

Цетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

[№ 4 2019]

*В.В. Розанов
100 лет со дня смерти*

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований

Альманах

[Декабрь 2019 г.]

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований

**Розанов
Василий Васильевич
(1856–1919)**

{ Декабрь 2019 г. }

Цетради

по консерватизму

{ № 4 2019 г. }

Москва
Некоммерческий фонд – Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ)
2019

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям
23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология,
09.00.00 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет

Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),
Е.Н. Моцелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, А.А. Ширинянц.

Тетради по консерватизму: Альманах. – № 4. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2019. – 480 с.

Очередной номер альманаха «Тетради по консерватизму» приурочен к 100-летию смерти яркого, самобытного, но во многом еще недооцененного русского философа Василия Васильевича Розанова. Розанов уникален не только тематикой творчества, пронзительного в своей любви к России, но и критического ко всем аспектам русской жизни. Розанов уникален и неповторимым стилем, предвосхитившим рождение русской блогосферы за век до ее появления. Краткость, философичность и даже интерактивность розановского жанра делает автора «Опавших листьев» очень созвучным нашей эпохе гаджетов и социальных сетей.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации
Альманах «Тетради по консерватизму»», 2019
© Некоммерческий фонд — Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2019

Л.В. Поляков
Слово к читателю
9

Раздел первый

Розанов: наедине с собой

В.В. Ванчугов
Философические опыты Розанова
15

Л.Е. Шапошников
Проблемы историософии в творчестве В.В. Розанова
30

Г.В. Талина
История сквозь призму мифотворчества В.В. Розанова
40

М.А. Маслин
Философия образования Василия Розанова
49

А.Б. Панченко
Концепция телеологической эволюции В.В. Розанова в контексте развития антропологии и дискуссий о дарвинизме в Российской империи
61

А.А. Тесля
Публицистика В.В. Розанова времен революции 1905 года и его книга «Когда начальство ушло...»
76

В.Т. Захарова
Идеальные начала русской жизни в представлениях В.В. Розанова
88

О.Е. Пучнина
Художник слова о художниках кисти: В.В. Розанов о русском изобразительном искусстве и национальном характере
95

Игумен Виталий (Уткин)
Хлысты и русалки
103

Раздел второй

Розанов: наедине с другими

А.А. Тесля
«Славянофилы», «славянофильство» и В.В. Розанов: заметки к теме
113

А.Ю. Полунов
К.П. Победоносцев и В.В. Розанов: «отцы и дети» русского консерватизма
124

М.В. Медоваров
Учение о самодержавной монархии у публицистов журнала
«Русское обозрение» (1890-е годы)
132

В.А. Щипков
Система взглядов на Православную Церковь участников
Религиозно-философских собраний (1901–1903)
146

А.В. Ломоносов
В.В. Розанов среди партий и политиков
165

С.М. Санькова, П.А. Шевченко
В.В. Розанов и М.О. Меньшиков: опыт сравнительного жизнеописания
171

С.М. Санькова
Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова
в газете А.С. Суворина «Новое время»
186

А.В. Ломоносов
«Мы были ядро, были движение...»
203

И.В. Логвинова
В.В. Розанов и Цейхенштейны
211

Д.Н. Верхотуров
С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов
219

А.В. Ломоносов
«Присылать на Ваш суд мое любимое добро». В.Л. Кигн-Дедлов и В.В. Розанов
по материалам переписки ОР РГБ и РО ИРЛИ
229

Раздел третий

Розанов: наедине с нами

А.С. Ципко

Почему мне близка философия «живого» Василия Розанова
237

И.Н. Тяпин

В.В. Розанов о детерминантах и специфике русского сознания
262

Б.В. Межуев

Василий Розанов и Московский университет
269

А.И. Любжин

На пороге ночи. Публицистические заметки историка просвещения
о «Сумерках просвещения»
279

Ю.С. Черняховская

Гендерная философия В.В. Розанова versus эстетическая
антропология И.А. Ефремова: компаративный аспект
285

И.В. Желтикова

В.В. Розанов и вопросы феминизма
293

Т.Н. Грудина, А.И. Вакулинская

О «Семейном вопросе в России» В.В. Розанова и нынешнем
положении дел
306

Раздел четвертый

В тени Розанова

С.В. Перевезенцев

Откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?
Историософские заметки
319

Н.Н. Ростова

Современная русская философия о человеке
341

Р.В. Зайцев

Карл Хаусхофер в Японии: рождение геополитика
352



В.Э. Молодяков
Шарль Моррас, "Action française" и проблема войны и мира в Европе:
от аншлюса Австрии до вторжения в Польшу
374

Раздел пятый

**Прикосновенный запас: из неопубликованного и
непрочитанного**

О.Л. Фетисенко
Память о Константине Леонтьеве в эпистолярном общении
В.В. Розанова и отца Иосифа Фуделя
391

А.И. Вакулинская
Апокалипсис или Возрождение. Василий Розанов и Иван Ильин:
попытка сравнения
403

А.И. Вакулинская
Затерявшаяся статья (И.А. Ильин «Что значит быть гражданином?»)
406

А.И. Вакулинская
Задача момента (Конспект лекции, прочитанной
Иваном Ильиным в мае 1917 года)
424

А.И. Вакулинская
Подвал Лубянки. Воспоминание Ивана Ильина
429

А.И. Вакулинская
Малоизвестная сторона «О сопротивлении злу силой» И.А. Ильина
436

А.А. Чемакин, А.А. Пигарев
«Власть должна верить в себя»: малоизвестные статьи П.Б. Струве
периода Гражданской войны
444

АРХИВАРИУС: Заводить архивы – «над рукописями трястись»

А.В. Ломоносов
Архив В.В. Розанова в Румянцевском музее
454

Рецензии

А.Р. Панов
Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова
467

Б.А. Прокудин, Е.К. Прокудина
Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова
473

Слово к читателю

Ни про кого так трудно у меня не подбираются слова как про Василия Васильевича Розанова. Во-первых, потому, что сам Розанов предупредил всех о нем пытающихся говорить: «Если кто будет говорить мне похвальное слово “над раскрытою могилою”, то я вылезу из гроба и дам пощечину». И ведь верится, хотя умер он сто лет назад...

Во-вторых, потому... Ну что скажешь о человеке, который сам себя рисует таким: «С выпученными глазами и облизывающийся – вот моя внешность. Некрасиво? И только чрезмерным усилием воли мог привести себя, на час на два в *somme il faut*».

А также в третьих:

«– Какой вы хотели бы, чтобы поставили вам памятник?

– Только один: показывающим зрителю кукиш».

Собственно, на этом представление номера можно было бы и закончить. Однако рискну все-таки добавить еще кое-что. О том, какой Розанов был – помимо человека, который по его же определению есть «вечный филолог» – еще и философ. И был ли он им вообще?

Первый естественный ответ на этот вопрос – разумеется, был. В 1886 году провинциальный учитель издает огромный том (738 страниц!) под названием «О понимании». С приложенными схемами всего комплекса научных и философских знаний человечества. Казалось бы, вопрос для всех – для философов прежде всего – интересный, жизненно важный, ключевой: как понять наше понимание? Оказалось, однако, что никому это не интересно – в буквальном ницшеанском смысле: «Книга для всех и ни для кого».

