. Но чтобы молодежь увлеклась Розановым, он должен стать популярнее».

Отвечая на вопрос: «Интересно ли творчество Розанова современной молодежи?», студентка Урюпина И. заметила: «Чтобы ответить на этот вопрос, надо понять, что вообще привлекает современную молодежь. А она любит все недосказанное, загадочное, обрывистое, интимное, то, что способно удивить, увлечь, возбудить... Современная молодежь любит все “не причесанное” и “без кальсон”. А это все можно выразить одним словом — В. Розанов. Значит, его творчество актуально, интересно и читаемо в наши дни».

«Современная молодежь ничем не отличается от несовременной, — категорично заявила Патрикеева П. — Люди не меняются из поколения в поколение. В творчестве Розанова привлекает его фрагментарность. Это необычно, интересно, увлекательно. Кроме того, это мудрый и думающий жанр».

Но есть и другие мнения. «Розанов всегда будет недоступен широким массам и тем более недоступен многим молодым людям, — написала Садомцева Е. — Мы только благодаря выбранной профессии узнали о нем. Розанова-человека тем более трудно понять, требуется время, опыт и особый склад души. Интерес к проблемам, которые затрагивал Розанов, проявляется далеко не у каждого. Молодого человека сейчас интересует, как выжить и не потерять себя в современной действительности».

сти. К счастью, мне почти удалось понять Розанова, но многие так и не узнают тайну его “ночной” души».

Мысль о том, что понять, и тем более полюбить, Розанова дано не каждому, получила свое развитие в размышлениях другого молодого автора: «Зная, что такое “опавшие листья”, чувствуешь себя словно посвященным в какую-то Великую Тайну, избранным, и от этого — иным среди всех. Это путь к самому себе. Он очень длинный (точнее, бесконечный) и трудный. Дошел ли кто до конца? Часто говорят: чужая душа — потемки, а для меня своя порой темна, как безлунная ночь. “Опавшие листья” помогают задуматься о ней (и о ночи, и о душе). Ты и Твое Восприятие действительности становится главным условием этого творчества. Я часто слышу в своем окружении: «А, “Опавшие листья”! Не понимаю, как вы их пишете? У меня не получается...». Почему? Для меня это стало таким же естественным процессом, как дыхание или ходьба... Я где-то читала, что если нет ощущения дисгармонии, а есть легкость, и все получается, то значит, нашел свое место в жизни, занятие по душе. Это и про “опавшие листья” тоже» (Алисова В.).

Хорошо сказала об актуальности Розанова в наши дни, а также — о неослабевающем интересе к его творчеству читателей вот уже нескольких поколений Овечкина О.: «Розанова легко читать сейчас, по прошествии почти ста лет. Легко его будет читать и по прошествии еще ста лет. Потому что это интересно даже не столько с позиции читательской, сколько с позиции человеческой. Людей всегда интересовали и будут интересовать дела душевные».

В другой интонации и другими словами высказалась по этому вопросу Садомцева Е.: «Несомненно, творчество Розанова в современном мире является особенно актуальным. В наше время, наполненное постоянной тревогой и чувством неопределенности, “Уединенное” заиграло новыми красками. Жизнь и смерть человека сегодня стоят на одной ступени, и человеческая жизнь является пустым местом не только для окружающих, но и для самого человека. Розанов ценил свою жизнь, дорожил каждой минутой, проведенной со своими детьми и любимым “другом”, несмотря на непонимание современников и конфликтное настроение своей эпохи. Розанов боялся “апокалипсиса своего времени”, как и мы боимся конца света, природного или от руки человека. Но многие из нас продолжают жить и бороться за собственную правду, как и этот необыкновенный человек».

Сравнение Розанова с его литературными предшественниками не всегда оказывалось в пользу последних. «Нас со школы старательно приучали читать “приглаженную” литературу классиков, — написала Мухлаева В., — где, я думаю, за чрезмерной художественностью теряется идейное зерно. У Розанова все иначе. Его цель не литература как таковая, а ее смысл. Не форма, а содержание. Хотя форма сама по себе привлекает своей новизной, неординарностью. Человек — эгоист по своей природе, и ему намного важнее во все времена поплакать о себе, чем о героях избитого временем романа. Поэтому достоинства “мимолетного” творчества Розанова трудно переоценить».

Одним из путей популяризации Розанова среди «широких читающих масс» может стать изучение его произведений в школе. Вот что думают по этому поводу студенты.

«Поскольку школа — это место, где человек не только приобретает учебные навыки, развивает свои способности и таланты, но и впервые начинает постигать свою сущность, начинает задумываться о смысле жизни, читать прозу Розанова необходимо. В пользу изучения творчества Розанова в школе можно выдвинуть сле-

дующие аргументы: а) косвенно присутствующий нравственный аспект; б) развитие творческих способностей: дети начнут создавать свои “опавшие листья”; в) психологический аспект: внутренняя свобода, преодоление боязни быть “человеком за занавеской”, акцент на индивидуальность; г) широкий диапазон тем, их актуальность и “свежее” преподнесение» (Казамбаева С.).

«Розанова нужно и можно включать в школьные уроки литературы. Например, у него есть задорное и полемическое высказывание об А. С. Грибоедове и герое его комедии “Горе от ума” Чацком. Можно попросить учащихся прокомментировать эту мысль Розанова (довольно-таки спорную). А учитель кратко осветит взгляды Розанова на русскую литературу, и ученики 9 класса, может быть, впервые услышат имя этого писателя. Безусловно, талантливый словесник найдет и другие пути знакомства своих подопечных с творчеством этого автора» (Бычков Д.).

«Я считаю, что В. В. Розанова нужно включить в школьную программу. В нем нет банальности, он не вызывает скуку и не развращает детский ум. Наоборот, он заражает необыкновенной энергетикой творчества и самопознания. Все необыкновенное, парадоксальное невероятно интересно» (Шоя А.).

«Я думаю, стоит изучать В. Розанова в школе, потому что до него, да и после, никто не писал в таком жанре. Изучать его, конечно, надо не всего, но знать “Уединенное” и “Опавшие листья” должны образованные люди. Узнать о нем должны ученики 10 или 11 класса, не раньше: в этом возрасте они уже способны понять, воспринять и почувствовать В. Розанова. К тому же малые по объему фрагменты, естественно, привлекут учеников. К сожалению, читать сейчас почти никто не любит. Более подробно его стоит изучать в университете» (Самаева Н.).

«Сейчас, когда я сама хоть немного начинаю понимать Розанова, я несомненно хотела бы, чтобы о нем узнали все. Но я не смогу дать положительного ответа на поставленный вопрос. По-моему, в школе Розанов останется недопонятым. Личность человека в этом возрасте не до конца сформирована, и его мировоззрение не один раз еще может поменяться. “Опавшие листья” Розанова даже для меня остаются произведением времени. Нужно немало дней, а может, и лет, чтобы понять “ночную” душу этого человека. В десятом–одинадцатом классе, по-моему, у людей этого времени нет» (Садомцева Е.).

«Розанова, конечно, очень интересно познавать, но не всем это по силам. Как мне кажется, все же лучше прочесть “Уединенное” и “Опавшие листья” человеку, уже состоявшемуся как личность. Важно, чтобы читатель Розанова был человеком, уже хоть в какой-то мере знакомым с жизнью и ее сложными сторонами. Чтобы глубоко проникнуться философией души Розанова, нужно созреть. Розанов обнажает действительность во всей ее уродливости и прелести. Думаю, что такое понимание жизни приходит к каждому, но в разное время. Поэтому трудно говорить о том, когда уже можно читать тексты Розанова, а когда — нет» (Мухлаева В.).

«Ответ прост — да, нужно. Почему? А почему мы изучаем Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Брюсова и др.? Потому что они открыли новые направления, стили, жанры. Их темы вечны и актуальны. По этой же причине нужно изучать и творчество В. Розанова. Он открыл новый род литературы. Его мысли (“О. л.”) — это мысли почти каждого человека, только не высказанные, не обработанные. Это сама жизнь человека во всех своих проявлениях» (Урюпина И.).

Высказывания студентов об изучении Розанова в школе хотелось бы завершить такой записью: «Не обязательно изучать Розанова ученику, но обязательно изучать

его учителю, чтобы тот понимал, что на одни и те же вещи могут существовать разные взгляды» (Шуматова Н.).

Спецкурс, в рамках которого написаны все эти заметки, состоит из двух частей. Первая, как уже говорилось, называется «“Другая литература” В. Розанова». Она полностью сосредоточена на рассмотрении идеологии и поэтики «Уединенного» и «Опавших листьев». Вторая, которая читается в следующем семестре, озаглавлена «“Другая литература” В. Розанова и новая русская проза XX века». У студентов есть возможность, по прошествии времени, вернуться к прочитанным ранее текстам, посмотреть на них другими глазами, и, уже на новом временном отрезке, согласиться со своими прежними наблюдениями и впечатлениями или, напротив, усомниться в них.

«Прочитав свои “листья” заново, — написала полгода спустя Сидорова Т., — а также обратившись к оригиналу, замечаю, что фигура Розанова для меня становится более понятной и, следовательно, менее отталкивающей. Литературная личность писателя словно переживает второе рождение — теперь я вижу не просто автора, создателя “другой литературы”, а человека, который делится своим непростым жизненным опытом, человека, который может дать совет.

Как-то за утренним чаем Розанов написал: “Самые счастливые минуты в жизни мне припоминаются те, когда я видел (слушал) людей счастливыми <...> Из этого я заключаю, что я был рожден созерцателем, а не деятелем”. Позже он добавит: “Всегда в мире был наблюдателем, а не участником”. В этих строках просматривается, с одной стороны, пассивность и отчужденность, а с другой, — некоторое всеведение, знание итога жизни, ее неизбежных результатов. Подобная “всеосведомленность” (причем пессимистическая) была поводом к ХОЛОДНОМУ ОТНОШЕНИЮ в сторону писателя. Прочитав свой первый “лист”: “Читая произведения В. В. Розанова, осознаю, что прийти к его творчеству можно не в 20, а в 40 лет (не раньше). Розановская система способна травмировать мое восприятие мира, заразить его безысходностью, а так хочется верить в смысл жизненного пути, так хочется просто верить (11.05.05; после прочтения розановской фразы о том, что “позитивизм — философский мавзолей над умирающим человечеством. Не хочу! Не хочу! Презираю, ненавижу, боюсь!”).

Сегодня я могу написать о необходимости чтения Розанова в молодости, так его советы просты и уникальны. Только нужно учиться абстрагироваться; читателю нужно самому стать наблюдателем, для более полного понимания розановских идей. Этого писателя правильнее читать не мозгом, а все-таки сердцем. Вспомним его слова: “Я только смеюсь или плачу. Размышляю ли в собственном смысле? Никогда!”».

И еще одна запись, сделанная студенткой этой же группы: «Перечитала записи о “другой литературе” Розанова написанные несколько месяцев назад. Пожалуй, сегодня написала бы эти же слова. Может быть, чуть меньше экспрессии, меньше категоричности, меньше оскорблений было бы в моей сегодняшней работе. И это, на мой взгляд, вполне естественно, поскольку с подобной литературой я столкнулась впервые. Она у меня в тот момент вызвала неприятие, хотя и сейчас я от творений Розанова не в восторге. Но только сейчас я уже могу анализировать эти произведения относительно объективно.

И перелистывая сегодня “Уединенное” и “Опавшие листья”, взгляд вновь “зацепляется” за отдельные слова, фразы, “листья”... и начинается работа. Мысли, рожденные тем или иным “листом”, барахтаются, путаются, толкают друг друга, пытаются заявить о себе, вылезти вперед... И не всегда этот рой мыслей выстраивается, оформ-

ляется в определенную систему. А значит, надо читать, впитывать, ощущать вновь и вновь... И такой толчок к процессу мышления, мыслеобразования, мыслетворчества дают “листья” В. В. Розанова» (Кайбалдиева А.).

Закончить обзор студенческих откликов об «уединенной литературе» Розанова хотелось бы фрагментом, в котором видится главный результат всей этой работы по пробуждению интереса к личности и творчеству этого писателя, по активизации творческих способностей современной вузовской молодежи. Его автор — ничем не примечательная девушка, увлекающаяся, как выяснилось, рисованием, живописью. Вот что она написала в своих заметках:

«В последнее время стала замечать за собой, что мне просто нравится листать “Опавшие листья”, бегло просматривать знакомые строчки, останавливаться на любимых “листах”.

Иногда мне кажется, что в книгах Розанова можно найти ответы на все вопросы. Нужно только открыть нужную страницу.

Раньше я все свои чувства перекладывала на лист бумаги, кисти и краски. После “встречи” с Розановым я поняла, что хочу писать» (Овечкина О.).

¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 440.

² Высказывания студентов о Розанове взяты из личного архива автора статьи.

³ Галковский Д. Счастливый Розанов // Литературная газета. 2006. 19–25 апр. № 16. С. 11.

⁴ Розанов В. В. Уединенное. С. 28.

⁵ Он же. Собр. соч. Мимолетное. М., 1994. С. 289.

⁶ Он же. Собр. соч. В нашей смуте. М., 2004. С. 362.

⁷ Он же. Уединенное. С. 23.

⁸ В. В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 222.

Л. А. Заворотная (Москва)

История нумизматической коллекции Розанова

Розанов был страстным коллекционером древних монет. Целенаправленно собирать свою нумизматическую коллекцию он начал со 2-й половины 1890-х гг., но интерес к античной нумизматике возник у него в студенческие годы, когда Розанов учился в Московском университете (1878–1882). Он часто бывал в университетской библиотеке, где с интересом изучал стоявшие на полках книги конца XVIII — начала XIX в. Здесь профессор К. К. Гёрц читал лекции по вавилонской и египетской архитектуре. Он был заведующим Кабинетом изящных искусств и хранителем нумизматической коллекции университета (1860–1882), которая находилась в одном из залов библиотеки. На своих лекциях профессор не только знакомил студентов с памятниками искусства Древнего мира, но показывал монеты.

В то время в Москве на знаменитой «толкучке» у Сухаревой башни (рядом находился дом, где Розанов снимал комнату) можно было купить, иногда за бесценок, редкие монеты. В 1880 г. Розанов вместе со своим приятелем по университету А. К. Белкинским побывал у А. В. Орешникова, который собирал античные монеты¹. Одну из своих бронзовых монет — сестерций Септимия Севера — Орешников подарил (или продал) Розанову. Писатель всегда носил ее при себе, время от времени вынимал и любовался ею. Изображение на монете отличалось живостью и натуральностью.

В последующие годы, став преподавателем в гимназии, Розанов не раз показывал свои монеты ученикам. Он был убежден, что горсть римских республиканских денариев расскажет намного больше о древнем мире, «чем мертвые рисуночки, продукт НАШЕЙ ТЕХНИКИ», приложенные к 75-копеечным учебникам². Один из учеников Бельской гимназии подарил Розанову арабскую монету, принесенную из дома. Позднее сотрудник Эрмитажа А. К. Марков³ определил ее как дирхем Гаруна Аль-Рашида⁴, отчеканенный на мало известном монетном дворе. Подобных монет не было в эрмитажной коллекции, и Розанов передал ее в Эрмитаж.

Писатель вспоминал, что в гимназиях, где ему довелось работать, он никогда не видел в библиотеке ни одного сочинения по нумизматике. «Россия была ГЛУХА, абсолютно глуха к миру древних монет». Розанов считал, что в этом были повинны и некоторые историки. Об одном из них он пишет, что «наш классик» Д. А. Толстой⁵ едва ли знал, что в Риме были «динарии». «Толстой вероятно предполагал, что в Риме расплачивались «рублями» и «копейками»»⁶. Далее Розанов приводит высказывание о нумизматике философа Владимира Соловьёва: «... бывают всякие науки, в том числе и смехотворные: есть например наука — НУМИЗМАТИКА или еще преподается в училищах государственного коннозаводства наука о копыте кавалерийской лошади...»⁷.

В первые годы пребывания в Петербурге, испытывая материальные трудности, Розанов не раз просил друзей подарить ему монеты. Он писал С. А. Рачинскому, ко-

торый жил в своем родовом имении Татево Бельского уезда: «Первая у меня к Вам вещественная просьба: я безумно влюбился в нумизматику: чеканные портретные изображения на монетах “древних героев” неизъяснимо волнуют мою душу. Собрал 23 монеты. Среди культурных сокровищ Татева, быть может, есть несколько *завалющихся* монет, которые и не вошли в реестры его богатств. Они у Вас “так себе”, “ни к чему”, и вот, если вы принесете такую “лепту” древности мне в дар, Вы доставите несколько дней чисто детского восторга В. В. Розанову. Покупать их страшно дорого, а при болящих моих детях и преступно. Я решил — excusez du peu⁸ — “клянчить при дороге культурной милостыню”»⁹.

По поводу монет Розанов консультировался со многими известными учеными-нумизматами: А. В. Орешниковым, Х. Х. Гилем¹⁰, О. Ф. Ретовским¹¹, А. К. Марковым. Розанов считал, что именно Марков ввел его в познание нумизматики, и он стал собирать монеты как часть древнего «веще-почитания».

Друг Розанова по журналу «Мир Искусства» П. П. Перцов подарил писателю привезенные из Казани серебряные греческие драхмы и оболы, а также римские монеты императорского периода — всего около 150 штук. По этому поводу Розанов поделился с С. А. Рачинским в своем письме в декабре 1898 г: «Недавно получил (осенью) подарок из прекрасных греческих и римских монет; римские — императоров, но особенно прекрасны греческие — 5–4, а одна 6-го века до Р. Х. До того удивительно видеть Аполлона, Палладу, Зевса, Химеру, Пегаса на изображениях монетных, которые были нарисованы людьми, для коих все это было живо, как для нас “Николай II”, “Ал<ександр> III”! Как это все возможно?»¹². По словам писателя, эта горсть монет и сделала его страстным нумизматом.

Писатель обменивался монетами с графом И. И. Толстым. Он говорил, что граф Иван Иванович Толстой как нумизмат и ученый — в высшей степени интересен. Великий князь Сергей Александрович приглашал Розанова к себе посмотреть нумизматическую коллекцию, и писатель с радостью отметил, что его собственная коллекция древних монет больше и лучше.

Дочь Татьяна вспоминает, что отец садился за письменный стол часов в 12 ночи, когда уже все спали, и начинал разбирать монеты, любовался ими, рассматривал в лупу отдельные детали, сверял монеты по каталогу, записывал этикетки, которые вкладывал в картонные коробочки, оклеенные зеленой бумагой по размеру монет. Работал Розанов до 4–5 часов утра¹³. По совету Павла Флоренского, который тоже увлекался нумизматикой, Розанов стал описывать и систематизировать коллекцию. Павел Флоренский во время своих приездов в Петербург охотно помогал ему в этой работе. «Вместе с Павлом Александровичем Флоренским мы — заядлые любовники монет. В письмах мы то любимся, то ссоримся, спорим о земле и о небе; но когда глаза наши устремлены по одной оси и перед нами лежит греческая монета, то мы только потрагиваем за руку друг друга и уже не можем ничего говорить. Мир умолкнул, толпы нет: на нас глянула жизнь из-за двух тысяч лет, и, замороженные ею, мы ничего не видим и не слышим в “юдоли здешней”...»¹⁴. С некоторых наиболее любимых монет Розанов делал рисунки, и в этом ему помогала художница Татьяна Николаевна Гиппиус, сестра Зинаиды Гиппиус.

Несколько своих работ Розанов посвятил нумизматике, среди них «Археология древних миниатюр» (1906), «Об античных монетах» (1916), а также некоторые разделы «за нумизматикой» в книгах «Уединенное» (1912) и «Опавшие листья» (1912). Он писал: «Отчего нумизматика пробуждает столько мыслей? Своей бездумностью. И “думки” летят, как птицы, когда глаз рассматривает и вообще около

монет “копаясь”. Душа тогда свободна, высвобождается»¹⁵. Писатель, перебирая монеты и занимаясь их классификацией, концентрировал свои мысли, размышлял, спорил со своими оппонентами: определение, классификация и описание античных монет требует чрезвычайного внимания глаза, рассматривания и работы памяти, припоминания.

Абзацы с пометками «за нумизматикой» не всегда были посвящены монетам. Розанов писал о русской литературе XVIII–XIX вв., размышлял о гении Пушкина, своеобразии прозы Салтыкова-Щедрина, о поэзии Некрасова. Многие высказывания — меткие и точные — характеризовали его современников, коллег по перу.

Розанов часто бывал в Эрмитаже, восторгаясь красотой росписи гробниц. Изучение большого количества памятников искусства Древнего Египта привело его к выводу о жизнеутверждающем смысле религии. Розанов писал, что именно Египет научил человечество молитве. В египетском мировоззрении его больше всего интересовала идея бессмертия, материнства и рождения. Розанов писал книгу о Египте. По словам Зинаиды Гиппиус, он готовил ее очень долго, но она осталась незаконченной. Однажды Розанов увидел на столе в доме Мережковских скарабея, которого привезла из Египта приятельница Гиппиус, англичанка. Он пришел в страстный восторг. «Подарите мне! Мне очень нужно. Вам на что? А я книгу об Египте напишу. У меня и все монеты — египетские»¹⁶. Розанов очень обрадовался подарку.

С 1899 г. писатель стал регулярно печататься в газете «Новое Время». Позднее он оставил службу в Государственном контроле и стал постоянным сотрудником газеты. Его материальное положение значительно улучшилось и семья переехала в просторную пятикомнатную квартиру (Шпалерная улица, дом № 39). По воскресеньям у Розанова собирались писатели, поэты, философы, художники. Поэт Владимир Пяст, который часто бывал у Розанова, вспоминал, как тот вел своих гостей в просторный кабинет, где было много стеклянных ящиков с аккуратно разложенными монетами. Розанов вынимал какую-нибудь монету и начинал объяснять особенности чеканки, затем переходил к другим витринам и таким образом «за ушко как бы вытягивал на свет целый кусочек эпохи. Возможно, он фантазировал немного, но, во всяком случае, почти всегда очень талантливо»¹⁷.

М. М. Спасовский писал, что в лице древней монеты Розанов видел «не металлический кружок с каким-то изображением и с какой-то датой, а как бы окно, через которое он смотрит на античный мир, тут же сейчас в живой действительности, развертывающийся перед ним в образах и событиях»¹⁸.

В 1901 г. Розанов едет в Италию. Его взгляд на эту страну был особенным. Он обращал внимание на лица людей, и особенно прелатов. «В противоположность слащавой красоты итальянцев вообще, прелаты почти без исключения все были безобразны, безобразны — даже средних лет, даже молодые. Но с каждого лица можно было снять портрет и поместить его в книгу, в “Histoire de la civilisation”, в “Histoire de l’église”, в “Histoire des guerres universelles”¹⁹. Боже, как я узнавал в них столь знакомые мне по нумизматике портреты Тивериев, Веспасианов, Антонинов, Аврелиев, Неронов, Августов, Цезарей (не преувеличиваю), Помпеев, Гракхов. Коротко остриженная голова и бритый подбородок, дающие рассмотреть все строение черепа и лица, не оставляли сомнения. Я помню эти самые лица на монетах, мною собранных, мне в мельчайших чертах знакомых. — “Фу, дьяволы, точно воскресли!”»²⁰.

В Италии он надеялся купить монеты, но, по его словам, они были страшно дороги. Зато намного дешевле можно было приобрести те же монеты в Петербурге. Он покупал их у известного торговца Нурри-бея²¹, а также в меняльных лавках на Нев-

ском, Гороховой и Садовой. Среди приобретенных были бронзовые монеты Птолемея, Малой Азии и царей Вифинии и Сирии.

Коллекция Розанова быстро росла. Если в 1906 г. его нумизматическое собрание насчитывало 3500 монет, то в 1911 г. у него было 4500 греческих и 1300 римских монет. Как отмечал писатель, у него античных монет больше, чем есть в Московском университете.

Василий Васильевич Розанов в переписке с И. В. Цветаевым высказывал свое страстное желание, чтобы Музей изящных искусств получил возможность ежегодно покупать монеты на пять–семь тысяч рублей и выставлять их в витринах. Посетители музея, по словам Розанова, смогли бы заглядеться и на портрет Юлия Цезаря, и на изумительный портрет нумидийского царя Юбы в его высокой шапке и с характерной бородой. Зритель увидел бы не только «портретную галерею всех древних царей и полководцев, выполненных с изумительным мастерством портретного сходства», но и древние языческие храмы, сцены цирковой борьбы, величавых богов и красавиц-богинь. «Все есть на монетах в золоте, серебре и бронзе», — восклицал Розанов и называл нумизматику «дивной школой древней истории»²².

С 1912 г. материальное положение Розанова стало ухудшаться. Умер его литературный покровитель А. С. Суворин, и статьи Розанова перестали печатать в газете «Новое Время». В 1914 г. Розанов был исключен из рядов Петербургского религиозно-философского общества, поводом к этому послужили его статьи в правых газетах по «делу Бейлиса» (1913–1914). Писатель очень переживал свое исключение. Впоследствии Зинаида Гиппиус писала: «Сколько несправедливых слов было сказано, несправедливых и бесцельных, — и как я о них теперь жалею!»²³.

Летом 1916 г. во время переезда семьи Розанова на новую квартиру (Шпалерная улица, дом 44-б) шкаф с нумизматической коллекцией поместили на хранение на склад. Вскоре старшая дочь Татьяна уговорила отца взять оттуда золотые монеты. Однако дома хранить ценности становилось опасно, и Розанов поместил золотые монеты в сейф Главного Государственного банка, взяв с собой лишь несколько экземпляров, наиболее любимых. Остальные серебряные и медные монеты остались на складе. Когда их решили перевезти на новую квартиру, обнаружилось, что из-за перепада температуры в помещении пазы шкафа разбухли, коробочки сместились и монеты перемешались. Огромная кропотливая работа по описанию и систематизации нумизматической коллекции, которой Розанов занимался в течение многих лет, погибла.

В сентябре 1917 г., опасаясь возможного наступления германских войск на Петроград, семья Розановых решила покинуть город. Писателю казалось, что легче будет пережить тяжелые годы вдали от столицы, в тихом, спокойном месте, каким представлялся Сергиев Посад, в кругу близких по духу людей. Розанов написал письмо Павлу Флоренскому с просьбой подыскать квартиру в Сергиевом Посаде и, когда пришел положительный ответ, семья срочно стала собираться в дорогу. Перед отъездом в Москву Розанов сдал часть архива (в основном письма к нему писателей) в Публичную библиотеку в Петрограде. Серебряные и бронзовые монеты, а также огромную библиотеку и рукописи из-за трудности переезда решили оставить в городе: часть вещей находилась в старой квартире на Шпалерной улице, другую часть передали на хранение профессору Петербургской Духовной академии С. М. Зорину.

В Сергиевом Посаде семья Розанова поселилась в дачном доме ректора Московской семинарии священника А. Д. Беляева на Полевой улице. Позднее Татьяна уда-

лось перевезти из Петрограда в Сергиев Посад нумизматическую коллекцию (серебряные и бронзовые монеты) вместе с библиотекой и архивом отца²⁴. Часть вещей была передана на хранение в Троице-Сергиеву Лавру.

Однако большевики в Лавре стали подговаривать «контрреволюционный заговор», и монастырь в скором времени закрыли. Розанову грозил обыск и арест. Поэтому многие вещи он спрятал у друзей. Неопубликованные записи «Опавших листьев» 1913–1918 гг., которые Розанов называл своей «душой» и вел до конца жизни, по совету С. Н. Дурьлина были переданы на хранение сотруднику Музея изящных искусств, искусствоведу Алексею Алексеевичу Сидорову²⁵.

Размышляя о России, о ее судьбе, Розанов стал писать книгу «Апокалипсис нашего времени», которая выходила отдельными выпусками и финансировалась владельцем частного магазина в Сергиевом Посаде М. С. Еловым.

Писатель часто ездил в Москву к своим друзьям: к С. Н. Булгакову, Н. А. Бердяеву, М. О. Гершензону, к книгоиздателю Г. А. Леману, слушал лекции Павла Флоренского в Московском религиозно-философском обществе памяти Владимира Соловьёва. С дочерью Татьяной он не раз бывал в Музее изящных искусств и всегда с радостью шел в любимый им Египетский зал²⁶. Во время одной из таких поездок в Москву на вокзале он потерял (или у него украли) три золотые античные монеты, с которыми он никогда не расставался.

Жизнь в Сергиевом Посаде становилась все труднее. Чтобы прокормить семью, Розанов вынужден был расстаться со многими вещами и книгами из своей библиотеки, которые продавал через магазин М. С. Елова. Голод, нужда, болезни и смерть близких людей преследовали семью Розанова. В ноябре 1918 г. писателя разбил паралич. Последние месяцы он уже не вставал. Многие друзья старались помогать деньгами. Литераторы А. А. Измайлов и Н. А. Котляревский выхлопотали для него пособие в 100 рублей от Российской Академии наук. Но этих средств явно не хватало. 5 февраля (23 января по ст. ст.) 1919 г. Розанова не стало²⁷.

После смерти писателя из-за тяжелой болезни жены Варвары Дмитриевны право распоряжаться литературным наследием Розанова было предоставлено его детям в порядке их старшинства. Нумизматическая коллекция была разделена между дочерьми. В 1919 г.²⁸ Татьяна Васильевна продала около 1500 монет и книги по нумизматике в Музей-институт Классического Востока, который в то время располагался в помещении Исторического музея. Как она вспоминает, этих денег хватило на 2 кг сливочного масла и оплату квартиры. По словам Татьяны Васильевны, в дальнейшем сестры не раз предлагали музеям приобрести оставшуюся часть нумизматической коллекции отца, но получали отказ. Государственный банк, в который Розанов в 1917 г. поместил на хранение золотые монеты, был эвакуирован в Нижний Новгород, и судьба монет оставалась неизвестной. В 1920-е гг. Татьяна Васильевна обращалась в Наркомпрос к заведующей Отделом по делам музеев Н. И. Троцкой с тем, чтобы золотые монеты отца не переплавляли, а безвозмездно отдали в какой-нибудь музей. Но ей отвечали, что монеты не найдены.

В 1924 г. Музей-институт Классического Востока был расформирован, и его собрание вошло в состав Музея изящных искусств вместе с нумизматической литературой и коллекцией Розанова. Книги и архив отца Татьяна Васильевна передавала по частям В. Д. Бонч-Бруевичу в Государственный Литературный музей.

В 1937 г. младшая дочь писателя Надежда Васильевна переехала жить в Ленинград, забрав с собой оставшуюся часть нумизматической коллекции, а также книги и архив Розанова²⁹. В мае 1939 г. она предложила Музею изобразительных искусств

имени А. С. Пушкина приобрести монеты отца. Заведующий отделом нумизматики Л. П. Харко³⁰ в качестве эксперта в июне выехал в Ленинград. Составленное им экспертное заключение содержит краткую характеристику предлагаемой к закупке коллекции, которая в 1939 году насчитывала 3470 монет. Харко подчеркивал, что коллекция отличалась большим разнообразием, включая редкие экземпляры, отсутствующие в музее. Однако эта часть коллекции Розанова не была приобретена ГМИИ.

В июне 1941 г. Надежда Васильевна приехала в отпуск в Москву, а через два дня началась война. В Ленинграде осталась нумизматическая коллекция отца, его книги и рукописи; золотые монеты Надежда Васильевна взяла с собой. В марте 1943 г. она предложила ГМИИ купить девять из двенадцати римских золотых монет императорского периода, которые значились в списке 1939 г., составленном Харко. Через год монеты были приобретены музеем.

Во время войны в пустующий дом в Ленинграде попала бомба, но монеты и архив Розанова не пострадали. В 1947 г. Надежда Васильевна перевезла из Ленинграда сохранившуюся часть нумизматической коллекции и архив отца в Москву, где постоянно жила. Она очень нуждалась в деньгах, поэтому в 1947 г. продала нумизматическую коллекцию в частные руки. Вместе с сестрой Татьяной Васильевной оставшийся архив они передали в Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, а книги — в Государственный литературный музей.

Розанов и дочери писателя вынуждены были продавать монеты и книги из своей библиотеки в самые трудные годы жизни. Несмотря на то что большая часть нумизматической коллекции Розанова попала в частные руки, около 1500 монет сохранились вместе с небольшим количеством книг по нумизматике. Более 80 лет они находятся в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. В дни юбилея Розанова — 150-летия со дня рождения, в музее прошла выставка «В. В. Розанов — коллекционер-нумизмат», на которой были представлены наиболее интересные и редкие памятники нумизматики из собрания писателя.

¹ Орешников Алексей Васильевич (1855–1933) — историк, археолог, ученый-нумизмат. В 1885 г. был приглашен И. Е. Забелиным в Исторический музей, в котором проработал около 50 лет, вначале хранителем, затем заведующим отделом нумизматики. В 1875 г., путешествуя за границей, Орешников увлекся античной нумизматикой и собрал небольшую коллекцию античных монет. В Москве он дополнил ее коллекцией известного собирателя-нумизмата и антиквара А. И. Бутковского-Глинки. Постепенно собрание Орешникова увеличилось до 1000 монет. Позднее, сосредоточив свои интересы на русской нумизматике, он подарил греческие монеты Московскому университету, а римские — Румянцевскому музею.

² Розанов В. В. Об античных монетах // Спасовский М. М. Розанов в последние годы своей жизни. Нью-Йорк, 1968. С. 94.

³ Марков Алексей Константинович (1858–1920) — специалист по восточной и западноевропейской нумизматике, с 1900 по 1920 г. — заведующий Монетным отделением Эрмитажа.

⁴ Гарун (786–809) — знаменитый калиф, прозванный Аль-Рашид (т. е. справедливый).

⁵ Толстой Дмитрий Андреевич (1823–1889) — государственный деятель, историк. В 1865–1880 гг. — обер-прокурор Синода, в 1866–1880 — министр народного просвещения. С 1882 года — министр внутренних дел и президент Санкт-Петербургской Академии наук.

⁶ Розанов В. В. Об античных монетах. С. 95–96.

⁷ Розанов В. В. Указ. соч. С. 96.

⁸ Не взыщите (фр.).