Кроме, правда, одного рецензента «Русской мысли», который свой небольшой отзыв начал фактически «за упокой»: «Странное впечатлѣніе производить этотъ “опытъ изслѣдованія природы, границъ и внутренняго строенія науки, какъ цѣльнаго знанія”». А в конце, словно по доброте душевной, решил что-то сказать «за здравие», но так, что лучше бы и не говорил: «Само собою разумѣется, что въ обширномъ сочиненіи г. Розанова встрѣчаются иной разъ, по второстепеннымъ вопросамъ, вѣрныя мысли и благія пожеланія». Образец такой «верной мысли» приводит не хочется, поскольку сам же рецензент тут же обнаруживает ее неверность.



Что должен был чувствовать тридцатилетний Розанов, вложивший в этот труд лет пять жизни, всю свою ученость, всю творческую страсть и, разумеется – тайную надежду на научную/профессорскую карьеру, на славу, на признание. На материальное благополучие, наконец. Хотя неверно. Не «наконец», а именно и обязательно «во-первых». Не потому, что Розанов буквально «нищенствовал», или перебивался «с хлеба на воду». Оклад учителя гимназии давал возможность жить вполне сносно – как и положено «среднему классу». Но не зря и не случайно сам же Розанов – уже столичный, известный и даже «популярный» – рассказывал о себе и заработанных литературным трудом тридцати пяти тысячах. И не зря подчеркивал в заметке об умирающем А.С. Суворине, что у того капитала на четыре миллиона рублей! При том что отлично понимал – «не в деньгах счастье!». И это самое понимание как раз и провело черту в его биографии, разделив жизнь почти ровно пополам: до «О понимании» и после.

Но было еще одно «обстоятельство», эту черту так удачно подведшее. Точнее, не обстоятельство, а женщина, жена. Розанов писал свой главный, как он полагал, философский труд, будучи женат на Аполлинии Прокофьевне Суловой. В момент свадьбы молодоженам было, соответственно, двадцать четыре и сорок один год. Сказать, что невеста вполне органично вписывалась в ряд таких роковых «философских» жен, как Ксантиппа (жена Сократа) и Ольга Сократовна (жена Чернышевского) – значит не сказать практически ничего.

От Сократа Ксантиппа ничего не убавила, но ничего и не прибавила – он сам по себе был, есть и будет философом номер один «во всем подлунном мире». Ольга Сократовна хотя и была той еще взбалмошной натурой, но бесконечному писательскому труду и на этом труде основанной славе Николая Гавриловича скорее способствовала, нежели наоборот. При этом удачно компенсируя недостаток внимания со стороны философствующего мужа неизменным вниманием к себе разночинной, военной и всякой иной полусветской молодежи. И даже отчасти стала героиней первого в мировой истории постмодернистского романа «Что делать?».

А вот Аполлиния Сулова ухитрилась побить рекорд обеих своих предшественниц: именно она – совершенно и никоим образом ненамеренно – сделала из провинциального гимназического учителя того гениально-неповторимого Розанова, которого знает весь свет. Да и сам Розанов едва ли понимал, кому обязан резким поворотом и личной, и публичной судьбы. Ведь писал он Суловой так: «...Вы меня позорили ругательством и унижением, со всякими встречными и поперечными толковали, что я занят идиотским трудом».

Но сам же и признал ее фактическую правоту, когда четверть века спустя написал: «Моя “новая философия”, уже не “понимания”, а “жизни” – началась с великого удивления. “Как могут быть синтетиче-

ские суждения а priori”: с вопроса этого началась философия Канта. 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 судачке к обеду”, в “дровах к 1-му числу”: и жить благородно и счастливо, жить с тяжелыми, грустными, без конца грустными воспоминаниями: и быть счастливыми потому одному, что они не против кого не грешат (не завидуют) и ни против кого не виновны.

Ни внучка 7 лет, “Санюшка”, 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».

Это как же надо было в прямом смысле слова «достать» прежнего как бы «философа», чтобы у него случился почти как у Иммануила Канта его знаменитый «коперниканский переворот»? Видимо, бывшая пассия Достоевского была мастерицей в этом деле. Вот, пожалуйста:

«До встречи с домом “бабушки” (откуда взял вторую жену) я вообще не видел в жизни гармонии, благообразия доброты. Мир для меня был не Космос (κοσμος – *украшаю*), а Безобразие, и в отчаянные минуты, просто Дыра. Мне совершенно было не понятно, зачем все живут, и зачем я живу, что такое и зачем вообще жизнь? – такая тупая, проклятая и совершенно никому не нужная. Думать, думать и думать (философствовать, “О понимании”) – этого всегда хотелось, это “летело”: но что творится, в области действия или вообще “жизни”, – хаос, мучение и проклятие».

Вот на таком контрасте и родилось то загадочное явление русской мысли по фамилии «Розанов», тексты которого действительно написаны (как он сам подчеркивал) практически «семенем». Потому что они все – про «главное»: про пол, брак, семью, рождение и смерть. А поэтому – и про Христа, христианство, Церковь, Россию. И русских. Будь то книги, статьи или заметки «на манжетах». Ведь иная из этих заметок – «уединенная», словно «опавший лист», пожалуй, и целой книги стоит.

Он сам это знал: «Не всякую мысль можно записать, а только если она музыкальна. И “У<единенное>” никто не повторит».





Розанов: наедине с собой

{ Раздел первый }

В.В. Ванчугов
Философистические опыты Розанова

Л.Е. Шапошников
Проблемы историософии в творчестве В.В. Розанова

Г.В. Талина
История сквозь призму мифотворчества В.В. Розанова

М.А. Маслин
Философия образования Василия Розанова

А.Б. Панченко
Концепция телеологической эволюции В.В. Розанова в контексте развития антропологии и дискуссий о дарвинизме в Российской империи

А.А. Тесля
Публицистика В.В. Розанова времен революции 1905 года и его книга «Когда начальство ушло...»

В.Т. Захарова
Идеальные начала русской жизни в представлениях В.В. Розанова

О.Е. Пучнина
Художник слова о художниках кисти: В.В. Розанов о русском изобразительном искусстве и национальном характере

Игумен Виталий (Уткин)
Хлысты и русалки



Философистические опыты Розанова

Прозванный Бердяевым «гениальным обывателем», к философской корпорации профессионально не принадлежавший, Розанов тем не менее числится с давних пор по «ведомству» русской философии. В частности, Зеньковский в своей «Истории русской философии» отмечал, что по основному содержанию «неустанной работы мысли» Розанов один из наиболее даровитых и сильных религиозных философов, смелых, разносторонне образованных, искренних с самим собой, оттого-то он и имел «такое огромное (хотя часто и подпольное) влияние на русскую философскую мысль XX-го века» [1, с. 266]¹.

Практически с самого начала творческого пути Розанов пытался взяться за философию: в частности, переводил «Метафизику» Аристотеля, чуть ранее издал большое сочинение «О понимании», в котором решался вопрос «есть несуществование или его нет?». На перевод особого внимания не обратили ни философы, ни преподаватели, хотя и был в то время официальный запрос на «классическое», не нашел своего понимающего читателя и розановский философский трактат. «Меня удивило, каким образом при восьми университетах и четырех духовных академиях не появилось совершенно никакого отзыва и никакого мнения о большой книге (40 печатных листов), во всяком случае, не нелепой или не только нелепой... Что же за мертвая пустыня Россия, – где думай, открывай, изобретай – и никому даже не захочется подойти и посмотреть, что ты делаешь... Вот тебе и книгопечатание!!» – недоумевал автор [3, с. 130].