- ⁹ Цит. по кн.: Фатеев В. Жизнеописание Василия Розанова. СПб.; Кострома, 2002. С. 222.
- ¹⁰ Гиль Христиан Христианович (1837–1908) — известный петербургский коллекционер, который охотно помогал советами молодым нумизматам в пополнении их собраний. Он формировал нумизматические коллекции графов Д. И. и И. И. Толстых, великого князя Георгия Михайловича. Гиль был одним из авторов Корпуса русских монет императорского периода, изданного великим князем Георгием Михайловичем.
- ¹¹ Ретовский Отто Фердинандович (1849–1925) — хранитель Монетного отделения Эрмитажа, специалист по восточной и византийской нумизматике.
- ¹² Цит. по кн.: Фатеев В. Указ. соч. С. 222.
- ¹³ Розанова Т. В. Будьте светлы духом. М., 1999. С. 112.
- ¹⁴ Розанов В. В. Об античных монетах. С. 91.
- ¹⁵ Розанов В. В. Указ. соч. С. 299.
- ¹⁶ Гиппиус З. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991. Т. 2. С. 120.
- ¹⁷ Пяст В. Встречи. М., 1997. С. 83.
- ¹⁸ Спасовский М. М. Розанов в последние годы своей жизни. Нью-Йорк, 1968. С. 118.
- ¹⁹ «История цивилизаций», «История церкви», «История всеобщих войн» (фр.).
- ²⁰ Розанов В. В. Итальянские впечатления // Розанов В. В. Среди художников. М., 1994. С. 22.
- ²¹ В своей статье «Археология древних миниатюр» Розанов писал: «В настоящее время знаменитейшим поставщиком во все музеи Европы, — в наш Эрмитаж, в Британский, Берлинский и Парижский музей, — является турок *Осман Нурри-бей*. Он имеет своих агентов, разыскивающих для него монеты при раскопках, во всех древних городах Малой Азии, Турции, Персии, Греции и Северной Африки. Ежегодно он приезжает со своими “новостями” в Петербург и в Москву, в марте или апреле месяце» (Цит. по: Розанов В. В. Среди художников. М., 1994. С. 238).
- ²² Розанов В. В. Цветаев создает Музей // Памяти Ивана Владимировича Цветаева. М., 1993. С. 348.
- ²³ Гиппиус З. Указ. соч. Т. 2. С. 120.
- ²⁴ По некоторым сведениям, приводимым современными исследователями коллекция Розанова была перевезена из Петрограда в Сергиев Посад поздней осенью 1917 г., по воспоминаниям дочери Розанова Татьяны Васильевны — это произошло в 1918 г. (См.: Розанова Т. В. Указ. соч. С. 112).
- ²⁵ Сидоров Алексей Алексеевич (1891–1978) — искусствовед, профессор Московского государственного университета, член-корреспондент Академии наук СССР с 1946 г. Работал в Музее изящных искусств — ГМИИ с перерывами: с 1914 по 1921 и с 1927 по 1936 гг. — заведующий Гравюрным кабинетом.
- ²⁶ Николюкин А. Розанов. М., 2001. С. 465.
- ²⁷ По словам С. Дурылина, когда умер Розанов, потребовались пятаки, чтобы прикрыть глаза. Но в доме были только бумажные пятачки Керенского. Поэтому пришлось взять из коллекции Розанова две египетские монеты с изображением Осириса и Аписа и прикрыть ими глаза, которые еще недавно с восторгом рассматривали эти монеты. (Фатеев В. Указ. соч. С. 614).
- ²⁸ Розанов В. В. Материалы к биографии // Российский архив. Вып. 1. М., 1991. С. 261.
- ²⁹ Верещагина-Розанова Надежда Васильевна (1900–1956) в 1922 году вышла замуж за А. С. Верещагина. В 1929–1931 гг. училась в Москве в изотехникуме, затем работала художником в московских театрах, а с 1933 г. — на студии «Союзмультфильм». В 1937 г. она разошлась с мужем и уехала жить в Ленинград. Накануне войны вернулась в Москву. Известна как художник-график, иллюстратор книг Ч. Диккенса, А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, А. Н. Островского и др. После смерти художницы, в период «оттепели» в Москве состоялось несколько выставок ее работ.
- ³⁰ Харко Лев Петрович (1899–1961) — искусствовед, археолог, историограф, нумизмат, один из первых хранителей нумизматической коллекции Музея изящных искусств (с 1924 г.), заведующий отделом нумизматики ГМИИ имени А. С. Пушкина.

В. П. Горлов (Елец)

Розанов в Ельце

2 мая 2006 г. в Ельце, на здании бывшей мужской гимназии, открыта памятная доска, посвященная 150-летию со дня рождения В. В. Розанова (1856–1919).

Нравственной родиной называл Розанов Елец — один из красивейших провинциальных городов России. Он прожил здесь ровно четыре года с августа 1887 г. по август 1891 г., учительствуя в Елецкой мужской гимназии. «Очень милый, в общем, — с прелестными единичными людьми и благородными нравами...» — так отзывался Розанов о городе в «Литературных изгнанниках» и мечтал быть похороненным у стен елецкой церкви Введения.

Здесь встретил он Варвару Дмитриевну Бутягину, урожденную Рудневу, ставшую на всю жизнь его нравственной опорой, женой, «другом», «мамочкой». Здесь он начал свою литературную и публицистическую деятельность и мог бы с не меньшим основанием назвать Елец своей литературной родиной.

Переехав в Елец из Брянска, Розанов поселился в доме Рогачевой Пелагеи Петровны. Купчиха жила в Черной слободе, у Ельчика, содержала общественную баню и сдавала в наем квартиры в своем доме и флигеле, а также хозяйственные постройки двора под традиционное в Черной слободе кожевенное производство. Розанов нанимал у вдовы Рогачевой квартиру с питанием, и потому по местным обычаям считался не квартирантом, а нахлебником.

Воспоминания писателя, архивные и литературные источники позволили краеведам определить места в Ельце, связанные с именем Розанова. Изучение старых планов национализированных купеческих имений вдоль Ельчика дают основания уверенно предположить, что речь идет о доме № 54 по нынешней улице Маяковского¹.

Не меньший интерес представляет дом Рудневых «подле церкви Введения», из которого Розанов взял себе жену, и где прожил последние месяцы перед отъездом в город Белый. Это дом № 12 (ранее 10) по улице Введенской (Профсоюзной)² тоже сохранился. Здесь сомневаться не приходится. Коренной ельчанин Кондаков В. А. опубликовал в 1881 г., в «Русской Старине», № 12, статью «Иннокентий Борисов, Архиепископ Херсонский и Таврический в письмах его 1822–1855 гг.». В статье — точная топография и замечательные владельцы.

В те годы Елец — богатый уездный город Орловской губернии с населением 56 тысяч жителей (1896), в центре черноземного края. Его украшали два монастыря, три десятка православных храмов, польский костел, немецкая кирха, еврейская синагога. Четкий ритм куполов и колоколен еще и теперь определяет силуэт старого города.

Розанов уже два года преподавал в Елецкой гимназии, когда в 1889 г. на Красной площади города был освящен крупнейший Вознесенский собор. Проект собора, как и московского Храма Христа Спасителя, разработал знаменитый российский архитектор Константин Андреевич Тон (1794–1881). Над левым иконостасом собо-

ра роспись «Божия Матерь Елецкая». Богородица с небесным воинством преграждает путь нашествию Тамерлана в 1395 г.

История родного города, упомянутого в летописи на год раньше Москвы (1146), всегда волновала ельчан. «Самый город тоже гордился своей древностью и имел на то право: он и впрямь был одним из самых древних городов, лежащих среди великих черноземных полей Подстепья, на той роковой черте, за которой некогда простиралась “земли дикие, неизвестные”, а во времена княжеств Суздальского и Рязанского принадлежал к тем важнейшим оплотам Руси, что, по слову летописцев, первыми вдыхали бурю, пыль и хлад из-под грозных азиатских туч, то и дело заходивших над нею, первыми видели зарева страшных ночных и дневных пожарищ, ими запалемых, первыми давали знать Москве о грядущей беде и первыми ложились костями за нее...»³, — писал И. А. Бунин.

С середины XVII в. Елец развивается как город ремесленников и торговцев. Скупка скота, кожевенные промыслы, торговля хлебом, мукой и крупчаткой, знаменитые елецкие кружева сделали город процветающим, принесли ему известность.

Документы о службе Розанова в Ельце хранит Государственный архив Липецкой области (ГАЛО) в фонде 119 Елецкой мужской гимназии (ЕМГ). Здесь переписка гимназии с Харьковским, а затем с Московским учебными округами, отчеты о состоянии Елецкой мужской гимназии, журналы педагогического совета, списки лиц, служащих в гимназии, требовательные ведомости на выдачу им жалования. Среди документов ГАЛО формулярные списки преподавателей, в том числе формуляры: директора ЕМГ Закса Н. А., законоучителя, протоиерея Бутягина П. Н., учителя русского и древних языков Первова П. Д. Здесь хранится известная докладная Розанов о поступке отбившегося от рук 16-летнего второгодника Михаила Пришвина, по которой будущий писатель в 1889 г. был исключен из Елецкой мужской гимназии с «волчьим билетом», без права поступления в другое учебное заведение⁴.

В составе фонда широко известная «Историческая книга воспитанников Елецкой гимназии» с автографом Ивана Бунина, записями об учебе Сергея Булгакова, Николая Семашко, Михаила Пришвина, Николая Розанова младшего⁵.

Здесь же и формуляр Василия Васильевича Розанова, присланный из Брянской прогимназии. Документ составлен 30 июня 1887 г. в Брянске и отослан в Елецкую мужскую гимназию по новому месту службы Розанова. Он отражает прохождение службы Розановым в 1882–87 гг.

«Состоящий в VIII классе⁶ учитель истории и географии Брянской четырехлетней прогимназии Василий Васильевич Розанов, православного вероисповедания, имеет орден Св. Станислава 3-й степени, жалования за 12 уроков 750 рублей, за 8 уроков латинского языка 500 рублей и за должность классного наставника 160 рублей, всего 1410 рублей в год.

По окончании в 1882 г. полного курса в Императорском Московском университете по историко-филологическому факультету со степенью кандидата предложением господина управляющего Московским учебным округом от 5 августа 1882 года № (неразб) определен исправляющим должность учителя истории и географии в Брянской прогимназии с тысяча восемьсот восемьдесят второго года августа.

Женат на дочери купца Аполлинии Прокофьевне Сусловой. Жена православного вероисповедания.

Предписанием господина управляющего Московским учебным округом от 25 сентября 1882 года допущен к преподаванию латинского языка с 17 августа 1882 года.

По удостоению Комитета г.г. министров в 31 день января 1887 года Всемило- стивейше награжден за отличную усердную службу орденом Св. Станислава 3-й степени.

Предложением господина управляющего Московским учебным округом от 24 июля 1887 года за № 6826 перемещен согласно прошению на должность учителя истории и географии в Елецкую гимназию с 1 августа 1887 года»⁷.

Уже 2 сентября 1887 г. Розанов впервые присутствует на заседании педсовета ЕМГ, как его полноправный член, среди 9 других преподавателей гимназии. Членами педагогического совета была лишь часть преподавателей. Здесь первая подпись Розанов в журнале педсовета. Далее автографы Розанов стоят в журнале за 18 и 22 сентября, 6 октября⁸... Сохранились переводные списки учеников с определением педсовета ЕМГ. В числе других под ними стоит подпись Розанова⁹. Учеников в Елецкой гимназии было около трехсот человек. В 1887/1888 учебном году — 295 учащихся¹⁰.

Большой интерес представляет докладная записка Розанова директору гимназии Заксу Н. А. о поведении гимназиста Пришвина¹¹. Попытки биографов Михаила Пришвина приписать исключение из Елецкой гимназии будущего писателя злой воле Розанова необоснованны.

Учился гимназист Пришвин очень слабо. За шесть лет он дошел только до четвертого класса. И в нем снова должен был стать второгодником. В этом легко убедиться, если взглянуть на его успеваемость за три четверти в последний год пребывания в Елецкой гимназии. Из семи предметов, внесенных в ведомость, лишь по одному, Закону Божию, он успевал за три четверти. По другим — двойки перемежались с тройками. А по географии и по французскому языку — одни «неуды»¹².

В 1889 г. 16-летний гимназист оскорбил своего учителя. И Розанов, как сделал бы и всякий другой преподаватель, сообщил об этом директору.

В письме писателю Н. Н. Страхову от 21 марта 1889 г. Розанов по свежим впечатлениям рассказывает историю исключения 16-летнего гимназиста: «3-го дня и со мной случился казус, поставил я ученику 4-го класса, не умевшему показать на карте о. Цейлон, двойку. Он пошел на место, сел, а потом встал и говорит: «Если меня из-за географии оставят на 2-й год, я все равно не останусь в гимназии и тогда с Вами расквитаясь... Тогда меня в гимназии не будет и Вас не будет... У этого ученика более 1 500 000 капитала и он любимец матери... Сегодня на втором уроке написал директору докладную записку о случившемся, в большую перемену собрался совет, и все учителя единогласно постановили уволить. Завтра ему объявят об этом, а я сегодня после уроков купил трость, в виду вероятной необходимости защищаться от юного барича»¹³.

Среди елецких автографов Розанова, хранящихся в ГАЛО, рапорты директору о болезни, прошения о выдаче отпуска: «Имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство сделать надлежащее распоряжение о выдаче мне отпуска на каникулярное время сего года в город Москву и другие города Российской империи. г. Елец, 8 июня 1891-го года. Преподаватель истории и географии Василий Розанов»¹⁴.

Во время этого отпуска Розанов оформил перевод в г. Белый.

Елецкая гимназия открыта 20 сентября 1871 г.¹⁵ Это небольшое по современным меркам, но очень добротное школьное здание, связанное с именами Василия Розанова, Ивана Бунина, Сергея Булгакова, Михаила Пришвина, Андрея Шингарева, Николая Семашко, — один из архитектурных памятников Ельца.

Директором Елецкой мужской гимназии в годы службы в ней Розанова был Закс Николай Александрович — 1842 года рождения, статский советник. Его формулярный список, хранящийся в ГАЛО, составлен 2 февраля 1882 г.¹⁶

«Статский советник Николай Александрович Закс, директор Елецкой гимназии, 40 лет, православного вероисповедания, кавалер орденов Св. Анны 2 ст., Св. Станислава 3 ст. и 2 ст. с императорскою короною.

Жалованья получает 1200 руб. и столовых 800 руб., всего 2000 руб. при казенной квартире. Из мещан, имения нет».

За время службы в Ельце Закс награжден орденом Св. Владимира 4 ст. и получил чин действительного статского советника, равный званию генерал-майора.

Его заместителем, как говорят сегодня, завучем (он назывался тогда «инспектирующим») был С. П. Федюшин. Закон Божий преподавал протоиерей Г. Н. Селехов. Законоучитель был третьим лицом в гимназии. Преподаватели М. В. Десницкий, А. К. Кедринский, П. Д. Первов, В. В. Клушин, В. В. Берг, Л. Ф. Моррисон, М. А. Смирнов, И. Л. Демидов, И. И. Тарановский, Г. А. Фишер, И. Ф. Петропавловский входили в состав педагогического совета. В его состав был введен и Розанов.

Михаил Пришвин в своих дневниковых биографических заметках вспоминает директора гимназии:

«1885.

Влияние строгого беспощадно и справедливого директора Закса. Он обращает на меня внимание исключительное, я учусь хорошо и перехожу в третий класс.

1886.

Опять лень. Закс бросает меня. Я остаюсь в третьем классе, и брат Сережа догоняет меня»¹⁷.

М. М. Пришвин в «Кощеевой цепи» не пожалел темных красок для характеристики Елецкой мужской гимназии и ее преподавателей. «Коровья Смерть», «Обезьян», «Заяц», «Козел» — вот клички учителей, бытовавшие на задней парте среди его друзей-второгодников. Особенно досталось Василию Васильевичу Розанову, по докладной которого Пришвин был исключен. Гимназист показывает матери дневник, в котором «единицы стояли, как ружья»:

«— Что же это такое?

— Я не виноват, — сказал Курымушка, — учителя несправедливые»¹⁸.

В своей автобиографической повести Михаил Михайлович забыл упомянуть, что его старший брат Александр, окончив Елецкую гимназию, успешно поступил в Императорский Московский университет и стал врачом. И младший, Сергей, догнавший и перегнавший Михаила уже в третьем классе, прошел той же дорогой. Их тоже учил истории, географии и важному для будущих лекарей латинскому языку «Козел» Розанов. Кстати, Василий Васильевич преподавал Сергею Булгакову, Павлу Бутягину, Андрею Шингареву, Николаю Семашко. Двое последних стали министрами: Андрей Иванович — Временного, Николай Александрович — Советского правительства. А представитель рода Бутягиных — Алексей Сергеевич, учившийся в Елецкой гимназии у Розанова до 1891 г., в 1934–1943 гг. был ректором Московского университета. На этом фоне пришвинские характеристики порядков в гимназии и «несправедливых» учителей вызывают невольное сомнение.

Интересный объективный анализ качества преподавания в Елецкой мужской гимназии за 1881–1916 гг. содержится в работе «Елецкий интеллектуальный феномен»¹⁹. Исследовав дела выпускников Московского университета — воспитанников Елецкой гимназии, ее авторы пришли к таким выводам.

«Подсчет количества будущих студентов, получивших среднее образование в различных городах России, позволяет установить, что Орловская губерния занимает по этому показателю второе место среди всех регионов Российской империи (1063 человека), а Елец с большим отрывом выходит на первое место среди всех уездных городов. Деятельность Елецкой гимназии, открытой в 1871 году, обеспечила подготовку 337 выпускников старейшего и крупнейшего вуза России, что составило 32 % от всех уроженцев Орловской губернии... Размеры Елецкого землячества превышали таковые большинства российских губерний. (Например, Пензенская губерния дала 323 выпускника, а Курская 278). Для сравнения укажем ближайших «конкурентов» Елецкой гимназии среди уездных учебных заведений: Вяземская земская гимназия — 296 человек, Шуйская гимназия Владимирской губернии — 228, Рыбинская гимназия Ярославской губернии — 198». И это из 124 провинциальных учебных заведений, «пополнявших своими питомцами элиту национального интеллекта»!

Лишь по одному показателю Елецкая гимназия отставала от других — по количеству медалистов. Только 19 ельчан, выпускников университета, имели за успехи в учебе гимназические медали (5,6 %), это заметно ниже, чем по другим регионам (около 10 %). «Представляется, — делают вывод исследователи, — что этот факт говорит не о плохой подготовке елецких гимназистов, а как раз, наоборот — о высоких требованиях и уровне гимназического образования». И с ними трудно не согласиться.

Первый год службы Розанова в Елецкой гимназии был самым мало оплачиваемым. Вот запись, относящаяся к 1887 г.: «Розанов Василий Васильевич, состоящий в VIII классе, 31 год, учитель Елецкой гимназии с 15 августа, жалование 750 рублей в год»²⁰. Жалование — самое низкое среди преподавателей гимназии. В гимназии оно колебалось от 750 до 2000 рублей, в зависимости от часовой нагрузки. В отчете о состоянии Елецкой мужской гимназии за 1887 г. приводится нагрузка преподавателей: Кедринский — 839 часов, Берг — 805 часов, Первов — 785, Закс — 392, Розанов — 362 часа в году²¹.

Но уже в следующем году положение решительно меняется.

В гимназии по списку 309 учеников. Розанов преподает историю и географию в 1, 2, 3, 4, 7 и 8 классах и латинский язык в 3, 4, 5, 6, 7 и 8 классах. Часовая нагрузка и жалование увеличиваются вдвое.