В предисловии к книге «Природа и история» (1900) Розанов признавался, что если бы какое-нибудь внимание к этой книге указало ему, что есть возможность в России «трудиться и жить для философии», то он, вероятно, никогда не стал бы публицистом, поскольку «созерцательность, самопогруженность, экстаз по вопросу о “несуществовании” есть, кажется, первичная материя моей души» [4, с. 7]. И хотя он в итоге оказался в стане публицистов, его длительные систематические «соприкосновения» с философией оказали положительное значение и для литературного процесса, и для русской мысли в целом, включая профессиональную философию.

Василий Розанов появился на свет с началом новой вехи в России – эпохи Александра II, весной 1856 года в городе Ветлуге Костромской губернии в многодетной семье

¹ Стоит отметить также, что автор аналогичного обзора истории русской мысли – Николай Онуфриевич Лосский – оставил его в литературном процессе, переведя в разряд потенциальных персонажей: «Розанов обладал большим литературным дарованием и был в высшей степени оригинальным мыслителем и наблюдателем жизни. Его произведения не носили систематического или даже последовательного характера, но в них часто обнаруживались искры гения. К сожалению, его личность во многих отношениях была патологической; наиболее ярко подтверждает это его нездоровый интерес к половым вопросам. Он мог бы стать персонажем одного из романов Достоевского» [2].



коллежского секретаря, чиновника лесного ведомства. После смерти отца семья переехала на родину матери, в Кострому, где с 1868 по 1870 год Розанов учился в местной гимназии.

После смерти матери он воспитывался старшим братом Николаем и вслед за ним в 1870 году оказался в Симбирске, где продолжил обучение в местной гимназии. В это время продолжалось преобразование учебных учреждений России, разделение гимназий на школы классические и реальные. 15 апреля 1871 года А.В. Никитенко зафиксировал в своем дневнике сильное возбуждение умов от борьбы между «классицизмом» и «реализмом» в сфере отечественного образования: «Дело это рассматривается в Государственном совете. Министр народного просвещения, по внушению Каткова и Леонтьева, отстаивает проект в пользу классицизма, состоящий в том, что университет должен быть доступен только тем, которые кончили курс в классических гимназиях, то есть изучали греческий и латинский языки. Для прочих учреждается реальное училище. Была учреждена комиссия для составления устава этих училищ, комиссия из лиц, известных по разным отраслям науки. Они начертали проект в довольно широких размерах, который давал бы общее и реальное образование без древних языков»¹.

1870–1872 годы Розанов провел в Симбирске, где учился во втором и третьем классах и, по его признанию, несмотря на столь юный возраст «пережил в них более новое и, главное, более влиятельное, чем в университете или в старших классах гимназии в Нижнем» [6]. В 1872 году старший брат перевелся из Симбирска в Нижний Новгород, где Розанов учился «все время плоховато, запоем читая и скучая гимназией».

В 1878 году закончилось обучение Розанова в Нижегородской гимназии. Окончившие курс в российских гимназиях той поры получали аттестаты зрелости, открывающие, во-первых, доступ во все высшие учебные заведения, во-вторых, дающие право на вступление в государственную службу, «предпочтительно пред не бывшими в гимназии», с производством в первый классный чин по выслуге определенных сроков. Лучшие ученики награждались золотой или серебряной медалью и производились в чин «сейчас же по вступлении на службу». Розанов поступил на историко-филологический факультет Императорского Московского университета.

Историко-филологический факультет стал таковым в 1850 году, на основе преобразований университетов после событий 1848–1849 годов. Во исполнение «высочайшей воли» философские факультеты, уже названием своим напоминавшие о зловерной науке, «раскассировали», заменив их на историко-филологические и физико-математические факультеты (бывшие раньше на философском факультете по Уставу 1825 года отделениями) [7, с. 47; см. также 8, с. 33 и сл.]. Как выразился министр народного просвещения той поры кн. Платон Ширинский-Шихматов, «философия не могла уже служить тем отличительным признаком целого факультета и присваивать ему своего названия» [8, с. 40].

Высочайшее повеление ограничивало преподавание философии логикой и психологией с возложением чтения лекций на профессоров богословия. Однако подобный маневр только ухудшил умонастроение учащейся молодежи, так что 22 февраля 1860 года император соизволил повелеть: «Возобновить в университетах и Ришельевском лицее, на прежнем основании, преподавание истории философии, с логикой и психологиею». Однако осуществить это «повеление» было нелегко. За десять лет отсутствия философской подготовки студентов в России не осталось преподавателей, способных вести университетский курс истории философии. Философскую подготовку своих слушателей вели только духовные академии, поэтому квалифицированные кадры преподавателей философии

¹ И чуть позже еще драматичнее – 7 июля 1872 года, пятница: «Науки естественные и математические находятся ныне в опале, или, как говаривал Петр Великий, не в авантаже» [5].

были в духовных академиях. Один из первых получил приглашение сначала в Московский, а затем и в Петербургский университет В.Д. Кудрявцев-Платонов. Оба эти предложения были отклонены им не без настояний митрополита Филарета, который очень ценил его «здравую философию» и особым письмом просил тогдашнего министра народного просвещения гр. Путятина «не ослаблять философской кафедры в Московской духовной Академии взятием от нее профессора Кудрявцева». В итоге в Петербурге кафедру возглавил Владиславлев, а в Москве – представитель Киевской духовной академии П.Д. Юркевич, зарекомендовавший себя усердным борцом с материализмом. В Москве он взялся за ведение курса логики, психологии, историю философии и педагогики.

После смерти Юркевича в 1874 году заявления на конкурс о замещении вакантной должности подали профессор Варшавского университета М.М. Троицкий, доцент С.-Петербургской духовной академии М.И. Каринский и только что защитивший магистерскую диссертацию Соловьев. Выбор пал на Троицкого. С 1875 года он читал логику и психологию на втором и третьем курсах и историю философии на третьем и четвертом курсах историко-филологического факультета, и историю философии права на первом курсе юридического факультета. Осенью 1880 года, в бытность Розанова студентом, он был утвержден деканом историко-филологического факультета.

Когда Василий Розанов оказался среди студентов он именно к философам почему-то питал особенное благоговение, однако отметил, что в то время как «прочие – в шуртах», Троицкий «в хламиде». Но... «Вдруг, по какому-то торжественному случаю, я увидел нашего Матвея Михайловича, до того расшитого в золото (позументы парадного мундира) и со столькими орденами на груди... что мой туман спал. “Ах, вот отчего... университет не дает никакой идеи о науке: все они занимают должность V класса, дослуживаются, к 40-летию службы, до тайного советника и мирно прилагаются «к отцам» на Дорогомилловском или Ваганьковском кладбище”» [9].

В университете Розанов полюбил, по собственному признанию, историю, археологию, стал «любителем “прежнего”; сделался консерватором» [10, с. 622–623]. После окончания университета он продолжил свой путь в качестве преподавателя в провинциальных гимназиях: Брянска (1882–1887), Ельца (1887–1891), Белого (1891–1893).

Давая ответы в анкете Нижегородской губернской ученой архивной комиссии, Розанов рассказал об этапах педагогического пути: окончив университет «поступил учителем и к учительству относился, как ко всему: “Что-то течет вокруг меня: и все мне мешает думать”». Недовольство жизнью отражалось даже в его физиономии. Так, Петр Петрович Перцов вспоминал, как однажды утром к нему постучались, и «в дверь просунулась сердитая физиономия господина средних лет, в очках, с рыжей редкой бородкой, с угрюмым и раздраженным видом. “Какой учитель!” – было первое мое впечатление. Какой типичный учитель, сердитый, потому что ему плохо ответил ученик и потому что учителям вообще полагается сердиться. Именно “педагог”, каким мы, питомцы Толстовско-Деляновского псевдоклассицизма, привыкли его себе воображать». Это был именно «учитель гимназии» Розанов¹.

Преподавание носило исключительно «формальный характер», учителя были заурядными чиновниками, строго подчинявшимися требованиям программ и циркуляров.

¹ У Пришвина это описание вышло физиологичнее. «Я встретился с ним, – вспоминал он в 1919 году, – в первом классе елецкой гимназии как с учителем географии. 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, но от старших классов, от восьмиклассников, где учился, между прочим, будущий крупный писатель и общественный деятель С.Н. Булгаков, доходят слухи о необыкновенной учености и даровитости Розанова, и эти слухи умеряют наше детское отвращение к физическому Розанову».

Дети заучивали учебники, «переводили» по подстрочникам, писали положенное число «сочинений», извлекаемых для этой цели из специально составленных пособий. На уроках у преподавателей директора бывали по два раза в год. Ежедневно ставились баллы, на основании которых выводилась «четвертная» оценка, ее заносил в ведомость классный наставник, этим ограничивалась активность преподавательского персонала; «вся дальнейшая судьба ученика строго и неукоснительно предопределялась циркулярами» [11, с. 90].

Отвечая в 1909 году на вопросы анкеты Нижегородской губернской ученой комиссии (для планируемого, но в итоге не состоявшегося издания словаря писателей-нижегородцев), Розанов указал: «Все время с 1-го курса университета я “думал”, solo – “думал”, кончив курс сел сейчас же за книгу “О понимании” (700 страниц)» [12, с. 40]. Так в 1886 году в Москве, в типографии Э. Лисснера и Ю. Романа отпечатана была книга следующего содержания: «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. Вас. Розанова», которую российской публике предлагалось приобрести за пять рублей.

В одном из первых откликов на книгу было отмечено «странное впечатление», которое производит этот «опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки, как цельного знания». Несмотря на объем сочинения в семь сотен страниц, обозреватель не без сожаления убедился, что обширная работа не имеет большого значения, что основные мысли, защищаемые автором, представляют либо ошибочные утверждения, либо преувеличения. Далее, приведя несколько выдержек из сочинения, из которых становится ясно, что здесь «говорится обо всем на свете: о религии, красоте, нравственности, государстве, явлениях мира физического и т.д.», обозреватель отмечает, что в трактате Розанова все же встречаются иной раз, по второстепенным вопросам, верные мысли и благие пожелания¹.

Затем появилось еще несколько откликов [14, 15]. Но в целом ситуация была воспринята автором как удручающая. Как вспоминал коллега Розанова П.Д. Первов, Василию Васильевичу очень хотелось выбраться из Ельца, и он давно мечтал о службе, которая давала бы ему время для литературно-философских занятий, так что наиболее заманчивой службой ему представлялось «заведывание каким-нибудь музеем». В 1891 году на святки они вдвоем отправились в Москву, остановившись в «Скворцах», на углу Моховой и Воздвиженки, куда вскоре прибыли однокурсники Розанова, «оставленные при университете». Однако Розанов перессорился со всеми, сославшись на давнюю антипатию к «патентованному ученому». В свою очередь Розанов отправился с визитом к профессору Н.Я. Гроту, которому за год до этого визита послал свою книгу «О понимании», в надежде, что известный профессор философии старейшего русского университета заинтересуется большой философской работой, исполненной в глухой провинции. Грот был в замешательстве, извинился, что все еще не успел еще прочитать эту книгу. И так было со всеми, к кому в разное время обращался Розанов по поводу своего трактата: у всех не оказывалось для этого свободного времени. А у кого оно и было, те мало что понимали из прочитанного, с трудом осилив несколько страниц.

В примечании к одному из многочисленных писем Н.Н. Страхова, Розанов пояснял в 1913 году, что его адресат не схватывал суть книги «О понимании», равно как и «философскую часть духовного организма» автора, используя при знакомстве и общении собственные априорные схемы, взятые им из немецкого идеализма, а потому произвольно

¹ «Одною цитатой в этом роде мы и закончим свою рецензию. “По справедливости можно сказать, – замечает г. Розанов, – что народ, создавший науку и не создавший ничего другого, больше носит в себе человеческого достоинства, чем тот народ, который создал все и не создал науки”. К этому мы прибавим, что создать все без науки невозможно – это с одной стороны, а с другой стороны – нельзя представить, разумеется, и народа, создавшего только науку» [13, с. 270–272].

«искал в Розанове Гегеля», в то время как в авторе не было и части немца. Читая «Историю индуктивных наук» Уэвелля и «Историю новой философии» Куно-Фишера, Розанов был поражен тем, что его «Америки», с одной стороны, уже открыты, но, с другой стороны, что это действительно «Новый Свет», совершенно неведомый и никогда прежде не проникавший за стены русских университетов, так что по отношению к Троицкому, Владиславлеву, Лаврову и Михайловскому, вообще по отношению ко всей русской действительности и содержанию русской духовной жизни, русской умственной жизни, его сочинение «О понимании» было «колоссальным новым фактом», «совершенной перестройкой этой жизни». «О понимании» и вся «философствующая личность и философская судьба» его, как полагал автор, были родственны и созвучны всем важным спорам, начиная с греков и по настоящее время применительно к теме коренного устройства мира, сложения Космоса, о силах и законах. И благодаря страницам Уэвелля и Куно-Фишера Розанов с радостью обнаружил, что он был прав в своем самочувствии во время писания «О понимании», прав в том, что это все «нужно и хорошо», и что кроме Троицких и Михайловских, кроме «Вестника Европы» и «Русской мысли», двух невежественных и претенциозных журналов, темы его сочинения – «О понимании» – всегда неизъяснимо волновали человеческую мысль, и что, не имея себе «родни среди русских», он состоит в родстве со всем западным миром.

Следующим местом в учебной деятельности Розанова, после Брянска, стал Елец (1887–1891), где он вскоре принимается за новую философскую работу: перевод и публикацию «Метафизики» Аристотеля. По свидетельству Павла Дмитриевича Первого, коллеги Розанова по Елецкой гимназии и в последующем автора краткого мемуара «Философ в провинции (из литературно-педагогических воспоминаний)», тот поначалу был одинок и замкнут, никому не делал визитов, тяготясь учительской службой, «больше молчал, наблюдал и подсмеивался» [11, с. 93].