Жалование: За уроки	1500 руб.
За должность классного наставника	160 руб.
Всего	1660 руб. ²²

Учитель гимназии получает 1660 рублей жалования в год, или около 140 рублей в месяц. А как сравнить уровень материальной обеспеченности преподавателя тогда и сегодня? Известно, например, что приятель Розанова, учитель приготовительного класса Иван Феоктистович Петропавловский, живший на тех же условиях в доме Бутягиных-Рудневых, платил за две комнаты и стол 29 рублей в месяц. Прямого пересчета цен конца XIX в. и нынешних не найти. Об их соотношениях можно судить по косвенным данным. Вот материал о ценах в конце позапрошлого века на соседнем Липецком курорте, где Розанов лечился на минеральных водах в июне 1888 г.: «Жизненные продукты не дороги: говядина 8–10 копеек фунт, филейная часть 30–40 коп. фунт, баранина 8–12 коп. фунт, телятина 8–10 к. ф., курица 20–40 коп. штука, цыплята пара 15–25 коп., индейка — 1 рубль 40 к. шт., молоко 6–7 коп. штоф (1,23 литра — В. Г.), масло 25–30–40 коп. фунт».

Напомним читателям, что русский фунт был равен нынешним 0,4 килограмма. И тогда, из расчета за привычный сегодня килограмм, цены на продукты можно

ощутить так: говядина, баранина, телятина — 25 копеек, вырезка — 1 рубль, курица — 30 коп. за штуку, индейка — рубль сорок, литр молока — 5 копеек²³. Это примерно в 300 раз дешевле нынешних. И розановские 140 рублей в месяц с коэффициентом 300 можно оценить как 40 тысяч сегодняшних рублей. А 29 рублей за квартиру и стол превращаются сегодня в 9 тысяч в месяц. Цены в богатом купеческом городе дешевле, чем в курортных городах, губернских центрах и столицах, и учитель не испытывает особых материальных затруднений.

До приезда в Елец за плечами у Василия Васильевича уже был большой философский труд «О понимании» — книги в 738 страниц, которую он начал писать сразу после окончания университета. В Ельце он убедил П. Д. Первого, елецкого учителя греческого языка, интересовавшегося философией, приняться за перевод классического философского труда «Метафизики» Аристотеля, и тот с удовольствием согласился. О Первом Розанов пишет, что это был очень хороший человек, честный, серьезный и деятельный. В начале 1890 г. «Журнал Министерства народного просвещения» начал публикацию перевода «Метафизики» Аристотеля. Отдельное издание первых пяти книг «Метафизики» вышло в 1895 г.

В 1888 г. в России широко отмечалось 900-летие крещения русского народа. 1 октября в Елецкой гимназии состоялся торжественный публичный акт, на котором Розанов выступил с блестящей речью «Место христианства в истории». Речь произвела впечатление, была опубликована как статья в «Русском Вестнике» в январе 1890 г. и неоднократно переиздавалась. «Эта статья одна и сразу дала мне имя и положение...», — отмечал впоследствии ее автор.

Последний год службы Розанова в Елецкой гимназии ознаменован началом его активной литературной и публицистической деятельности. В январе — апреле «Русский Вестник» печатает его «Легенду о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского», ставшей первой литературной книгой писателя, а 7 июля в «Московских Ведомостях» появляется его программная статья «Почему мы отказываемся от наследства 60–70 годов».

Розанов знакомится и переписывается с писателем Н. Н. Страховым, начинает переписку с известным славянофилом К. Н. Леонтьевым²⁴.

В письме к писателю К. Н. Леонтьеву Розанов пишет о Ельце: «Кстати: что для Вас — Оптина Пустынь, то для меня — здесь церковь Введения и одна семья духовная (или вернее — род), в котором вот уже 3-й год я исключительно провожу свободное время. Знаете: что такое понятие законности, долга, ответственности, (внутренней) я вынес из семьи этой, больше всего от старой диаконицы — вдовы, внучки Иннокентия Херсонского, которая, едва умея писать, долгими разговорами со мной, и, конечно, непреднамеренно, научила меня впервые этому всему, хотя я кончил университет и изучал римскую историю»²⁵. Влияние Ельца на жизнь и взгляды Розанова трудно переоценить.

«Моя же новая “философия” жизни началась не с вопроса, а скорее с зренья и удивления: как может быть жизнь благородна и в зависимости от *одного этого* — счастлива; как люди могут во всем нуждаться, “в судаче к обеду”, “в дровах к 1-му числу”: и жить благородно и счастливо, жить с тяжелыми, грустными, без конца грустными воспоминаниями: и быть счастливыми по тому одному, что они ни против кого не грешат (не завидуют) и ни против кого не виновны.

Ни внучка 7-ми лет, “Санюша”, ни молодая женщина 27 лет, ее мать, ни мать ее — бабушка, лет 55.

И я все полюбил. Устал писать. Но с этого и началась моя новая жизнь»²⁶.

Первая жена, ушедшая от него в Брянске, не давала развода. И брак его с тайным венчанием с ельчанкой Варварой Дмитриевной Бутягиной (Рудневой) считался незаконным, и их дети — незаконнорожденными. Это вынудило молодую семью уехать из Ельца. Лишь в конце жизни Розанов сумел записать детей на свою фамилию. Варвару Дмитриевну (жена, «друг», «мамочка») Василий Васильевич увековечил в своих книгах этими теплыми словами. И Елец в его глазах стал нравственной родиной.

И еще один раз Розанов побывал в Ельце. В июле-августе 1890 г. Василий Васильевич ездил к старшему брату Николаю в город Белый Смоленской губернии, где последний в то время был директором местной VI классной прогимназии. Одной из причин поездки была необходимость продолжить образование племянника Николая, окончившего в том году курс возглавляемой отцом прогимназии. Договорились забрать Николая-младшего на учебу в Елец.

В «Исторической книге воспитанников Елецкой гимназии» имеется запись: «Розанов Николай, сын статского советника Николая Розанова, родился 25 декабря 1873 года в Нижнем Новгороде, из обер-офицерских семей, поступил в VII класс в августе 1890 года по свидетельству Бельской шестиклассной прогимназии. 6 декабря 1891 года, выбыл из VII класса по прошению отца. Увольнительное свидетельство и прочие документы Розанова Николая отосланы г. директору Вяземской гимназии 27 февраля 1891 года за № 154»²⁷.

Преподаватели гимназии числились на гражданской службе. Их положение определял Табель о рангах. По окончании курса в Московском университете со степенью кандидата Розанов получил чин 10 класса, коллежского секретаря. Право на этот чин давала ученая степень кандидата. В Брянской прогимназии Розанов за пять лет дослужился до чина 8 класса, коллежского асессора, что соответствовало воинскому званию штабс-капитана и давало право на личное дворянство. Здесь же Розанов «по удостоению Комитета г.г. министров в 31 день января 1887 года Всемилостивейше награжден за отличную усердную службу орденом Св. Станислава 3-й степени»²⁸. Вопреки расхожему мнению, учитель истории и географии, преподаватель латинского языка добросовестно и успешно исполнял свои служебные педагогические обязанности.

За четыре года службы в Ельце Розанов также весьма быстро поднимался по ступеням Табеля о рангах. В списке лиц, участвующих в преподавании и состоящих на службе в 1890/91 учебном году в Елецкой гимназии, составленном 17 января 1891 г., преподаватель истории и географии Василий Васильевич Розанов назван надворным советником²⁹. А несколько позже список служащих в Елецких мужской и женской гимназиях в 1891 г. называет Розанова уже коллежским советником³⁰. Это был гражданский чин шестого класса, соответствующий подполковнику. С этим чином Московский учебный округ намеревался переместить Розанова в Рязань инспектором прогимназии.

В чине коллежского советника 16 марта 1893 г. Розанов из Бельской прогимназии был перемещен по службе чиновником особых поручений в Государственный контроль в Петербурге.

21 июня 1891 г. попечитель Московского учебного округа присылает директору Елецкой гимназии следующее уведомление: «Перемещая с 1 июля сего года г. преподавателей Елецкой гимназии Василия Розанова и Бельской VI классной прогимназии Константина Вознесенского согласно их прошений одного на место другого, честь имею уведомить об этом Ваше Превосходительство для надлежащего распоряжения и покорнейше прошу отослать формулярный список о службе г. Розанова к

директору Бельской VI классной прогимназии, предложить Розанову своевременно отправиться к новому месту служения»³¹. Формулярный список о службе Розанова в Елецкой мужской гимназии пока не найден. Его следует искать в архивных делах Бельской прогимназии. Формуляр должен отражать прохождение службы Розановым в Ельце в 1887–1891 гг.

После ликвидации Елецкой гимназии в 1918 г. в ее здании располагалась советская школа второй ступени, где М. Пришвин в 1919 г. преподавал литературу и географию. Сейчас здесь средняя школа № 1 им. Михаила Пришвина (Советская, 121).

¹ Архив Елецкого БТИ. Дом 54 по ул. Маяковского.

² Архив Елецкого БТИ. Дом 12 по ул. Профсоюзной.

³ Бунин И. А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1988. Т. 3. С. 314.

⁴ ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 225. Л. 28.

⁵ Там же. Д. 16.

⁶ Коллежский ассессор в Табели о рангах — чин, дававший право на личное дворянство.

⁷ ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 200. Ед. хр. 70.

⁸ Журнал педагогического совета Елецкой гимназии. ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 195. Л. 67.

⁹ Там же. Д. 214.

¹⁰ Там же. Д. 209. Л. 5.

¹¹ Там же. Д. 225. Л. 28.

¹² Там же. Л. 29.

¹³ Фонд Н. Н. Страхова в Государственной публичной библиотеке Академии наук в Киеве. Ед. хр. 17 949. Цитируется по: Александр Николокин. Розанов. ЖЗЛ. М., 2001, С. 417–418.

¹⁴ ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 244. Л. 6/н.

¹⁵ Там же. Д. 9.

¹⁶ Там же. Ед. хр. 664.

¹⁷ Пришвин М. М. Дневники. 1918 — 1919. М., 1994, С. 365–366.

¹⁸ Пришвин М. М. Собр. соч.: В 8 т. М., 1982. Т. 2. С. 65.

¹⁹ Пушкин В. П., Пушкин Л. В., Завьялов С. М. Елецкий интеллектуальный феномен (Воспитанники Елецкой гимназии — выпускники Московского университета, 1881–1916 гг. // Елецкий государственный университет имени И. А. Бунина. История и современность. Елец, 2004.

²⁰ ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 200. Л. 133.

²¹ Там же. Д. 198.

²² Там же. Д. 209. Л. 69.

²³ Спутник пассажира по Юго-Восточным железным дорогам. Вып. 3. 1899.

²⁴ Известно девять писем Розанова, направленных Леонтьеву из Ельца. Могила В. В. Розанова в Черниговском скиту Сергиева Посада рядом с могилой его любимого писателя К. Н. Леонтьева.

²⁵ Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 399.

²⁶ Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 242–243.

²⁷ ГАЛО. Ф. 119. Оп. 1. Д. 16. Л. 232 об.

²⁸ Там же. Д. 200. Ед. хр. 70.

²⁹ Там же. Ф. 119. Оп. 1. Д. 229.

³⁰ Там же. Д. 244. Л. 79 об.

³¹ Там же. Л. 6/н.

Т. В. Смирнова (Москва)

Семья Розанова в Сергиевом Посаде

В 1917–18 гг. в Сергиев Посад приехали из столиц и из провинции несколько интеллигентных семейств. Выбор этого города был, в первую очередь, обусловлен близостью Троице-Сергиевой лавры, а также родственными и дружескими связями. Среди приезжих можно назвать графов Олсуфьевых, Мансуровых, Хвостовых, князей Урусовых, Шиков, Фаворских, Розановых и др. Всем им, особенно в первое время, пришлось нелегко.

Каково же было положение семьи Розанова? Он поселился в Посаде летом 1917 г. и перевез из Петрограда все вещи, даже мебель. Это в дальнейшем сильно помогло. Его дочь Т. В. Розанова писала: «Жили продажей вещей, мебели, книг. <...> Мы сменяли большой буфет орехового дерева на шесть пудов ржи, а дубовый стол — на картошку. Посуду всю меняли на яблоки, то на молоко. Кое-какую одежду, более нарядную, тоже меняли на продукты в деревню. Был такой старичок, который этим занимался <...>, он хорошо к нам относился и с риском для себя привозил нам продукты, ведь везде стояли заградительные отряды и менять тоже не очень-то давали»¹. Квартиру Розановым заранее подыскал о. Павел Флоренский — хороший новый двухэтажный дом А. Беляева на Красюковке.

Сравним положение Розановых с положением одной из приехавших в это время в Посад семей — семьи княгини Натальи Владимировны Урусовой, урожденной Истоминой. Она приехала из Ярославля летом 1918 г., потеряв все имущество, все вещи во время белогвардейского мятежа. С величайшими трудностями перебралась в Посад. Вскоре два старших сына уехали: один сражался на стороне белых, другой каким-то образом оказался за границей. Урусова осталась в Посаде с пятерыми детьми от шестнадцати до трех лет без всяких средств к существованию и без жилья. Недели две они жили на крытом балконе какой-то брошенной дачи, где было грязно и сыро, ни у кого не было ничего теплого — все сгорело. Так жили, «пока не взял нас на время к себе один добрый человек — поэт Александров, знавший и уважавший моего покойного отца», вспоминала Урусова². Здесь надо сказать, что и Розанов был знаком с А. А. Александровым. В одном из писем дочери Татьяне, жившей летом 1913 г. на даче под Сергиевым Посадом, Розанов писал: «С Александровыми будьте похолоднее и держитесь подальше. Они очень навязчивы, везде и ко всем лезут, но это страшно фальшивые люди. И маме, и папе вашим они в старые годы причинили много горя, — не уплачивая денег за статьи»³. Трудно сказать, насколько обоснованы были претензии Розанова к издателю и редактору журнала «Русское Обозрение». Но когда после переезда Розановых в Сергиев Посад возникла необходимость привезти библиотеку и рукописи Розанова, оставленные в Петрограде, то именно Александровы дали взаймы для этой цели 200 рублей. И жена Александрова Евдокия Тарасовна научила Татьяну Васильевну Розанову, как организовать перевозку⁴.

Кто-то видит вину дочерей Розанова в том, что они из гордости не хотели ни-кого просить о помощи, чтобы спасти отца. Примечательно, на мой взгляд, другое: дочери Розанова, взрослые девушки, и не помышляли о том, чтобы найти какой-то заработок. Только благодаря П. А. Флоренскому, Ю. А. Олсуфьеву и С. П. Мансурову Татьяна Васильевна Розанова получила работу машинистки в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Это, конечно, было сделано с единственной целью — помочь Розанову. Ведь эта особа не умела печатать на машинке и вообще, по ее собственному признанию, была бестолковым человеком⁵. Сказывалось воспитание в семье. Дочери были не готовы к жизни, не привыкли серьезно относиться к какому бы то ни было труду, не сознавали, что у каждого человека, кроме желаний, существуют обязанности. По-видимому, Розанов считал, что они должны, когда вырастут, просто выйти замуж. По воспоминаниям Надежды Васильевны Розановой, ее отец говорил так: «Болваны! И чему только учат вас в ваших знаменитых гимназиях!» И далее: «Дома папа при каждом случае обрушивается на профессоров: “Эти пошлые бездарные профессора”, “эти дураки-ученые”. И вообще, кажется, все ученые и профессора у папы “тупые и безмозглые дураки”». Надо ли удивляться, что пребывание девочки в гимназии «сводилось к одной цели: не слушать того, что говорит учитель (исключение — история и литература), добиться, чтобы голос учителя превратился <...> в какой-то неясный гул и не мешал бы <...> свободно предаваться размышлениям, вернее, мечтательности»⁶. Дочери Розанова не умели и не хотели заниматься бытом. Надежда Васильевна Розанова писала о своей сестре: «Монастырь, куда поступила Вера, был строгого устава. <...> Если принять во внимание, что, живя в семье, Вера никогда не мыла даже чайной посуды, то можно представить, как трудно ей пришлось, и какой неопытной должна она была себя чувствовать среди ... простых деревенских девушек, привыкших всю жизнь проводить в физическом труде. Мама говорила со вздохом: “Как-то она справляется там! Ведь она не знает, куда угли в самовар-то кладут, пар от дыма не отличит”»⁷. Известно, как трагически кончилась жизнь Веры Васильевны Розановой.

Флоренский, видя, насколько оторваны дети Розанова от жизни, пытался помочь Т. В. Розановой. Она вспоминала: «Он чувствовал, что я слишком отвлеченная, что меня необходимо поставить на землю, старался привить мне какие-то практические навыки, обращал мое внимание на бытовую сторону жизни, которую я в то время (1915–1916 гг. — Т. С.) совершенно презирала и не выражала совершенно никакого к ней интереса. Тут он высказывал вообще свой взгляд на жизнь, говорил, что нельзя сосредотачиваться только на одной духовной стороне жизни, считал это даже грехом»⁸. Но, по-видимому, было уже поздно. Очень характерно, например, и то, что обмен вещей на продукты делал для Розановых, как сказано выше, «один старичок», и делал это с большим риском, а не они сами.

Но вернемся к семье Урусовых. Жить было нечем. И княгиня стала шить теплую обувь, вроде ботишков, из большого ковра, подаренного ей приятельницей из Москвы. Эту обувь Урусова сама возила в деревни продавать или менять на продукты. Ездил на товарных поездах — других не было, и ходили поезда без расписания. Один раз ей надо было зимой пройти верст восемь. Поднялась метель. Через какое-то время она упала в снег и стала замерзать. Сил встать уже не было. «И вот свершилось необыкновенное и чудесное, — вспоминала она. — Над самой, как мне показалось, головой моей удар церковного колокола. Это было избавлением не только мне, но и детям моим, которые оставались бы совершенно беспомощными

и осиротелыми. Как бывает в такие минуты, ко мне вернулись силы, чтоб встать». Рядом оказалась церковная сторожка, ставшая спасением⁹.

А вот что писала Урусова о своей дочери: «Старшая дочь моя, которой было 17 лет, была во всем мне помощницей и утешительницей. Будучи всегда здоровой и крепкого сложения, она простудилась в очень морозный день, когда в одной вязаной кофточке пошла на колодец за водой. Пальто не было никакого: все сгорело в Ярославле, и купить не на что было. Она слегла в тяжелом воспалении легких и никогда уже не могла поправиться за те 10 лет, что прожила после этого на свете, получив туберкулез»¹⁰. Надо ли напоминать, что Розанов вынужден был помогать своим дочерям качать воду в колодце, видя, как они будто бы «надрываются»?