После выхода из печати сочинения «О понимании» у Розанова возникла идея подготовки «такой же по величине, книги» – «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом», после которой, ему казалось, можно и нужно будет «поставить точку» всякой философии и почти всяким книгам. Потенции эти – «незримые, полу-существующие, четверть-существующие, сото-существующие формы (существа) около зримых (реальных)». Мир, как он есть, наш реальный мир, есть лишь «частица и минута» другого, потенциального мира, который и является настоящим предметом завершенной философии и науки. Изучение переходов из мира потенциального в мир реальный, законов этого перехода и условий его, вообще всего, что в стадии перехода проявляется, наполняло мысль и воображение Розанова, и ему казалось тогда, что его философия «обнимет ангелов и торговлю».

Своими мыслями он поделился со Страховым, и тот в письме от 27 января 1888 года из С.-Петербурга сообщал Розанову, что рассуждение о потенциальности показывает расположение адресата к философии, что он предложил ту категорию, под которую подходят категории причины и цели, и что это очень правильный прием, поскольку вся философия есть не что иное, как работа над категориями, их точное определение и уяснение, и так учил Гегель, у которого можно найти «бесподобные образчики этой работы».

При этом Страхов обращал внимание Розанова на философские работы и отечественных авторов, в частности на книгу П.А. Бакунина – брата теоретика анархизма М.А. Бакунина, – «Основы веры и знания», вышедшей в 1886 году, которая хотя и «очень дурно написана, но в хорошем и истинно философском духе». Из содержания майского письма следует, что Розанов собирается прочитать упомянутую книгу и дать свой отзыв, но этот замысел не получил развития.

Тем временем Первов все чаще навещался к Розанову, который снимал одну из «комнат с обедом» у местной вдовы, где перед ширмами, за которыми скрывалась

кровать, возвышались сооружения из полок, сверху донизу набитые книгами всевозможных форматов в старинных кожаных переплетах, с раскрашенными или золочеными обрезами. Посетитель мог увидеть огромные пергаментные фолианты «Энциклопедии» Дидро, «Словаря» Бейля, многотомные французские издания Вольтера, Руссо и множество других писателей и философов XVIII века, первые издания российских классиков, антикварные раритеты, а на отдельной полочке лежали растрепанные, без переплетов, сочинения немногочисленных русских философов из духовных семинаров и академий. Первов подолгу рылся в этой «сокровищнице мыслей и знаний», и просмотренные книги и прочитанные страницы давали повод к бесконечным беседам и спорам с хозяином, в которых проявлялся гибкий и проницательный ум, яркие симпатии или антипатии Розанова к людям и мнениям.

Однажды на этих полках Первов отыскал брошюру Ренана «Место семитских народов в истории цивилизации», перевел ее и послал свой труд в Москву к издателю В.Н. Маракуеву, который и напечатал его (М., 1898). В свою очередь Розанов, чтобы «дать отповедь Ренану и дополнить его», выбрал для актовой речи в гимназии тему «Место христианства в истории цивилизации», которая также была издана затем отдельной книжкой – «Место христианства в истории. Речь по поводу 900-летия крещения русского народа на публичном акте Елецкой гимназии 1 октября 1888 года (М., 1890) и на которую затем появилась анонимная рецензия Н.Н. Страхова (Новое время. 1890. 14 марта).

Другой коллега Розанова, инспектор И.Д. Пенкин, который также недавно был переведен в Елец из Брянска, узнал от него о его философском опыте до елецкого периода. Саму книгу он не прочитал, так что другим мог всего лишь сообщить, что это «какая-то философия», под названием «О понимании». Пришлось Розанову давать пояснения, но коллег интересовало не содержание, а исключительно коммерческая сторона дела: прибыльно или убыточно печатание сочинений?

Вскоре книга стала предметом коллективного обсуждения, точнее злословия. Особенное недоумение вызывало у педагогов то обстоятельство, что в книге не было подбожающих ученой книге цитат и ссылок на философическую литературу. Кое-кто пробовал читать книгу коллеги, но терпения хватало только на перелистывание толстого трактата. Многие предположили, что автор, должно быть, списал все из других книг, так что исподтишка разведали у него, не знает ли он каких-либо иностранных языков, что позволило бы умыкнуть сотни страниц у какого-нибудь иностранного философа. Однако выяснилось, что Розанов знает языки лишь в том объеме, что и гимназисты старших классов. В итоге «никто не мог решить, что у автора в книге свое, и что чужое, но все были уверены, что в ней больше всего чужого» [11, с. 94]. Апогей же всей этой истории с трансформацией сознания провинциальных учителей таков: после того как Розанов стал бывать у некоторых коллег на именинах и вечеринках, он попал на холостяцкую попойку у преподавателя женской гимназии, где слово за слово разгорелся спор между автором и Десницким, который негативно прошелся по всей философии и философам, в разгаре спора схватил с полки книгу «О понимании», принесенную Розановым Желудкову, хозяину квартиры, «расстегнул брюки и обмочил ее при общем хохоте всех присутствующих: “А ваше понимание, Василий Васильевич, вот чего стоит”» [11, с. 96].

Во время споров и рассуждений о планах у Розанова с Первовым возникла идея «начать серьезный труд по философии», в частности, взяться за «пересаживание на нашу почву крупнейших достижений великих философов человечества». Поскольку завершителем античной философии и родоначальником средневековой философии, философом, имевшим наиболее продолжительное влияние на человеческую мысль, им виделся Аристотель, а важнейшим его сочинением была «Метафизика», то за нее и решено было взяться [11, с. 96–97].

В письме Н.Н. Страхову Розанов сообщал: «Вот уже года 2 присматриваясь к разным сочинениям <...>, я все больше и больше приходил к убеждению, пожалуй, к догадке, что корень дела, ключ к разрешению множества вопросов, которые для меня – или разрешить, или не жить, лежат у Аристотеля. Чтобы дать Вам понять, о той совершенно особенной, мучительной жажде проникнуть в тайники его философских понятий <...>, когда я писал свою книгу, я не имел за собою никакого другого авторитета, кроме чисто субъективного убеждения <...>. И вот, одинокий, унылый, но безгранично верящий, присматриваясь к разным книжкам, я вижу, что был в древности ум, в котором есть что-то до чрезвычайности близкое и родственное» [16, с. 216–217]. В апреле 1887 года о замыслах Розанова узнал и профессор московского университета В.И. Герье: «Я читаю, хотя с трудом, Метафизику Аристотеля, имея перед собой тексты греческий и латинский. Не скрою, что делаю это не столько с надеждой, что из этого что-нибудь выйдет, сколько для того, чтобы не быть не внимательным к какому-либо Вашему слову. Лет 5–6 постоянного труда, конечно, могли бы дать мне необходимое знание языков... Впрочем, Метаф<изику> Аристотеля я думаю прочитать всю; она меня интересует уже теперь» [16, с. 215].

В гимназической библиотеке они обнаружили в качестве книжной редкости, доставшиеся в наследство «от каких-то древних “училищ”», в частности “*Tesaurus totius latinitatis*” («Сокровище всей латыни»), фолианты греческого текста Аристотеля в стереотипном, без комментариев, издании Дидо. На помощь себе Розанов и Первов решили выписать из Москвы французский перевод «Метафизики», сделанный Бартеlemi Сент-Илером, но, получив от книгопродавца Готье три тома, выяснили, что это издание совершенно непригодно для их цели, поскольку оказалось не переводом, а «какой-то развязанной и совершенно невразумительной французской болтовней, ничего общего не имеющей с греческим текстом» [11, с. 97].

Медленно, но непрерывно работа продолжалась. Первов делал подстрочник, а Розанов «толковал» смысл сказанного. С ходом работы Розанов знакомил Страхова. 18 марта 1888 года тот оповещал Розанова, что посмотрел перевод «Метафизики», который на беглый взгляд «хорош, т.е. и верен, и понятен», но Страхов желал бы еще большей строгости, а именно: «меньше прибавления слов, которых нет в подлиннике, и точного соблюдения правила: одно и то же слово подлинника должно переводиться всегда одним и тем же словом». Похвалив за то, что термины выставляются в скобках по-гречески, Страхов обратил внимание на введение и примечания: во введении есть несколько ошибок, библиографических, – нет полноты, примечания длинные: иные слишком элементарны, другие наполнены собственными рассуждениями Розанова, из чего видно, что «вообще все не имеет достаточно ученой выправки». А в завершение Страхов спросил о необходимости переводить именно «Метафизику», которая есть «сборник, а не систематическое исследование».

Перевод был доведен до конца, и направлен для публикации – благодаря стараниям Н.Н. Страхова – в «Журнал Министерства народного просвещения». 29 апреля 1888 года Страхов сообщал Розанову, что редактор журнала решил предисловие напечатать как отдельную статью, в перевод «Метафизики» внести поправки, а именно – сделать перевод еще ближе к подлиннику, избегая перифраз, сократить примечания, оставив лишь самые самых необходимые. После долгих согласований и ожиданий, читатели журнала могли увидеть плоды труда гимназических учителей Розанова и Первова. Из «Предисловия переводчиков» они, в частности, узнавали, что «по силе проникающего внимания и по способности образовывать понятия, которые могли бы покрывать действительность, Аристотель едва ли был когда-либо превзойден», и что «та сторона его творений, на которой отразились эти черты, есть вечная, к которой никогда не перестанут обращаться люди, пока живет в них дух пытливого искания» [17, с. 87; 16, с. 25].

Но и на этот раз Розанов был разочарован реакцией российской образованной публики на его усердие в области философии. В «Литературных изгнанниках» (1913) он сетовал: «Вдруг два учителя в Ельце переводят первые пять книг “Метафизики”. По естественному следовало бы ожидать, что министр просвещения пишет собственноручное и ободряющее письмо переводчикам, говоря – “продолжайте! не уставайте!”. Профессора философии из Казани, из Москвы, из Одессы и Киева запрашивают: “Как? Что? Далеко ли перевели?” Глазунов и Карбасников присылают агентов в Елец, которые стараются перекупить друг у друга право 1-го издания <...> Вот как было бы в Испании при Аверроисе. Но не то в России при Троицком, Георгиевском и Делянове. “Это вообще никому не нужно”, – и журнал лишь с стеснением и, очевидно из любезности к Страхову, как к члену Ученого Комитета министерства, берет “неудобный и скучный рукописный материал” и, все оттягивая и затягивая печатанье, заготавливает “для удовольствия чудаков переводчиков официально штампуемые 25 экземпляров» [12, с. 12].

Также в бытность свою преподавателем истории и географии Елецкой гимназии Розанов подготовил «Заметку о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии», которая была опубликована в «Вопросах философии и психологии» [18]. Но вскоре последовал перевод в другую гимназию, в город Белый (1891–1893). В это период публикуются несколько работ, посвященных творчеству К. Леонтьева и Н.Н. Страхова. Первый привлекает Розанова тем, что в его критических статьях разбросаны мысли политические, философские и исторические, и, как они ни кратки, «наше внимание необыкновенно возбуждается ими» и в первый раз «мы встречаем в летописях литературы имя, столь очевидно запечатленное высоким даром и, однако, вовсе не принадлежащее к питомцам исторических, философских и литературных кафедр» [19]. А в «Русском вестнике» появляется рецензия Розанова на второе издание книги Страхова «Мир как целое. Черты из науки о природе» (СПб., 1892). В своем разборе Розанов исходит из положения, что лучшей философией является та, которая возникает из изучения природы и формируется после этого изучения, то, что «после физики», то есть метафизика – название, данное когда-то собранию трактатов Аристотеля. И с тех пор всякая философия непременно должны быть метафизикой, углубленным познанием природы, рядом идей о действительном, появляющихся в уме человека после того, как его чувства, способности, ощущения вполне насыщены впечатлениями этой действительности. А таковым и является, как мог догадаться читатель, сочинение Страхова [20].

В 1893 году Розанов перебирается в Петербург и поступает на службу в акцизное ведомство, не упуская из виду главную свою страсть – писательство, литературное творчество. В опубликованных в Петербурге в 1893 году и переизданных в 1895-м «Философских очерках» Страхова содержится среди прочего и разбор первой книги Розанова «О понимании», в котором он посредством соответствующих выписок показывает своему читателю приемы мышления автора, способ изложения, не вдаваясь при этом в определение верности или ошибочности его взглядов, указав на важность попытки изобразить «внутреннее строение науки как цельного знания» [21].

Вскоре появляется работа Розанова, которая наконец-то вводит его в круг распознаваемых авторов, – «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария» (СПб., 1894), где дается пояснение к выбору именно данной темы: резко отличаясь по форме, растянутый, эпизодический, роман Достоевского глубоко однороден с «Анной Карениной» Толстого по духу, по заключенному в нем смыслу, и также является «синтезом душевного анализа, философских идей и борьбы религиозных стремлений с сомнением».

Обозревая современную литературно-публицистическую активность, Розанов не упускает из виду все то, что затрагивает религиозно-философскую проблематику: «Что

против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической?» – полемика с работой Л. Тихомирова «Существует ли свобода?» (Русский вестник. 1894. № 1. С. 198–235); «Н.Я. Данилевский (Поздние фазы славянофильства)» – разбор пятого издания его трактата «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (Новое время. 1895. 14 февраля. № 6811); «К.Н. Леонтьев (Поздние фазы славянофильства)» (Литературное приложение к «Торгово-промышленной газете». 1899. 4 апреля. № 2), обращая внимание на следующие издания: К. Леонтьев «Восток, Россия и славянство» (Т. 2. М., 1885–1886), статьи кн. С.Н. Трубецкого в «Вестнике Европы» «Разочарованный славянофил» и «Противоречия нашей культуры» (1894); «Разложение славянофильства» П. Милюкова в «Вопросах философии и психологии» (1893, май), «Наши противники и наши союзники» генерала Киреева в «Протоколах славянского благотворительного общества» (1894); «Русские идеалы и К.Н. Леонтьев» Л. Тихомирова в «Русском обозрении» (1894, октябрь) и там же «Культурный идеал К.Н. Леонтьева» И. Фуделя (1895, январь). Своими обзорами Розанов хочет показать современникам роль в славянофильстве Данилевского и Леонтьева, в лице которых это направление мысли «впервые выходит за пределы национальной значительности и получает смысл универсальный». В то время как учение первых славянофилов И.В. Киреевского, А.С. Хомякова и К. Аксакова – это «наше домашнее дело, наше сознание о себе», не имеющее общечеловеческого интереса, теория культурных типов и теория грани, предела как показателя жизненного напряжения в целой природе – это уже «философия истории», «высокая публицистика», возникающая на рубеже двух цивилизаций, так что Розанов «без смущения» называет имена Макиавелли, Монтескье, Ж. Бодена, Эд. Берка, Прудона, между которыми можно и нужно поставить имена Леонтьева и Данилевского.