Теперь стоит сказать о том, какую помощь получали две эти семьи. Розановым помогали графы Олсуфьевы и о. Павел Флоренский. И даже какой-то неизвестный им железнодорожник Новиков прислал целый воз березовых дров¹¹. Один из старых друзей Розанова привозил ему деньги от Гершензона, присылали деньги протоиерей Устынский, Мережковские, Максим Горький¹². Судя по прощальным письмам Розанова, список лиц, помогавших ему, может быть значительно расширен. Материальное положение семьи Розанова вряд ли можно назвать уж очень тяжелым. Сам он во время последней болезни мог пользоваться услугами частного врача и массажистки, не отказывался от папирос и пр.¹³. Конечно, как и каждый человек, он испытывал страх смерти и страдал, но, не приложив стараний, чтобы помочь своей семье, с легкостью переложил заботы о ней на других: на Флоренского, Мокринского, Фуделя, Олсуфьева, Дурылина, Пешкова¹⁴. И даже о похоронах Розанова пришлось хлопотать С. В. Олсуфьевой¹⁵. В дальнейшем она еще много сделала для этой семьи, как и о. Павел Флоренский, а когда тяжело заболела вдова Розанова Варвара Дмитриевна, — С. П. Мансуров. Характерно, что она, находясь в больнице, просила позвать Мансурова, и он часто к ней приходил. Ее, видимо, не беспокоило то, какое расстояние должен был пройти пешком этот слабый физически, больной туберкулезом человек, по непролазной грязи, в больницу, находившуюся на краю города. Мансуров помогал и в похоронах В. Д. Розановой¹⁶.

Вернемся теперь к княгине Урусовой. Жили они в подвальном этаже, сыром и полутемном. «В поте лица, — вспоминает она, — добывала я с помощью старшей дочери Ирочки только самое необходимое, скудное пропитание. Иногда не было ничего, кроме овса; его парили в печке, пропускали через котлетную машинку, разводили водой и делали кисель, которым питались, иногда без хлеба, по несколько дней. Познакомилась я в Посаде, с семьей графа Ю. А. Олсуфьева, принявшей в нас сердечное участие, но они были совсем разорены, и, хоть очень хотели бы, но мало чем могли помочь»¹⁷. Да, семья Урусовых не получала большой помощи от окружающих. Но заметьте, как деликатно она пишет: ни малейшего упрека Олсуфьеву, который, очевидно, помог незначительно. И она воспринимает не как должное, а как Божье чудо всякую малую помощь. Именно так она отнеслась к тому случаю, когда какой-то монах дал ей два гребешка, столь необходимые, потому что дочери ее обовшивели.

Ю. П. Иваск заметил, что Розанов «был счастлив, когда мечтал и писал»¹⁸. А в трудностях жизни Розанов винил Бога, Церковь, народ, русскую литературу. Он хотел быть счастливым до конца: не заботясь о близких, не стремясь найти свое место в новых жизненных условиях, наконец, не пытаясь кому-то помочь. Нет, он на йоту не хотел отойти от привычного образа жизни: курить и лакомиться вареньем, писать и печататься. Желание писать и печататься превратилось в сверхценную идею.

Он воспринял как должное то, что книгоиздатель Елов на свои деньги издал «Апокалипсис нашего времени», который остался непроданным. И даже в прощальных письмах не подумал поблагодарить этого человека.

Нельзя не согласиться с тем, что писал о Розанове о. Павел Флоренский: «... он не приемлет ни страданий, ни греха, ни лишения, ни смерти <...> если бы его приютил какой-либо монастырь, давал бы ему вволю махорки, сливок, сахару и пр., и пр., и, главное, щедро топил бы печи, то, я уверяю В<асилий> В<асильевич> с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а <...> все монастыри вообще, их доброту, их человечность, христианский аскетизм и т. д. И воистину он воспел бы христианству гимн, какого не слыхивали по проникновенности лирики. <...> Вот приехал В<асилий> В<асильевич> в Посад. Его монастырь даже не заметил, — конечно! — в Посаде выпали на долю В<асилия> В<асильевича> все те бедствия, которые в гораздо большей степени в это же время выпали бы в Спб., в Москве и всюду. Наголодавшись и наголодавшись, не умея распорядиться ни деньгами, ни провизией, ни временем, этот зверек-хорек, что ли, или куничка, или ласка, душащая кур, но мнящая себя львом или тигром, все свои бедствия отнес к вине Лавры, Церкви, христианства и т. д., включительно до И<исуса> Х<риста>»¹⁹.

В эпохи перемен можно наблюдать три типа поведения людей: одни стремятся изменить обстоятельства своей жизни, другие воспринимают произошедшее как данность и стараются найти свое место в новых условиях, сохранить свою жизнь и жизнь близких, а третьи, не смиряясь с произошедшим, не предпринимают ни того, ни другого, а жалуются и возмущаются. Среди приехавших в Посад после революции были люди всех трех типов поведения. Люди первого типа, в основном молодые мужчины, уходили в Белую армию или уезжали за границу. Большая часть приезжих не имела такой возможности или желания. Они занялись самыми различными видами труда: преподавали, работали в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, просто старались выжить, например, заведя корову или выпекая лепешки для продажи на рынке. Все эти люди в прошлом имели прислугу. Тем не менее, оказалось, что они могут научиться жить, самостоятельно себя обслуживая и, видимо, не считая это чем-то сверх меры тяжелым. Они не обвиняли в перемене своей судьбы Бога. Это были настоящие аристократы духа²⁰.

А к третьему типу поведения в экстремальных условиях из всех известных мне семей можно отнести только семью Розановых. Скорее всего на характер Розанова повлияло его тяжелое, голодное детство, очень отличное от детства аристократов, испытывавших не меньшие трудности в послереволюционные годы. Бедность и отсутствие признания в то время, когда Розанов был учителем, несчастная семейная жизнь также, видимо, наложили свой отпечаток на личность этого человека. Потеря благ, которые он приобрел, работая в «Новом Времени», и которые он весьма ценил, стала для него трагедией. Перемены всего строя жизни как бы возвращали Розанова в те, уже далекие, времена, которые, как он считал, остались позади. И он не мог с этим смириться. Не мог и отказаться от того единственного способа заработка, который когда-то позволил ему вырваться из тисков нищеты и безвестности. Уверенность в стабильности своего положения (до революции), положения своей семьи привела к тому, что дети его не были приучены трудиться, в результате чего им и пришлось столкнуться с большими проблемами в дальнейшей жизни.

- ¹ Розанова Т. Будьте светлы духом. М., 1999. С. 88.
- ² Урусова Н. В. Материнский плач катакомбной Святой Руси // Русский Паломник (журнал Валаамского общества Америки). 2003. № 27. С. 58.
- ³ Розанова Н. В. Из моих воспоминаний // Литературоведческий журнал. № 13/14. Ч. 2. С. 107.
- ⁴ Розанова Т. Указ. соч. С. 80–81.
- ⁵ Там же. С. 82.
- ⁶ Розанова Н. В. Из моих воспоминаний. С. 121, 177.
- ⁷ Там же. С. 166–167.
- ⁸ Розанова Т. Указ. соч. С. 71.
- ⁹ Урусова Н. В. Указ. соч. С. 60.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Розанова Т. Указ. соч. С. 88.
- ¹² Там же. С. 91–92.
- ¹³ Там же. С. 92, 102.
- ¹⁴ Там же. С. 94.
- ¹⁵ Там же. С. 101.
- ¹⁶ Там же. С. 115, 127–128.
- ¹⁷ Урусова Н. В. Указ. соч. С. 61.
- ¹⁸ Иваск Ю. Письма А. Н. Богословскому // Литературоведческий журнал. № 13/14. Ч. 2. С. 194.
- ¹⁹ Флоренский П. А. О В. В. Розанове (Письмо М. И. Лутохину) <5–6 сентября 1918 г. Сергиев Посад> // В. В. Розанов: pro et contra. Антология. СПб., 1995. Кн. 2. С. 316–317.
- ²⁰ Смирнова Т. В. Сергиев Посад. 1920-е годы. Судьбы «бывших» // Исторический музей — энциклопедия отечественной истории и культуры. Труды ГИМ. М., 2003. Вып. 136. С. 422–444.

Н. В. Костылева (Москва)

Розановский фонд в Государственном архиве Брянской области (ГАБО)

В архиве хранятся документы, связанные со службой Розанова в г. Брянске (1882–1887): в мужской (ф. 304) и женской (ф. 204) прогимназиях (в последней Розанов преподавал как «почасовик»).

В Брянск Розанов был направлен по окончании Московского университета (диплом о его окончании хранится в ГАБО).

В личном деле Розанова, находящемся в архиве, имеется копия метрического свидетельства о рождении и крещении, свидетельство о браке с А. Г. Суловой, формулярные списки, документы, связанные: 1) с назначением Розанова на должность учителя истории и географии в Брянской мужской и женской прогимназиях, латинского языка — в мужской прогимназии; 2) с переводом Розанова на службу в Елецкую гимназию; также имеются несколько прошений Розанова различного содержания: о выдаче отпуска на время летних и рождественских каникул «для проезда в Москву и другие города Российской империи»; о получении жалования.

Свидетельство о браке с А. П. Суловой под номером 494 и с подписью священника 4-го Гренадерского Несвижского полка представляет собой следующий текст: «Означенный в сем свидетельстве студент Василий Васильев Розанов, 1880 года Ноября 12 дня, в полковой Церкви, повенчан, с домашнею учительницею дочерью купца Владимирской Губернии Горбатовского уезда, девицею Аполлинариєю Прокофьевою Суловою, оба первым браком; в чем с приложением казенной церковной печати, удостоверено.

Москва 1880 года Ноября 12 дня»¹.

Из «Именного списка лиц, состоящих на службе как в штатных должностях, так и исполняющих оныя из платы по найму в Брянской мужской прогимназии» можно узнать, что Розанов получал в год 750 рублей жалования, 160 рублей за дополнительные уроки. У него было самое большое количество уроков из всех преподавателей — 20 (история в 3 и 4 классах, география в 1–4 классах, латинский язык в 1 классе). В должности учителя Брянской женской прогимназии Розанов состоял с 25 августа 1882 г.: там он преподавал географию в 1–3 классах и историю в 3 классе; за 8 уроков он получал жалования 200 рублей.

В архиве имеется ряд документов, освещающих личность Розанова как педагога, заинтересованного в своей деятельности. Например, в документах Брянской мужской прогимназии содержится кондуит ученика прогимназии Семена Алясова. Розанов дает следующую характеристику этому ученику:

«Отличительною чертою в характере ученика Алясова является живость, из которой одинаково вытекает как дурное, так и хорошее в нем. Он постоянно шалов-

лив, и не редко случалось, что будучи сильно наказан — забывал о наказании или только что перенесенном, или еще готовящемся для него, и делал новую шалость, — что отнюдь не объясняется его равнодушием к наказанию. Его шалости отличаются несколько своеобразным характером: чаще всего приходилось наблюдать, что он придумает для себя какое-нибудь занятие (напр. Выдeldывает при помощи перочинного ножа деревянную пушку) и, отдавшись ему, забывает одинаково и о товарищах, и о преподавателях; при этом следует заметить, что заставить его отказаться от такого занятия довольно трудно — он почти всегда продолжает его. В тех же случаях, когда он не занят один каким-нибудь своим делом (шалостью, им придуманною и им приводимою в исполнение) и принимает участие в жизни всего класса, в нем замечается склонность к смешливости — не в смысле желания надсмеяться над чем-либо (именно этого, насмешливости и злости, я никогда не наблюдал в нем), но в смысле удовольствия видеть что либо забавное, веселое. Его шалости вообще не отличаются шумливостью; так он не столько любит смешить других своими шалостями, сколько смотреть на чужие шалости и смеяться им. Я также никогда не замечал в нем склонности к каким-либо особнным проделкам, и не к тому, чтобы стать коноводом нескольких шалющих учеников. И в этом, как и во многом другом, я всегда видел некоторую как бы сосредоточенность его характера в себе самом, субъективность. Вообще я нахожу этого ученика очень впечатлительным, ни мало не испорченным, способным поддаться влиянию примера и искреннего убеждения — равно хорошего, как и дурного, и, что касается до умственных способностей — очень даровитый»².

Как внимательного учителя характеризует Розанова и нижеприведенный документ, составленный инспектором Брянской мужской прогимназии 10 октября 1884 г. и обращенный к попечителю Московского учебного округа:

«Классный Наставник 1-го класса вверенной мне прогимназии Василий Розанов доложил мне, что отец ученика его класса Алексея Лямина уезжая по торговым делам своим на неделю, на две, на три, а иногда даже и на месяц, оставляет сына своего без всякого присмотра, поручая его только одной прислуге. Находя условия жизни ученика Лямина, в отсутствие его отца, крайне неудобными в воспитательном отношении, 19-го сего Октября я пригласил к себе отца Лямина и настоятельно предложил ему, в виду вышеизложенных обстоятельств, поместить сына на квартире одного из указанных мною лиц <...>»³.

Как преподаватель Розанов был озабочен наличием в распоряжении учащихся более подходящих и доступных, на его счет, учебных пособий. 18 июля 1885 г. он пишет инспектору прогимназии И. И. Пенкину:

«Желая заменить при прохождении курса географии в 1-м классе учебник Корнеля учебником Янчина, имею честь довести до сведения Вашего Высочордия, что побуждением для этого служит следующее: сверх всех удобств, которыми обладает руководство Корнеля, руководство Янчина отличается еще ясностью и простотою изложения, и целесообразною группировкою матерьяла, что не везде соблюдено в руководстве Корнеля. Сверх того предлагаемый мною учебник одобрен как «руководство», а заменяемый как «пособие» в «каталоге руководств и пособий, одобряемых для преподавания в гимназиях и прогимназиях Ведомства Министерства Народного просвещения», приложенном к «Журналу Министерства Народного просвещения» за Август 1885 г. И наконец считаю нужным присокупить, что по цене своей учебник Янчина (45 коп.) значительно дешевле учебника Корнеля (1 р. 25 к.) и следовательно доступнее для недостаточных учеников;

так что самая замена одного из них другим не только не будет обременительна для учащихся в материальном отношении, но напротив будет еще служить значительным облегчением»⁴.

Пожалуй, самой интересной группой документов, связанной с именем Розанова, являются свидетельства конфликта, возникшего между служащим Брянского Арсенала титулярным советником Федором Иткиным и Розановым — классным наставником его сына. Материалы, относящиеся к этому делу, представляют собой прошения Ф. Н. Иткина к попечителю Московского учебного округа и к инспектору Брянской прогимназии, «Объяснения» Розанова на семи листах, рапорты свидетелей конфликта, заявления инспектора прогимназии и некоторые другие документы. Поводом к конфликту послужила единица, поставленная Розановым с припиской «написано с обманом» сыну Иткина Василию за классную письменную работу по латыни — ученик перед письменной работой вырезал окончание склонений на парте. Об испорченной парте Розанов доложил инспектору, который велел ученику парту исправить. Отец обвинил Розанова в притеснении сына, Розанов не сдержался и ответил резко. По словам инспектора, «это было не объяснение родителя с классным наставником, а скорее нападение дикого зверя на безоружного путника, который для своей защиты бессознательно искал какого бы то ни было средства».

Иткин подал жалобу на Розанова попечителю Московского учебного округа, где, среди прочего, говорил об оскорблении, нанесенном ему учителем, и даже о поругании Розановым носимого Иткиным ордена. Розанов написал объяснительную записку на 15 страницах, в которой говорится, что Иткин пришел в канцелярию прогимназии в неприсутственный день, застал там Розанова и «злобно глядя на меня, сказал: «Вы врете на моего сына, он ничего не делал...» — и далее я ничего не помню, что я отвечал ему, вероятно, очень бессвязно, потому что все, мною выслушиваемое, было совершенно неожиданно... Одно, что я ощущал в эту минуту было чувство глубокого никогда не испытанного унижения, — все имело тот вид, что меня, классного наставника, только, что называется, «отделали» и выгоняют из канцелярии... Я сказал, не помню точно формы — «с такими ли дураками придется иметь дело» или «и приходится терпеть от всякого дурака», или еще как-то иначе, не помню в точности. Что же касается неприличных слов, будто бы мною сказанных относительно ордена, им носимого, то считаю долгом объяснить Вашему Высокородию следующее. Слова мои могли быть неправильно расслышаны господином титулярным советником Иткиным. Не об ордене, им носимым, выразился я неуважительно, так как служу сам государству, не могу не понимать его высокое значение, но об нем самом, который носит этот орден и своим поведением неблагородным унижает его достоинство ...».

В заключительной записке, написанной попечителю Московского учебного округа инспектором прогимназии, Розанов был признан невиновным, а инспектор просил защиты «от невызванных оскорблений, нанесенных мне и всему учебному заведению титулярным советником Иткиным»⁵.

В июле 1887 г. Розанов наряду с учителем В. Н. Николаевым был награжден орденом Св. Станислава III степени за «аккуратное исполнение всех лежащих на них обязанностей по должности преподавателей, а г. Розанова сверх того по должности классного наставника...»⁶

В Брянске Розанов прослужил пять лет — с 1 августа 1882 г. по 1 август 1887 г. Для переезда на новое место службы в г. Елец у него не будет средств, поэтому он подает такое прошение инспектору Брянской прогимназии:

«Получая небольшое содержание и затрудняясь вследствие этого переехать своими средствами на место нового служения в г. Елец, честь имею покорнейше просить Ваше Высокородие выдать мне для переезда какое-нибудь пособие»⁷.

¹ Д. 46. Л. 15. В связи с чем венчание произошло именно в этой церкви, остается неясным. Известно, что 4-й Гренадерский Несвижский полк, сформированный 17 мая 1797 г. под наименованием 2-й Егерский полк, постоянно дислоцировался в Москве. К моменту венчания Розанова (с 1864 г.) полк именовался 4-й Гренадерский Несвижский Генерал-Фельдмаршала князя Барклая-де-Толли. Полковым командиром в 1880 г. был О. М. Кислинский.

² Д. 86. Л. 19–20 об.

³ Д. 79. Л. 27–27 об.

⁴ Д. 88. Л. 20.

⁵ Документы по конфликту с Иткиным цитируются из Ф. 304. Оп. 1. Д. 64.

⁶ «Наградной список по Брянской прогимназии ведомства Министерства Народного Просвещения», 5 июля 1887 г. — Д. 94. Л. 17 об.

⁷ Д. 46. Л. 74.

Указатель имен*

- Абрамова-Калицкая В. П. • 100
Аввакум Петрович, протопоп • 547, 588
Август Октавиан • 606
Августин Блаженный • 245, 339
Авель • 335, 424
Аверинцев С. С. • 48, 248, 515
Аверьянов В. В. • 295, 299
Авксентьев Н. Д. • 165
Авраам • 165, 246, 377, 417
Агамемнон • 288
Агеева Е. А. • 122
Адам • 18, 27, 262, 472, 575, 596
Адамович А. Ф. • 439, 443, 444
Адамович Г. В. • 164, 241–243
Азеф Е. Ф. • 370
Аксаков И. С. • 52–54, 57, 58, 453
Аксаков К. С. • 58, 360
Аксаков Н. П. • 457, 458
Аксаковы • 52, 55, 57, 202
Александр I • 485
Александр II • 12, 30
Александр III • 560, 604
Александр, диакон • 495
Александра Федоровна, имп. • 363
Александров А. А. • 481, 620
Александрова Е. Т. • 620
Алексеев М. В. • 358
Алексеев Н. Н. • 361
Алексеева С. И. • 528
Алексей Михайлович, царь • 586–589, 592
Алексей, Божий человек • 381
Алиева Ю. • 595, 597
Алисова В. • 594, 599
Алясов С. • 625
Амвросий Оптинский • 143
Амфитеатров А. В. • 99, 223, 227, 229, 230, 231
Андреев В. В. • 194
Андреев Д. Л. • 388
Андреев Л. Н. • 99, 202, 527
Андреев Ф. К. • 56, 406
Андреева И. С. • 224, 231, 311
Андреевич — см. Соловьёв Е. А.
Андрей Рублев • 387
Аничков Е. В. • 97, 100
Анненский И. Ф. • 78–80, 94, 280
Антоний Храповицкий, митрополит • 329, 489, 490
Антонин • 493, 605
Антонов А. И. • 319
Антонов К. • 223
Апис • 610
Аполлон • 156, 605
Апресян Ю. Д. • 122
Арина Родионовна — см. Яковлева А. Р.
Аристотель • 248, 300, 301, 304, 306, 311, 346, 390, 416, 445, 446, 559, 615
Арсений Глухой, старец • 587
Архипов Ю. И. • 505
Арцыбашев М. П. • 202, 261
Аскольдов С. А. • 388
Астафьев П. Е. • 453
Аттила • 471
Афанасий Великий • 460
Афанасьев И. Н. • 436
Афина • 576, 605
Афродита • 163
Ахилл • 288
Ахматова А. А. • 45, 85, 86, 89, 215, 221, 524, 528
Ахмедова А. • 595
Ахунзянова Ф. Т. • 101
Баадер Ф. • 448
Бабель И. Э. • 263
Базарный В. • 319
Байрон Дж. Г. • 37, 108, 132, 501, 507
Бакст Л. С. • 173
Бакунин М. А. • 30, 47
Балашов П. Н. • 564
Бальзак О. • 81, 523
Бальмонт К. Д. • 77, 84, 576
Баран Х. • 230
Бярятинский В. В. • 178–182
Баткин Л. М. • 94
Батюшков К. Н. • 42
Бахтин М. М. • 31, 39, 65, 71, 90, 91, 244, 253, 258, 274, 284
Безобразова М. В. • 509, 512, 513
Бейлис М. М. • 83, 157, 165, 166, 226, 280, 342, 352, 562, 607
Бек А. • 274
Бекетов А. Н. • 184
Беленсон А. Э. • 207–209, 214
Беленький И. Л. • 555
Белинский В. Г. • 28, 30, 47, 50, 54, 109, 112, 133, 135, 138, 152, 325, 469
Белкин А. К. • 603

* Составитель А. Е. Махов.

- Белова Т. П. • 496
 Белоскокова Е. В. • 577, 578
 Белый А. • 82–86, 91, 93, 122, 186–191, 242, 489, 493, 496, 498, 508, 558, 574, 575
 Беляев А. • 212, 523, 606, 618
 Беляев С. А. • 183
 Бем А. • 594, 597
 Беме Я. • 448
 Бенуа А. Н. • 82, 163, 169, 173, 175, 176
 Берг В. В. • 613, 614
 Берг Л. В. • 447
 Бердников И. С. • 490
 Бердяев Н. А. • 14, 21, 22, 56, 58, 60, 61, 64, 69, 149, 152–154, 158, 199, 200, 204, 205, 244, 246–248, 259, 271, 300, 304, 345, 348, 349, 356, 357, 361, 388, 390, 392, 404, 406, 407, 410, 414, 416, 419, 421, 426, 429, 431, 432, 435, 459, 461, 467, 473, 474, 476, 478, 479, 511, 512, 527, 569, 607
 Бибухин В. В. • 311, 318, 515, 560, 561
 Бисмарк О. • 374, 441, 506, 507
 Битов А. Г. • 244
 Блаватская (Blavatskaja) Е. П. • 191
 Благова М. • 594
 Благовестов Г. Е. • 502
 Блейк У. • 507
 Блок А. А. • 11, 69, 77, 83–86, 162, 183–185, 197, 207, 228, 230, 231, 283, 305, 497–500
 Блюм (Bloom) Х. • 251, 252
 Блюм Л. • 165
 Бобринская М. А. • 516
 Бобринский Н. Н. • 516
 Бовуар С. де • 420
 Богданова О. А. • 140
 Богомолов Н. А. • 80
 Богословский А. Н. • 622
 Боккаччо Дж. • 316, 523
 Бокль Г. Т. • 50, 56, 502, 547
 Болдырева Т. • 594
 Бондарчук С. Ф. • 254
 Бонч–Бруевич В. Д. • 607
 Борис Годунов • 582
 Боровиковский А. Л. • 172
 Бородулин Р. • 437
 Боссюэ (Боссюэт) Ж. Б. • 212, 503
 Бочарова И. А. • 201
 Брик Л. Ю. • 220
 Бруккер Я. • 18
 Брыль Я. • 253, 255–258
 Брюсов В. Я. • 76, 77, 80, 82–84, 90, 91, 94, 111, 162, 180, 206, 217, 489, 492, 496, 498, 600
 Бубенщикова О. • 596
 Бубнов Н. М. • 556
 Будда • 146
 Булгаков В. Ф. • 556
 Булгаков М. А. • 131, 351
 Булгаков С. Н. • 56, 59, 147, 202–205, 244, 248, 352, 354, 388, 474, 475, 489, 527, 556, 607, 611, 613
 Бургарин Ф. В. • 248
 Бунин И. А. • 12, 76, 94, 165, 181, 182, 193, 243, 263, 519, 611, 613, 617
 Бурдина И. Ю. • 144
 Буренин В. П. • 228, 248, 458, 481
 Бурже П. • 140
 Бурлюк Д. Д. • 207
 Бурнакин А. А. • 207
 Бурыкин А. А. • 101, 106
 Буслав Ф. И. • 559
 Бутковский-Глинка А. И. • 608
 Бутягин П. Н. • 611, 613
 Бутягина А. М. • 469, 479
 Бутягина В. Д. — см. Розанова (Бутягина) В. Д.
 Бутягины • 614
 Бызов, друг Ф. Э. Шперка • 484
 Быстрова О. В. • 587, 591
 Бычков Д. • 595, 596, 598, 600
 Бьернсон Б. • 140
 Бэкон Ф. • 390, 507, 559
 Бюхнер Г. • 507
 Ваал • 438
 Ванновский П. С. • 536
 Ванчугов В. • 318
 Варава В. В. • 337
 Варламов А. • 517, 520
 Василевский В. • 288
 Василевский И. В. • 71
 Василевский И. М. • 207, 214
 Василий Великий • 474
 Васильев А. В. • 52
 Васнецов В. М. • 533
 Вахтеров В. • 545
 Вашингтон Дж. • 374
 Вебер М. • 556
 Вейнберг П. И. • 162
 Вейнингер О. • 27, 164, 234, 238, 262, 510, 514
 Вельяминов Н. А. • 364
 Венгерова З. А. • 180
 Венгеров С. А. • 73, 80, 100, 178, 528
 Вергилий • 463
 Вересаев В. В. • 180
 Верещагин А. С. • 609

- Верещагина Н. В. – см. Розанова Н. В.
Верлен П. • 180
Вернадский В. И. • 556, 558
Веспасиан • 605
Виардо П. • 45, 49
Вико Дж. • 274
Виланд Х. • 25
Вильгельм, кайзер • 506
Вилькина Л. Н. • 178
Винер Н. • 391
Виноградов В. В. • 89, 114, 116, 195, 199
Вишняк М. В. • 165
Владимир Святой (Красное Солнышко) • 194
Водолагин А. В. • 300, 304
Волгин И. Л. • 61, 70–72
Волжский – см. Глинка-Волжский А. С.
Волошин М. А. • 91, 489
Вольнский А. Л. • 39, 71, 481–483
Вольтер • 68, 212, 347, 501, 503
Воронцова Т. В. • 462
Врубель М. А. • 85, 532
Вундт В. • 26
Высоцкий В. С. • 287
Вышеславцев Б. П. • 151, 152, 154, 511
Гааз Ф. П. • 141, 143
Гавриил, патриарх Сербский • 588
Гаврилов А. М. • 400
Гагарин К. И. • 468
Гагарин Ю. А. • 130
Гадамер Х. Г. • 274, 311, 388
Газданов Г. И. • 239–243
Галковский Д. Е. • 63, 318, 329, 593, 602
Галушкин А. Ю. • 236, 238
Гаман И. Г. • 351, 352, 354
Гамсун К. • 211
Гаретто Э. • 231
Гарин-Михайловский Н. Г. • 180
Гарнетт Э. • 261
Гарун Аль-Рашид • 603, 608
Гацак В. М. • 199
Гачев Г. Д. • 285
Гачева А. Г. • 467
Гейбельс М. • 441
Гегель Г. В. Ф. • 18, 26, 31, 53, 306, 387, 448, 482, 506, 507, 559
Гёдель К. • 448
Гейзенберг В. • 446
Гейне Г. • 108, 506
Геккель Э. Ф. • 339
Гектор • 380
Геллер М. • 232
Гельдерлин Ф. • 507
Гельмгольц Г. • 556
Генисаретский О. И. • 199, 200
Георгиевский П. И. • 556
Георгий Михайлович, вел. кн. • 610
Гердер И. Г. • 351, 423
Гермоген, патриарх • 587
Гёрц К. К. • 603
Герцен А. И. • 54, 112, 152, 239, 298, 408
Гершензон М. О. • 263, 279, 325, 413, 562–567, 607, 620
Герье В. И. • 363, 559
Гессе Г. • 556
Гёте И. В. • 25, 37, 108, 215, 352, 354, 415, 416, 418, 446, 474, 498, 505–508
Гиацинтов А. • 402
Гиацинтов М. • 388
Гиз, герцог • 503
Гиль Х. Х. • 604, 609
Гильберт Д. • 448
Гильманов В. Х. • 354
Гильфердинг А. Ф. • 194
Гиляров-Платонов Н. П. • 52
Гиляровский В. А. • 179
Гинзбург • 563
Гиппиус З. Н. • 11, 14, 64, 67, 70, 85, 157, 161–170, 172, 175–177, 202, 205, 206, 209, 214, 241, 243, 300, 303, 306, 310, 312, 355, 442, 444, 489, 491, 493, 495, 496, 516, 569, 604–606, 609
Гиппиус Т. Н. • 170, 604
Гитлер А. • 353, 439, 441–444
Глинка-Волжский А. С. • 301, 569
Глухова Е. В. • 169
Гмырев А. • 576
Гнедич Н. • 176
Говоруха-Отрок Ю. Н. • 58
Гогенцоллерны • 525
Гоголь Н. В. • 11, 21, 28, 30, 34–37, 43, 44, 48, 49, 52, 62, 82, 91, 97, 107–109, 111, 130–136, 138, 150, 171, 195, 214, 239, 241, 269, 289, 342, 350, 351, 353, 371, 408, 424, 488, 528, 553, 559, 600
Голлербах Э. Ф. • 35, 39, 48, 64, 70, 84, 209, 259, 264, 303, 361, 375, 392, 406, 480, 481, 483, 484, 501, 533, 534
Головин А. В. • 536
Голубинский Е. К. • 591
Голубкина А. С. • 513, 514, 532
Голубкова А. А. • 132
Гомбрович В. • 583
Гомер • 516
Гончаров И. А. • 45, 49, 79, 132, 263, 353

- Гордо С. С. • 248
 Горин-Горяинов Б. А. • 179
 Горлов В. П. • 611
 Горовцев А. • 367
 Горский А. К. • 477, 478, 480, 579
 Горький (Пешков) А. М. • 11, 13, 14, 99, 110, 113, 166, 174, 175, 177, 180, 182, 184, 196, 201–205, 210, 248, 261, 274, 275, 280, 283, 355, 489, 501, 527, 620
 Гофман Э. Т. А. • 351, 507
 Гракхи • 606
 Грановский Т. Н. • 30, 47, 53, 59, 559
 Грау Р. Ф. • 26, 32
 Гребеников С. Т. • 131
 Гребцов, автор письма • 65
 Греч Н. И. • 248
 Грибоедов А. С. • 600
 Григорий Богослов • 474
 Григорий Нисский • 332
 Григорович Д. В. • 180
 Григорьев А. А. • 41, 48, 389
 Григорьев, сокурсник Ф. Сологуба • 96
 Гридина Т. А. • 122
 Грим Э. Д. • 556
 Грингмут В. А. • 568
 Грифцов Б. А. • 223–225, 230, 231, 276, 283, 295
 Громов М. Н. • 269
 Грюбель (Grubel) Р. • 25, 32, 273
 Гуго Капет • 503
 Гудкова А. А. • 137, 139
 Гульга А. В. • 318
 Гумбольдт В. • 556
 Гумилев Н. С. • 63, 76
 Гуревич Л. Я. • 96
 Гусман Б. • 209, 211
 Гутенберг (Гуттенберг) И. • 213, 271
 Гюго В. • 109
- Давид • 44
 Далматов В. П. • 179
 Даль В. И. • 279
 Даниеля Г. Н. • 254, 258
 Даниил, проропок • 588
 Данилевский А. А. • 223, 230
 Данилевский Н. Я. • 51, 58, 423, 447, 462–465, 570
 Данте • 160, 163, 264, 523
 Дантон Ж. Ж. • 503
 Дарвин Ч. • 38, 195, 339, 439, 447, 462–466, 502
 Дарский Д. С. • 333
 Декарт Р. • 287, 503, 559
- Делянов И. Д. • 536
 Деметра • 211
 Демидов И. Л. • 613
 Державин Г. Р. • 149
 Десницкий М. В. • 98, 613
 Дец И. • 369
 Джимбинов С. Б. • 387
 Джойс Дж. • 110
 Джонс Э. • 220
 Диана • 135
 Дидро Д. • 503
 Диккенс Ч. • 507, 609
 Дильтей В. • 90, 388
 Дионис • 155, 156, 523
 Дионисий, архимандрит • 587
 Добролюбов Н. А. • 28, 50, 56
 Добронравов Н. Н. • 131
 Добужинский М. В. • 176
 Дольская О. А. • 331
 Донн Дж. • 507
 Достоевский Ф. М. • 9, 21, 28, 32, 34–37, 39, 44, 45, 48, 49, 51, 59, 61–72, 78, 79, 83, 85, 91–93, 97, 108–110, 112, 130–133, 135, 138, 147–155, 159–161, 171, 182, 187, 195, 197, 203, 208, 242, 258–260, 263, 269, 271, 272, 276, 283, 289, 299, 303, 305, 324, 328, 329, 340, 341, 350–354, 356, 357, 383, 389, 397, 404, 409, 415, 417–419, 422, 425, 426, 429, 431–433, 435, 438, 443, 459, 460, 461, 472–475, 479, 482, 488, 498, 506, 527, 553, 570, 580, 609, 615
 Дрейфус А. • 179
 Дружинин Н. • 176
 Дубельт Л. В. • 131
 Дурылин С. Н. • 56, 607, 609, 620
 Дымов О. • 227, 228, 230, 231
 Дягилев С. П. • 82, 163, 169, 170, 173, 524
 Дядичев В. Н. • 206
- Ева • 18
 Евлахов А. М. • 556
 Евреинов Н. Н. • 207
 Евстратова А. И. • 367
 Едошина И. А. • 101, 106, 523
 Езра • 102, 376
 Екатерина II • 51
 Еленич И. • 367
 Елизавета Феодоровна, вел. кн., великомученица • 45
 Елов М. С. • 210–212, 608, 623
 Емельян Иванов, старец • 589
 Емельянов В. А. • 593
 Ерёмин Н. Н. • 145