В год выхода «Сумерек просвещения» (СПб, 1899) Розанов выходит в отставку, становится постоянным сотрудником газеты «Новое время», полностью отдавшись литературной деятельности, все полнее раскрывая свой художественный дар, необычную «оптику» восприятия, технику письма, методологию описания индивидуальной и коллективной сущности, ставя своих современников в замешательство, о чем свидетельствует, в частности, отзыв Н.К. Михайловского после прочтения книги «В мире неясного и нерешенного»: «О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии» (1902).

8 октября 1901 года к обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву отправились Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Д.В. Философов, В.С. Миролубов и В.А. Тернавцев, а вечером того же дня они посетили митрополита Петербургского Антония. В итоге было получено обещание разрешить проводить собрания по религиозно-философской тематике, но со строгим выбором участников. Собрания эти по содержанию прений Розанов вскоре сравнил «с чрезвычайно одушевленным чтением множества новых книг и с суждением по их поводу» [22].

После того как и светские лица, и духовные, с епископом Сергием, ректором С.-Петербургской духовной академии во главе условились собираться вместе для обсуждения «с полною свободой религиозно-философских вопросов», то, думая, что для первой встречи не найдется соответствующей темы, Розанов сделал набросок из серии вопросов, о которых светским интересно было бы узнать мнение духовных лиц и которые можно было бы включить в план годовых дебатов. Но поскольку первое заседание оказалось оживленным и содержательным, сделанный Розановым набросок не был предложен к ознакомлению, что было сделано позже, в книге «Около церковных стен», где во втором томе (1906) опубликована «Таблица вопросов религиозно-философских».

Религиозно-философские собрания в Петербурге Розанов считал одним из лучших явлений петербургской умственной жизни, да и вообще всей русской умственной жиз-

ни начала века, благодаря чему в 1902 году «забил совершенно новый фонтан жизни и мысли, совершенно новый родник стремлений, идеалов, определенных требований», и религиозно-философские собрания «начали делать главное дело на Руси: раскапывать, откуда течет мертвая вода» [23]. Однако в 1903 году «Собрания» были закрыты по распоряжению К. Победоносцева, возродившись в 1907 году в новой форме как Религиозно-философское общество.

В 1900 году вышел в свет сборник Розанова «Природа и история», одна из статей которого – «Две философии (критическая заметка)», рецензия на четыре брошюры его друга-философа Ф. Шперка, – содержит интересные суждения о русской философии: «Мы, русские, имеем две формы выражения философских интересов: официальную, по службе, то есть должностную. Это – “философия” наших университетских кафедр. И мы имеем как бы философское сектантство: темные, бродящие философские искания, которые, давно начавшись, продолжают до настоящих минут. В обеих формах своих “философия” наша движется без всякого взаимодействия; они почти не знают друг друга, явно друг друга игнорируют. Первая философия не только подтверждает содержанием своим, но и усиливается поддержать идею, что у нас “все от варяг быша, еже бысть”. Не только народного чего-нибудь, или чего-нибудь идущего из живого общества нет в ней; но всякий труд, в котором это народное или вообще живое оказалось бы, тем самым очутился бы вне служебной философии. Если внимательно присмотреться, в ней нет вообще книги, как живого и целого явления, несущего на себе печать лица; это всегда есть работа, безличная в такой степени, что имя “Иванова” или “Семенова”, на ней на писанное, так же ничего не выражает, как если бы на ней не было вовсе никакого имени. Она выражает нужду кафедры, свидетельствует о знаниях автора и, так сказать, составляет “литературное прибавление” к устному магистерскому или докторскому экзамену... Несчастье книг второго порядка [к которым относятся и рецензируемые автором статьи из книжки еврея-выкреста – напоминаю об этом обстоятельстве в связи с фразой Розанова: «...мы, русские, имеем...» – В.В.], “сектантских”, составляет отсутствие научного декорума и, иногда, привычной для читателя, а может быть, и нужной, правильности изложения... Наша “философия” пошла двумя путями: одна, заимствовав форму старости (формализм западных философов), не рождает в ней содержания. Напротив, вторая ветвь нашей “философии”, не имея научного декорума и даже часто плана, в высшей степени полна “жизненного пороха”: этой взрывчатости, самогорения, порыва мысли... Мы решаемся сказать, что она, не будучи нисколько “из варяг”, однако, близко подошла к “варяжской” науке в ее существовании, в “дыхании жизни”... В психологической части она действительно интересуется “коготком”, который “увяз”, в логической – она пытается запутанности человеческой мысли, в метафизической – пытается тайны бытия... Эта философия тесно связана с нашей литературой... И нам думается, насколько именно литература, а не школа и все школярное, есть действительно просвещающая сила в нашей стране – русская философия...» [24].

Тезис Розанова «наша литература есть русская философия» развил литературный критик А.С. Глинка-Волжский (1878–1940) в своей статье «Мистический пантеизм Розанова»: «...мощь русского мышления сказалась в нашей классической художественной литературе, которая отразила в себе глубь русской духовной жизни... Небогатая оригинальными философскими системами, русская литература тем не менее очень богата философией... Русская художественная литература – вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мысли, облаченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, переходящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда была сильна мыслью о вечном, непреходящем... с проклятыми вопросами она почти никогда не расставалась... За последнее время многие стали понимать, что истинную русскую фило-

софию следует искать больше всего именно здесь. Пушкин и Лермонтов, Гоголь и Салтыков, Тургенев и Гончаров, Толстой и Достоевский, Успенский, Короленко, Чехов – все это подлинная наша философия» [25, с. 299–301].

Бывшие в 1902–1903 годах Религиозно-философские собрания в Петербурге возобновляются в 1907 году. Устав общества, выработанный в нескольких весенних заседаниях преимущественно участниками прежних собраний получил утверждение, приведя в надлежащий вид формальную и юридическую сторону дела, так что остается сосредоточиться на проблеме привлечения нравственных и умственных сил. При этом Розанов выразил пожелание, что новое общество тщательно «отгородит себя от всякого академического духа» и будет «местом встречи верующих людей, а не людей религиозно-осведомленных, не ученых, для которых религия есть пережиток старины, любопытный только для исследователей и исследования» (Новое время. 1907. 8 сентября. № 11311).

В середине апреля 1907 года состоялось первое собрание под председательством С.Н. Булгакова, в число членов-учредителей вошли С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.И. Введенский, А.Д. Оболенский, В.В. Розанов, П.С. Соловьёва, П.Б. Струве, С.Л. Франк. На учредительном собрании 8 сентября был сформирован Совет и распределены руководящие должности. С 3 октября начались заседания на постоянной основе.

В первый сезон (осень 1907 – весна 1908) Розанов предлагал для чтения три своих доклада, – решив сам не выступать, предлагал кому-либо прочесть его текст. В заседании 15 октября 1907 года озвучен его текст «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания»; 21 ноября «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира (По поводу статьи Д.С. Мережковского “Гоголь и о. Матвей”»». На следующем заседании – 12 декабря – с возражением на доклад Розанова выступил Бердяев («Христос и мир»), заявив, что Розанов – «гениальный обыватель», который отстаивает «сладость бытовой жизни» и отрицает Христа, а не только христианство. Бердяев считал, что Христос пришел спасти мир, божественный космос, подлинное бытие, Розанов же ищет имманентного спасения мира и, как считал Бердяев, поэтому исповедует «мистический натурализм». Бердяев с пафосом противопоставлял мир Христа тленному и мещанскому «миру» Розанова.