- Еромолова М. Н. • 179
Ерофеев Вен. В. • 244, 245, 247–252
Ерофеев Вик. В. • 130, 515
Есенин С. А. • 199
- Жанна (Иоанна) д'Арк** • 143, 503
Желудков, учитель • 98
Желябов А. И. • 239
Жеромский С. • 584
Жорес Ж. • 503
Жуков В. И. • 411, 414
Жуков В. Н. • 356
Жуковский В. А. • 42, 131, 527
- Забелин И. Е.** • 608
Заварзина Л. Э. • 535, 545
Завельская Д. А. • 575
Заворотная Л. А. • 603
Завьялов С. М. • 617
Зайцев А. И. • 284
Закс Н. А. • 611–613
Замятин Е. И. • 76
Заславский Д. • 209, 214
Здзеховский М. • 582
Зевс • 604
Зеленин Д. К. • 195, 199
Зелинский Ф. Ф. • 274, 280, 498
Зембрих М. • 584
Зеньковский В. В. • 92, 94, 241, 300, 301, 304, 398, 412, 414, 561, 566, 568
Зернов Р. • 266
Зитарук (Zyтарук) Дж. • 265, 266
Знатнов А. В. • 489
Золя Э. • 140
Зорин С. М. • 606
Зорина Г. В. • 546
Зызыкин М. В. • 592
Зюскинд П. • 351
Зябликов А. В. • 362
- Иаков** • 21
Ибсен Г. • 164
Иван (Иоанн) IV Грозный • 526, 588
Иван Наседка, свящ. • 587
Иванов А. А. • 82, 85, 531, 532
Иванов Вяч. И. • 74, 76, 77, 80, 83, 85–89, 91–94, 202, 263, 498, 499
Иванов Е. П. • 86
Иванова Е. В. • 69, 95
Иванов-Разумник • 58, 60
Ивановский В. Н. • 556
Иваск Ю. П. • 11, 150, 154, 620, 622
Игнатъев В. Е. • 367
- Иеринг Р. фон • 559
Изгоев А. С. • 556
Изида • 211, 322, 494, 497
Измайлов А. А. • 77, 206, 227, 231, 607
Иисус Христос • 21, 26, 43, 44, 46, 48, 66, 82, 92, 103, 106, 133, 152, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 238, 241, 246, 265, 271, 281–283, 313, 315, 321, 322, 327, 349, 352, 354, 376–378, 381, 383, 390, 391, 400, 405, 413, 418, 426, 433–435, 440, 453, 457, 459, 460, 461, 473–478, 486, 487, 490, 491, 501, 509, 530, 531, 621
Иконников В. С. • 592
Иконникова Н. И. • 289
Иллюстров И. И. • 194
Иловайский Д. И. • 471, 538
Ильин И. А. • 94
Ильин И. П. • 122
Ильминский Н. И. • 539
Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический • 610, 615
Иоаким, патриарх • 589
Иоанн Богослов • 211, 401
Иоанн Дамаскин • 43
Иоанн Златоуст • 473
Иоанн Кронштадский • 184, 494
Иоанн Шушерин, клирик • 590
Иов • 160, 354
Иосиф Волоцкий • 524
Иосиф, патриарх • 354, 588
Исаак Сирин • 47, 431
Исаак, патриарх • 354
Исав • 354
Исаия (Исайя), пророк • 44, 376
Искржицка И. Ю. • 90
Иткин Ф. Н. • 625
Иуда • 47, 478
- Йованович М.** • 70
- Каблуков С. П.** • 175
Кабыш И. А. • 70
Казакова Н. Ю. • 81, 570, 573
Казамбаева С. • 594–598, 600
Казимирчак-Полонская Е. И. • 45
Казнина О. А. • 259
Каин • 184, 335, 424, 478
Кайбалдиева А. • 602
Каменский В. В. • 207, 209
Кампанелла Т. • 384
Кант И. • 203, 287, 290, 306, 387, 430, 506, 507
Кантемир А. Д. • 30, 552

- Каприоли Н. • 69
 Каптерев Н. Ф. • 591, 592
 Каптерев П. Н. • 308
 Каптерев П. Ф. • 543, 545
 Карамзин Н. М. • 379, 559
 Кара-Мурза С. • 131
 Кареев Н. И. • 556
 Карлейль Т. • 32
 Карсавина Т. П. • 85, 524, 528
 Карташев (Карташов) А. В. • 209, 489, 569
 Карташова Е. П. • 117, 122
 Карус К. Г. • 445
 Кассандра • 22
 Катаев В. Б. • 80
 Катков М. Н. • 248, 537, 580
 Каутский К. • 57
 Каухчавили Н. • 71
 Кацис Л. Ф. • 221, 329, 400, 402
 Кашинцева М. • 233
 Кедринский А. К. • 613, 614
 Келдыш В. А. • 73
 Керенский А. Ф. • 165, 610
 Киреев А. А. • 453
 Киреевские • 52, 57, 202
 Киреевский И. В. • 47, 52, 56–58, 60, 298, 387, 388, 559
 Киреевский П. В. • 60
 Кислинский О. М. • 626
 Китс Дж. • 91
 Клеарх • 547
 Клейст Г. • 507
 Клемансо Ж. • 503
 Климова С. М. • 253, 258
 Клушин В. В. • 614
 Ключев Н. А. • 85, 489
 Клюс Э. • 244
 Ключевский В. О. • 179, 377, 559
 Коган Н. А. • 184
 Коган П. • 80
 Кожевников В. А. • 468–470, 479
 Кожин А. Н. • 114
 Козьменко М. • 223, 230
 Колесов В. В. • 89
 Колиньи Г. • 503
 Колобаева Л. А. • 107
 Коложский, журналист • 584
 Колубовский Я. • 482
 Кольбер Ж. • 374
 Кольцов А. В. • 130, 303
 Кольцов Н. К. • 556
 Коляда Е. Г. • 80
 Комаровская (Самарина) С. В. • 516
 Комаровский Е. • 387
 Комиссаржевская В. Ф. • 179, 489
 Конвицкий Т. • 583
 Кондаков В. А. • 611
 Кондорсе М. Ж. • 503
 Кондурушкин С. С. • 503
 Константин Великий • 495
 Коперник Н. • 27, 502, 584
 Коптелова Н. Г. • 223, 230
 Корецкая Н. В. • 176
 Корнель П. • 109, 503
 Корнель, автор учебника географии • 624, 625
 Корниенко Н. В. • 232, 238
 Королев С. П. • 130
 Королёва Н. В. • 162
 Короленко В. Г. • 489
 Корш А. Ф. • 179
 Корш Ф. Е. • 559
 Костылева Н. В. • 625
 Котелянский (Koteliensky) С. С. • 259, 260, 262, 265, 266
 Котляревский Н. А. • 607
 Котрелёв Н. В. • 80, 231
 Коялович М. • 229
 Кравцов Н. И. • 193, 199
 Кравченко В. В. • 509
 Краинихфельд В. П. • 97, 100
 Красавченко Т. Н. • 239
 Крон А. Л. • 461
 Кроненберг С. Л. • 66
 Кропоткин П. А. • 30, 47
 Крупп, семья предпринимателей • 203
 Крутков Ю. А. • 449
 Крученых А. Е. • 207
 Крючков Д. А. • 194
 Кузмин М. А. • 207, 221
 Кузнецов Ю. П. • 130
 Кузьмина-Караваева Е. Ю. • 45
 Кузьмин-Караваев В. Д. • 365, 367, 368
 Кульбин Н. • 207
 Кунанкулова Ш. • 594
 Куприн А. И. • 12, 179, 202, 229, 230
 Курабцев В. Л. • 404
 Курганов Е. • 32
 Курдюмов М. (Каллаш М. А.) • 241, 243
 Кутузов М. И. • 121, 135
 Кушевский И. А. • 71
 Кюттнер К. А. • 25
 Лаврин (Lavrin) Я. • 262, 266
 Лавров А. В. • 230
 Лавров П. Л. • 50
 Ламанский В. И. • 559

- Лаппо-Данилевская Н. А. • 206
Лапшина Н. • 176
Лассаль Ф. • 371, 373
Лебедева М. Л. • 253
Левинас Э. • 334
Левитан И. И. • 563
Левяш И. Я. • 415, 427
Лейкин Н. А. • 31
Леман Г. А. • 607
Ленин В. И. • 110, 412, 489
Леонардо да Винчи • 94, 415, 494, 514
Леонтьев К. Н. • 21, 28, 51, 52, 55, 58, 74, 75, 78, 80, 123, 225, 226, 248, 270, 279, 289, 325, 389, 392, 416, 423, 425, 426, 446, 449–453, 458, 474, 479, 482, 485, 486, 503, 504, 570, 580, 584, 585, 615, 617
Лепешко Б. М. • 257, 258
Лепсиус К. Р. • 160
Лермонтов М. Ю. • 11, 21, 28, 34, 36, 42, 43, 46, 48, 49, 77, 91, 107, 132–139, 171, 187, 313, 344, 349, 410, 414, 483, 527, 600
Лесков Н. С. • 180, 354, 483
Лесневский С. С. • 183
Лившиц Б. К. • 207
Липранди И. П. • 380
Лихачев Д. С. • 253, 258
Лия • 354
Лобачевский Н. И. • 559
Логгин, протопоп • 588
Ломброзо Ч. • 510, 514
Ломоносов А. В. • 14, 30, 32, 176, 177, 230, 547, 558, 559, 560, 569
Лосев А. Ф. • 45, 47, 85, 246, 286, 388, 486, 488, 515–518, 520, 560, 561
Лосский Вл. • 336
Лосский Н. О. • 304, 404, 406, 407, 533, 534
Лотман Ю. М. • 41, 47, 83, 85, 253, 258
Лоуренс (Lawrence) Д. Г. • 259–266, 391
Луговой А. А. • 180
Луначарский А. В. • 424
Лундберг Е. • 160
Лутохин М. И. • 403
Львов–Рогачевский В. Л. • 213
Льюис • 56
Любищев А. А. • 447
Любошиц (Любош) С. Б. • 208, 214
Людовик XVI • 503
Лютер М. • 351, 380, 506, 507
Лямин А. • 626
- Магницкий М. Л. • 329
Магомет • 354
Мазарини Д. • 374, 503
- Макаренко А. С. • 175
Макарий, митрополит • 588, 591
Макарий, патриарх Антиохийский • 588, 589
Маковицкий Д. • 62
Малларме С. • 180
Малыгин Ф. А. • 531, 532
Мандельштам О. Э. • 85, 90, 244, 252, 273, 276, 278–280, 282, 284, 325, 329
Манефон • 188
Мансуров С. П. • 619, 620
Мансуровы • 618
Маресьев А. П. • 248
Мария, Богоматерь • 271, 318, 322, 376, 499
Мария, упоминаемая в Евангелии • 92
Марк Аврелий • 605
Марков А. К. • 603, 604, 608
Маркс К. • 147, 371, 511
Марсель Г. • 290
Мартин Милостивый, св. • 49
Мартишина Н. Е. • 123
Марфа, упоминаемая в Евангелии • 92
Матич О. • 159, 161
Махлин В. Л. • 273
Маяковский В. В. • 69, 72, 207–209, 213–222, 237
Медведев А. А. • 40
Медведева Н. • 319
Мейен С. В. • 447
Мейерхольд В. Э. • 179, 489
Мейстер Л. • 25
Меликов И. М. • 429
Мельников Ф. Е. • 592
Менделеев Д. И. • 131, 448
Меньшиков М. О. • 141–144, 362–367, 469, 489
Мережковские • 52, 82–84, 132, 157, 169, 172, 174, 176, 185, 606, 622
Мережковский Д. С. • 49, 69, 75, 79, 82–85, 91, 93, 94, 111, 155–161, 163, 169, 170, 172, 174–176, 178, 180, 209, 228, 230, 241, 248, 261, 280–282, 301, 312, 329, 343, 354, 418, 459, 474, 487, 489, 492–496, 498, 593
Мессорош П. И. • 176
Метерлинк М. • 171
Метнер Э. К. • 189, 191
Микеланджело • 163
Милковский Э. • 581, 582
Миллионщикова Т. М. • 147
Милль Д. С. • 502
Милорадович К. М. • 343, 348
Милославин П., свящ. • 402
Мильтон Дж. • 507

- Милюков П. Н. • 53, 55
 Минаев Д. Д. • 67
 Минин К. • 55, 546
 Минские • 178, 182
 Минский Н. М. • 172, 174, 178, 180, 181, 228, 329, 482, 493, 498
 Миротлюбив • 493
 Михаил (Семенов П. В.), архимандрит • 489–496
 Михаил Грибановский, епископ • 490
 Михайлов П. – см. Розенблат Г. Я.
 Михайлова М. В. • 230
 Михайловский Н. К. • 56, 227, 301, 558
 Мицкевич А. • 584
 Моисей • 102, 385, 424, 564
 Мокринский Г. Х. • 620
 Мольер • 288, 503
 Моммзен Т. • 506
 Мондри Г. • 27, 32
 Мопассан Г. де • 81, 140, 503
 Мор Т. • 384
 Мордовцев Д. Л. • 180
 Морозов П. Т. • 250
 Моррисон Л. Ф. • 614
 Московская Д. • 232, 238
 Моцарт В. А. • 440
 Мочульский К. В. • 485–488
 Мрожек С. • 583
 Мундт Л. Н. • 516
 Мурахина Л. А. • 72
 Мухлаева В. • 599, 600
- Набоков В. В.** • 130, 239, 242, 243, 593
 Набоков В. Д. • 130
 Надсон Я. • 481
 Найман А. • 49
 Найман Э. • 232
 Налепин А. Л. • 105, 106, 193, 199, 200
 Наполеон Бонапарт • 160, 353, 374
 Нарочницкая Н. • 131
 Небольсин С. А. • 129
 Некрасов Н. А. • 30, 32, 47, 48, 53, 135, 138, 150, 408, 584, 606
 Неловицкая З. • 579
 Неловицкий С. • 579
 Немирович-Данченко Вл. И. • 489
 Нерон • 606
 Неронов, протопоп • 588
 Нестеров М. В. • 49, 489, 499, 532, 533
 Николаев В. Н. • 625
 Николаев Н. • 284
 Николаев Н. А. • 541
 Николаев П. А. • 354
 Николаевский П. Ф. • 591
- Николай I • 371
 Николай II • 604
 Николай Николаевич, вел. кн. • 584
 Николоюкин А. Н. • 11, 28, 32, 39, 69, 122, 137, 139, 152, 154, 221, 243, 329, 369, 375, 506, 561, 567, 609, 617
 Никон, патриарх • 495, 582, 586–592
 Нил Сорский • 524
 Ницше Ф. • 15, 26, 30, 33, 69, 83, 155, 156, 158, 159, 164, 171, 178, 263, 272–274, 280, 282, 283, 292, 301, 343, 344, 348, 351, 389, 392, 418, 419, 421, 422, 450, 486, 498, 503, 506, 553, 554
 Новгородцев П. • 388
 Новиков Л. А. • 122
 Новиков, железнодорожник • 622
 Норвид Ц. К. • 583
 Носов С. • 32
 Нувель В. Ф. • 173
 Нурок В. Ф. • 170, 173
 Нурибей, торговец • 605
 Ньютон И. • 502, 503, 559
- Обнинский П. Н.** • 367
 Обольянинов В. В. • 97
 Овечкина О. • 595–597, 599, 602
 Ожешко (Оржешко) Э. • 581, 582
 Озирис (Осирис) • 459, 460, 609
 Окен Л. • 445
 Олсуфьев Ю. А. • 619, 620
 Олсуфьева С. В. • 620
 Олсуфьевы • 619, 620
 Ончуков Н. Е. • 194
 Орешников А. В. • 603, 604, 608
 Оруэлл Дж. • 351
 Оствальд В. • 203
 Остер Г. Б. • 597
 Островский А. Н. • 45, 132, 179, 350, 354, 527, 609
 Остромиров А. – см. Горский А. К.
 Отюцкий Г. П. • 562
- Павел, апостол** • 160, 489
 Павленко А. И. • 323
 Павлов, проф. • 539
 Павлова М. М. • 100
 Павлович Н. А. • 45
 Паисий Александрийский, патриарх • 589, 593
 Паисий Лигарид, Газский митрополит • 589, 590
 Панова Е. • 387
 Паперный В. • 80
 Парис • 380

- Парменид • 558
Паршин А. Н. • 445, 450
Паскаль Б. • 287, 501–504
Пастернак Б. Л. • 246, 354
Патрикеева П. • 594, 597, 598
Пахмутова А. Н. • 131
Пенкин И. И. • 98, 624
Первов П. Д. • 100, 300, 611, 613–615
Перистиани И. Н. • 179
Персефона • 211
Перцов П. П. • 79, 155, 161, 167, 169, 170, 176, 223, 228, 481, 484, 535, 604
Пестель П. И. • 121, 527
Петерсон Н. П. • 468, 469, 470, 475, 479
Петр I • 29, 43, 152, 179, 202, 241, 379, 380, 409, 410, 425, 526, 538, 589
Петр, апостол • 489
Петражицкий Л. И. • 556, 583
Петрарка Ф. • 214
Петров Г. С. • 489
Петровская Н. И. • 83
Петровский А. С. • 189, 192, 498
Петропавловский И. Ф. • 613, 614
Пешехонов А. В. • 569
Пильх Е. • 72
Пильц Э. • 583
Пименов – см. Поляков Г. Н.
Пирогов Н. И. • 536
Писарев Д. И. • 13, 27, 28, 55, 56, 391
Писемский А. Ф. • 527
Пишун В. К. • 329
Пишун С. В. • 320, 329
Платон • 44, 47, 48, 215, 239, 287, 306, 336, 353, 559
Платонов А. П. • 131, 232–238
Плеве В. К. фон • 364
Плесснер Х. • 274
Плеханов Г. В. • 174
Плещеев А. Н. • 73, 162
Победоносцев К. П. • 30, 248, 373, 375, 489, 490
Поджио, декабрист • 516
Поджиоли (Poggioli) Р. • 263, 264, 266
Пожарский Д. М. • 55, 546
Покровский М. М. • 556
Поливанов Л. • 539
Поливанов М. К. • 506
Полонский В. В. • 155
Полонский В. П. • 53, 67, 71, 569
Полонский Я. П. • 162
Поляков (Пименов?) Г. Н. • 518
Помпей • 606
Понтий Пилат • 44, 238
Пришвин А. М. • 613
Пришвин М. М. • 11, 12, 76, 97, 100, 184, 244, 273, 280–284, 301, 312, 318, 392, 440, 444, 489, 517, 520, 611, 612, 613, 617
Пришвин С. М. • 614
Пришвина В. Д. • 282, 440, 517
Прометей • 250, 440
Проппер С. М. • 208
Проскурина В. Ю. • 414, 564, 566, 567
Простаков О. Г. • 574, 578
Прудон П. Ж. • 373
Пруст М. • 110
Пуанкаре А. • 165
Пугачев Е. И. • 527
Пушкин А. С. • 11, 17, 21, 28, 31, 32, 34, 36, 40–43, 46–49, 56, 65, 82, 91, 100, 107, 109, 111, 112, 114, 129–133, 135–138, 148–150, 171, 174, 177, 179, 180, 197, 237, 238, 244, 289, 305, 324, 325, 353, 360, 390, 406, 483, 505, 507, 508, 527, 530, 537, 547, 559, 563, 600, 605, 608, 609
Пушков В. П. • 617
Пушков Л. В. • 617
Пшибышевский С. • 584
Пяст В. • 605, 609
Рабле Ф. • 351
Радзевич, учитель • 579
Радин Н. М. • 179
Раймунд Тулузский • 503
Райский Д. П. • 367
Расин Ж. • 109, 503
Рафаэль • 111
Рахиль • 354
Рачинский С. А. • 52, 59, 307, 486, 570, 603, 604
Ревякина И. А. • 205
Редлинский Э. • 583
Рейтлингер Ю. Н. • 45
Ремизов А. М. • 94, 110, 113, 193, 207, 223, 230, 241, 525
Ренан Э. • 26, 27, 248
Репин И. Е. • 533
Рерих Н. К. • 532
Ретовский О. Ф. • 604, 609
Риббентроп И. фон • 250
Ридель (Riedel) М. • 274, 283
Рильке Р. М. • 506
Риппелино А.-М. • 71
Рише Ш. • 142, 144
Ришелье А. • 374, 503
Робеспьер М. • 354, 503
Рогачева П. П. • 611
Рог-Рогачевский (Львов-Рогачевский) В. Л. • 207

- Розанов В. В (сын писателя) • 167
 Розанов Н. В. • 612, 617
 Розанов Н. Н. • 617
 Розанова (Бутягина) В. Д. • 102, 104, 271, 290, 303, 312, 316, 333, 389, 471, 518, 519, 608, 611, 617, 622
 Розанова Варвара В. • 316
 Розанова Вера В. • 206, 316, 621
 Розанова Н. В. • 175, 183, 184, 206, 213, 517, 518, 608–610, 621, 624
 Розанова Т. В. • 170, 176, 316, 402, 403, 515–518, 520, 528, 604, 606, 607, 609, 618, 619, 622
 Розановы • 620
 Розвадовский А. И. • 497
 Розенберг, попечитель училища • 96
 Розенблат Г. Я.
 (М. Пустынин) • 214
 Романов И. Ф. (Рцы) • 58, 570
 Романович–Славатинский А. В. • 556
 Романовы, династия • 588
 Ромул • 211
 Ротшильд • 421
 Рубцов Н. М. • 131
 Руднева А. А. • 312, 471
 Рудневы • 610, 614
 Руманов А. В. • 563
 Руссо Ж. Ж. • 68, 347, 354, 503
 Рцы — см. • Романов И. Ф.
 Рыбакова Л. И. • 516
 Рылеев К. Ф. • 32, 52

 Савина Т. В. • 481, 484
 Савка А. В. • 376
 Саводник В. • 221
 Сад Д. А. Ф. • 406
 Садовской Б. А. • 224
 Садомцева Е. • 597–600
 Салтыков–Щедрин М. Е. • 13, 30, 47, 179, 350, 353, 354, 408, 424, 607
 Самаева Н. • 593, 594, 596, 600
 Самарин А. Д. • 497
 Самарин Д. Ф. • 453
 Самарин Ю. Ф. • 55, 57, 387
 Самохвалов Д. Я. • 556
 Сарнов Б. М. • 70
 Сартр Ж.-П. • 290
 Сарычев Я. В. • 451
 Свифт Дж. • 351, 507
 Святополк-Мирский Д. П. • 241, 259, 260, 265, 266
 Северов С. М. • 469, 470, 479
 Селевина Е. К. • 487
 Селехов Г. Н. • 613

 Семашко Н. А. • 611, 613
 Семенова С. Г. • 232, 479
 Сендерович С. Я. • 329
 Сен-Жюст Л. • 503
 Септимий Север • 603
 Сера Ж. • 270
 Серафим Саровский • 43, 48
 Сергеевич В. И. • 556
 Сергеев-Ценский С. Н. • 76
 Сергей Александрович, вел. кн. • 604
 Сергей (Страгородский И. Н.), митрополит • 489
 Сергей, еп. • 491
 Серегин Л. • 348
 Серов В. А. • 532
 Сетницкий Н. А. • 477, 480
 Сидоров А. А. • 607, 609
 Сидорова Т. • 601
 Сильвестр А. • 179
 Симоненко Г. Ф. • 556
 Синявский А. Д. • 71, 72, 76, 80, 85, 137, 139, 244–248, 251, 252, 484
 Сипягин Д. С. • 364, 382
 Скабичевский А. М. • 65, 485
 Скворцов В. М. • 493
 Скворцов Л. В. • 15, 19
 Сковорода Г. • 387
 Скотт В. • 576
 Скрипкина В. А. • 497
 Слоним М. • 165
 Смирнов М. А. • 614
 Смирнова Л. А. • 530
 Смирнова Т. В. • 618, 622
 Смирнов-Кутачевский А. М. • 194, 197
 Соболев А. Л. • 100, 176
 Соколова Н. • 176
 Соколовский М. • 367
 Сократ • 48, 248, 348, 553
 Солженицын А. И. • 566, 568
 Солнцев Н. В. • 408
 Соловьёв Вл. С. • 20, 27, 29, 32, 53, 56, 58, 59, 66, 69, 74, 75, 82, 133, 138, 141, 142, 144, 159, 160, 164, 171, 196, 209, 231, 246, 275, 283, 289, 307, 311, 330, 342, 343, 346, 348, 353, 388, 396, 425, 447, 452–459, 467, 472, 474, 479, 481–488, 497–500, 509, 511, 512, 514, 558, 603, 607
 Соловьёв Вс. С. • 62, 65
 Соловьёв Е. А. • 485
 Соловьёв М. П. • 211, 375
 Соловьёв М. С. • 499
 Соловьёв П. М. • 499
 Соловьёв С. М. (историк) • 379, 559, 590
 Соловьёв С. М. (поэт) • 497–500

- Сологуб Ф. • 95, 97, 99, 100, 162, 202, 207, 208, 242, 483, 576, 578
Соломон • 248
Солоневич И. Л. • 353
Сомов К. А. • 532
Софроний (Сахаров), архим. • 47
Спасовский М. М. • 60, 214, 569, 605, 608, 610
Спендель де Варда Дж. • 34
Спенсер Г. • 195, 207, 502, 559
Сперанский М. М. • 379
Сперанского Н. В. • 556
Станиславский К. С. • 489
Станкевич Н. В. • 30, 47
Стасюлевич М. М. • 443
Степанов А. Н. • 485
Степанова Н. • 594
Степун Ф. А. • 148, 153
Стерн Л. • 351, 507
Стернин Г. Ю. • 176
Стивенс У. • 13
Столпнер Б. Г. • 226, 563, 566
Столыпин П. А. • 84, 370, 382, 383, 386, 564, 572
Стороженко Н. И. • 559
Стравинский И. Ф. • 85
Страхов Н. Н. • 52, 54, 58, 96, 100, 264, 369, 389, 390, 397, 447, 451, 453, 458, 459, 462–465, 479, 481, 502, 518, 519, 559, 560, 570, 580, 612, 615, 617
Страшевич Л. • 582
Стриндберг Ю. • 140
Струве П. Б. • 12, 13, 51, 156, 165, 167, 179, 295, 296, 342, 348, 374, 375, 527, 535, 543, 569, 571, 573, 574, 578
Субботин, проф. • 592
Суворин А. С. • 81, 179, 227, 229, 248, 270, 295, 329, 344, 368, 369, 481, 489, 506, 517, 571, 573, 606
Сувчинский П. П. • 241
Сукач В. Г. • 20, 329, 354, 479, 515, 556, 560
Сумароков А. П. • 30
Суриков В. И. • 269
Сусанин И. О. • 52, 546
Сулова А. П. • 61, 69, 98, 228, 242, 271, 312, 389, 611, 623
Суханов А., келарь • 589
Сыромятников С. Н. • 365, 367
Сытин И. Д. • 229
- Талин В. И. • 165
Тамерлан • 611
Тарановский И. И. • 614
Тарасов Б. Н. • 501
- Тарасов Е. • 576
Тартаковер М. • 206
Таубе М. А. • 556
Тахо–Годи А. А. • 516, 517
Тахо–Годи Е. А. • 515
Телешов Н. Д. • 181
Тен И. • 374
Терёхина В. Н. • 215
Тернавцев • 487
Терц А. – см. Синявский А. Д.
Тиверий • 606
Тивертон (Tiverton) У. • 262, 266
Тимирязев К. А. • 462–464
Тимур • 422
Тихомиров Л. А. • 452, 453, 455–458
Тихонравов Н. С. • 559
Токвиль А. • 30, 374
Толстая (Толстая–Сегал) Е. • 230–232
Толстой А. К. • 43, 45
Толстой А. Н. • 76, 223, 226, 230, 231
Толстой В. Д. • 373
Толстой Д. А. • 536, 603, 608
Толстой Д. И. • 610
Толстой И. И. • 243, 604, 609
Толстой Л. Л. • 142, 143
Толстой Л. Н. • 28, 34–39, 41, 44, 45, 47–49, 62, 66, 69, 70, 73, 78, 79, 83, 91, 107–109, 112, 132, 135, 138, 140–146, 155, 156, 161, 162, 164, 171, 172, 174, 178, 180, 181, 227, 230, 239, 241, 242, 260, 263, 287, 289, 302, 325, 328, 330, 338, 342, 350, 352–354, 367, 383, 409, 418, 421, 425, 441, 444, 470, 471, 472, 479, 486, 489, 507, 511, 518, 519, 553, 579
Томашевский Б. В. • 223, 230
Тон К. А. • 612
Троцкая Н. И. • 608
Троцкий Л. Д. • 11, 67, 71, 236, 238
Трубецкой Е. Н. • 202, 388, 486, 582
Трубецкой Н. С. • 123
Трубецкой С. Н. • 55, 229, 556, 569
Турбин В. Н. • 274, 283
Тургенев И. С. • 28, 45, 47, 49, 79, 132, 135, 138, 150, 263, 351, 353, 354, 374, 482, 498, 527
Тэффи Н. А. • 179
Тюрго А. Р. Ж. • 503
Тютчев Ф. И. • 21, 57, 58
- Уайльд (Wilde) О. О. • 266
Уваров С. С. • 536
Удонова З. В. • 100
Улановская Б. Ю. • 100
Урланис Д. • 317

- Урусова И. • 620
 Урусова Н. В. • 618–620, 622
 Урусовы • 620, 621
 Урюпина И. • 598, 600
 Урюпина П. • 595
 Усманов С. М. • 400
 Устьянский А. П. • 620
- Фаворские** • 620
 Фатеев В. А. • 32, 51, 100, 254, 258, 482, 484, 609
 Фаулз Дж. • 72
 Федин К. А. • 274, 283
 Федоров В. А. • 528
 Федоров Е. С. • 448
 Федоров Н. Ф. • 159, 220, 353, 400, 467–470, 472–480
 Федотов Г. П. • 48, 50, 71, 153, 241, 303, 337, 341, 400, 402
 Федюшин С. П. • 613
 Федякин С. Р. • 191, 400
 Фейхтвангер Л. • 441, 444
 Феодор Алексеевич, царь • 589
 Феофан Полтавский • 105
 Фест И. • 438, 439, 443, 444
 Фигнер В. Н. • 249
 Фидий (Фидиас) • 37, 133
 Филарет, патриарх • 589
 Филдинг Г. • 351
 Филиппов Т. И. • 52
 Философов Д. В. • 83, 169–177, 206, 209, 312, 459, 489, 534
 Философова А. П. • 174, 175, 177
 Фишер Г. А. • 613
 Фишер К. • 511
 Флейшман Л. С. • 183
 Флобер Г. • 49
 Флоренский П. А. • 11, 22, 56, 58, 60, 89, 123, 202, 270, 308, 388, 401, 403, 406, 446, 448–450, 469, 499, 569, 605, 607, 608, 620–624
 Флоровский Г. В. • 271, 302, 337, 341, 405–407, 435, 492, 496
 Фокин П. Е. • 305
 Фолкнер У. • 13, 14
 Фома Аквинский (Аквинат) • 417, 450
 Фомин А. И. • 87, 89
 Фоминых Т. Н. • 223
 Фонвизин Д. И. • 30
 Фонвизина Н. Д. • 44
 Фохт К. • 55
 Франк С. Л. • 344, 349, 388
 Франс А. • 351
 Франц-Фердинанд, эрцгерцог • 251
- Фрейд З. • 95, 143, 250, 264, 272, 301, 513, 514
 Фридман А. А. • 449
 Фромм Э. • 442, 444
 Фудель И. И. • 620
- Хадиджа** • 354
 Хадонова Ф. • 242
 Хайдеггер М. • 273, 282, 290, 388
 Харко Л. П. • 608, 609
 Хвостов В. М. • 556
 Хвостовы • 618
 Хейзинга И. • 118
 Хейт А. • 528
 Хлебников В. • 85, 207
 Ховин В. В. • 72, 209, 210, 213–215, 221, 222
 Ходасевич А. И. • 516
 Хомяков А. С. • 51–53, 55, 57, 58, 60, 202, 387, 388, 393, 398
 Хоружий С. С. • 284
 Хрисеида • 288
- Цветаев И. В.** • 388, 606, 609
 Цветаева А. И. • 598
 Цветаева М. И. • 11, 85, 259, 266, 388
 Цветков С. А. • 56, 570
 Цезарь Гай Юлий • 605, 606
 Церера • 163
 Циркова И. Д. • 550
 Цыбенко О. В. • 579
- Чаадаев П. Я.** • 66, 279, 325, 387, 388, 459
 Чеботаревская А. Н. • 227, 231
 Черниченко Л. Л. • 178, 182
 Чернов А. В. • 329
 Черногузов Н. Н. • 478
 Черный Саша • 179
 Чернышевский Н. Г. • 13, 27, 148, 159, 325, 391, 502
 Чехов А. П. • 69, 73, 74, 78–80, 90, 135, 138, 162, 180, 182, 241, 242, 259, 261, 263, 270
 Чингиз-хан • 422
 Чистов К. В. • 196, 199
 Чичерин Б. Н. • 556
 Чуковский К. И. • 84, 156, 179, 206, 215, 221, 296, 569
 Чулков Г. И. • 223, 229–231, 498, 500
 Чулкова Н. Г. • 516
 Чуносов М. • 485
 Чюмина О. Н. • 179
- Шагинян М. С.** • 489
 Шаламов В. Т. • 436, 440, 443, 444
 Шалыгина О. В. • 186

- Шаляпин Ф. И. • 131
Шамполион (Шамполлион) Ж. Ф. • 160
Шапошников Л. Е. • 393
Шварц А. Н. • 536
Шейн П. В. • 563
Шекспир У. • 36, 179, 372, 506, 507
Шелгунов Н. В. • 502
Шелер М. • 556
Шеллинг Ф. В. Й. • 26, 448, 506, 507
Шершеневич Т. Ф. • 176
Шестаков Д. П. • 223
Шестов Л. • 32, 76, 171, 230, 244, 248, 259
Шики, род • 618
Шилкина И. С. • 342
Шиллер Ф. • 37, 108, 506, 507, 547
Шиманская О. К. • 496
Шингарев А. И. • 613
Шишова Т. • 319
Шкловский В. Б. • 39, 72, 75, 80, 85, 226,
231–233, 236–238, 244, 273–278, 280, 282,
283
Шлегель А. В. • 25
Шмелев И. С. • 76, 94, 193, 593
Шмидт Э. • 191
Шопен Ф. • 142
Шопенгауер А. • 27, 32, 146, 248, 292, 506
Шоя А. • 600
Шпенглер О. • 32, 447
Шперк А. Л. • 484
Шперк Ф. Э. • 82, 176, 211, 326, 481–484, 569,
570
Шпет Г. Г. • 560
Штаммлер (Stammler) Г. • 264–266, 270, 375
Штейнберг В. Э. • 550
Штейнер Р. • 498
Шуматова Н. • 601
- Щапов А. П.** • 592
Щепкина-Куперник Т. Л. • 180
Щербатова М. Н. • 363
- Эдип • 250
Эйнштейн А. • 449
Эйсмонт А. С. • 363
Эрн В. Ф. • 56, 90, 202, 203, 487, 569
Эртель А. И. • 29
- Юба**, нумидийский царь • 606
Юдина М. В. • 45
Юлиан Милостивый • 49
Юнг К. • 39
Юнгер Э. • 447
Юр А. • 459
Юровский Я. М. • 68
- Юрьев Ю. М. • 179
Ющинский А. • 157, 165
- Яблоков Е.** • 232
Яворская, актриса • 181
Языков Н. М. • 42
Якобсон Р. О. • 218, 222
Яковлева А. Р. • 390
Якушева Г. В. • 350
Янгфельдт Б. • 222
Янковский Ф. М. • 253–255, 258
Янчин И. В. • 98, 624, 625
Ярош К. Н. • 453
Ясперс К. • 273
- Aldington R. • 266
- Brucker J.** • 19
- Cantana L. • 19
Cristian P. • 191
- Fijalkowska-Janiak I. • 375
Fridlender G. N. • 39
- Gründer K. • 32
- Hare T. • 461
- Isaaks J. • 266
- Levin V. • 80
- Matich O. • 304
McDonald E. D. • 266
- Pachmuss T. • 176
Pirandello L. • 266
Ripellino A. M. • 39
- Ritter J. • 32
Rose W. • 266
Rücker H. • 32
- Schuré E. • 191
Smirnov I. • 32
Smith G. S. • 266
Stephens J. • 266
- Widmer K. • 265

Научное издание

**Наследие В. В. Розанова и современность:
Материалы Международной научной конференции**

Редактор *И. Н. Дорфман*
Художественный редактор *А. К. Сорокин*
Художественное оформление *А. Ю. Никулин*
Технический редактор *М. М. Ветрова*
Выпускающий редактор *И. В. Киселева*
Компьютерная верстка *А. А. Морозова*
Корректор *К. М. Корепанова*
Младший редактор *М. А. Гурова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 18.02.2009.
Формат 70×100 ¹/₁₆. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 40. Тираж 1000 экз. Заказ 1699

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.
Тел.: 334-81-87 (дирекция),
Тел./факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14