На заседании 12 марта 1908 года прозвучал доклад Розанова «О христианском аскетизме». 4 мая 1909 года Розанов рассуждал «О радости прощения».

Благодаря заметке в «Новом времени» российская публика почувствовала атмосферу некоторых заседаний. Прослушав в собрании Религиозно-философского общества 21 января речи Философова, Базарова, Флотова, Неведомского, Розанов заметил: «Скучно, нудно, тускло, с потугами на философию, с потугами на научность» [26].

В январе 1909 года в открытом письме Розанов заявил о несогласии с новым направлением деятельности Общества. Вследствие совершенно изменившегося характера Религиозно-философского общества в Петербурге он вынужден выйти из состава Совета, чтобы не нести ответственности «за измену прежним, добрым и нужным для России целям. Для нового содержания группе лиц следовало бы основать новое общество, а не пользоваться старым именем, в то же время вытеснив все старое содержание». Инициатива этой неприятной для Розанова «перемены» и подмены принадлежала Д.С. Мережковскому, Д.В. Философову и З.Н. Гиппиус, не участвовавшим в собраниях 1907–1908 годов, и вызвала многочисленные печатные и устные протесты старых участников собраний (С.Л. Франк, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, В.А. Тернавцев, П.П. Перцов). Общество, имевшее общенациональные, российские задачи, превратилось, как отметил Розанов, «в частный, своего рода семейный кружок: без всякого общественного значения», и он, «как былой член совета за все время существования собраний», позволил себе и нашел обязанным для себя заявить об этом публично [27].

Но, выйдя из Совета, Розанов остался среди участников, эпизодически оповещая публику о происходящем в петербургском религиозно-философском собрании, в частности о том, что С.Л. Франк прочел очень интересный доклад о книге американского прагматиста У. Джеймса о религиозном возрождении нашего времени, так что С.А. Аскольдов, начиная свое возражение докладчику, отметил: присутствуй в этом зале Джеймс, он не мог бы не поблагодарить докладчика за такое изящное, разумное и убедительное изложение своей книги, изложение вдохновенное, не диссертационное, а свое слово, творимое на канве прочитанной книги [28].

«С основания мира было две философии: философия человека, которому почему-либо хочется кого-то выпороть; и философия выпоротого человека. Наша русская вся – философия выпоротого человека. Но от Манфреда до Ницше западная страдает Сологубовским зудом: “Кого бы мне посечь”. 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», – записал Розанов в 1911 году и обнародовал в «Уединенном».

Сравнивая Константина Леонтьева с Ницше («Великая годовщина», 1911), Розанов пришел к выводу, что, не порицая немецкого мыслителя, хочется сказать: «до чего наш Леонтьев, умерший в 1892 г., когда имя Ницше было вовсе неизвестно в России, на самом деле поднялся головою выше Ницше» [29, с. 518]. А в том же 1911 году А.А. Измайлов в статье «Вифлеем или Голгофа? (В.В. Розанов и “неудавшееся христианство”»)» провозгласил, что «последний и совершеннейший выразитель антихристианской культуры – Ницше на Западе, а у нас, в России, почти с теми же откровениями – В.В. Розанов, русский Ницше» [30, с. 81].

Как и прежде, о всех «ученых трудах» дипломированной ученой публики, об их диссертациях Розанов держался отрицательного мнения: «8.VII.1915. Кирпичи изготовляемого склепа – диссертации философские на русском языке. Ничего в нем нет. Никого в нем нет. Я говорю о склепе и о диссертациях. И наши “ницшеанцы”... И “представители пессимизма” в России, Шопенгауэра и Гартмана. И наши “неокантианцы” и просто “кантианцы”. Еще были “волюнтаристы”... Какое кладбище. Какие могилы. “Под сим камнем почит”... НИКТО» [31, с. 222].

Особое значение имели два заседания Религиозно-философского общества: 21 апреля 1909 года в связи с выходом сборника «Вехи» и 26 января 1914 года, посвященное... исключению Розанова. 5 октября 1913 года в «Земщине» появилась статья Розанова «Андрюша Ющинский»; 22 октября 1913 года он помещает обширную статью «Наша кошерная печать». Совет предложил Розанову добровольно покинуть Общество, на что тот ответил отказом. 16 ноября Совет просил Розанова покинуть Общество по двум мотивам: во-первых, потому, что последние выступления его в печати несовместимы с порядочностью, и, во-вторых, потому, что Совет считает невозможной совместную работу с ним в одном и том же общественном деле. Исключение Розанова из состава Религиозно-философского общества состоялось на заседании 26 января 1914 года [32–38].

21 мая 1917 года состоялось последнее заседание Общества, на тему «Русская революция и исход мировой войны». В дальнейшем (апрель-май 1917 года) состоялось несколько заседаний секции под руководством А.А. Мейера и К.А. Половцовой (последнее – 23 мая). В сентябре 1917 года Розановы переехали из Петрограда в Сергиев Посад, где и поселились в трех комнатах дома преподавателя Вифанской духовной семинарии (при содействии о. Павла Флоренского).

В «Плане полного собрания сочинений», составленном Розановым в 1917 году, в серию «Философия» включены трактат «О понимании», изданный в 1886 году; перевод первых пяти книг «Метафизики» Аристотеля, опубликованный в «Журнале Министер-

ства народного просвещения» с 1890 по 1895 год; сборники статей «Природа и история» и «В мире неясного и нерешенного», вышедшие в 1900 и 1901 годах [39, с. 381].

В 1922 году на страницах журнала «Вестник литературы» Н.Н. Русов вспоминал: «Как-то осенью 1918 года возвращались мы с покойным В.В. Розановым из Сергиева Посада в Москву. Сидели в темном и холодном вагоне. Жевали черный хлеб. Беседовали о русской философии. Перебирали разных авторов, разные сочинения. Ехали часа два с лишним и за всю дорогу удивлялись все больше и больше изобилию и многообразию русских сочинений по философии. Перед нами раскрывалось ее подспудное, однако, замечательное богатство.

Не оказалось, между прочим, ни одного иностранного мыслителя, о котором не существовало бы самостоятельного русского исследования, иногда даже нескольких... И у нас с ним тогда же возникла мысль: как было бы уместно и хорошо весь этот рассеянный материал привести в порядок, собрать воедино, подвести итоги, и тогда самообытный и многоцветный облик русской философии сам обратит на себя удивленное внимание просвещенного человека. «Словарь русских мыслителей» был задуман нами совместно. В.В. Розанов загорелся этим планом. На самом деле, если составить простой список имен русских философов, одних только оригинальных мыслителей и самостоятельных исследователей, то сразу же станет очевидной громадная сила русской философии, которая хранит в своих недрах целый ряд гениальных творений. Один предварительный список по алфавиту (философия, социология, право, религия) включает не одну сотню имен...» [40, с. 17].

В письме от 8 октября 1918 года Розанов сообщает Э.Ф. Голлербаху, что Н.Н. Русов занят идеей издания «Словаря русских философов», поскольку полагает, что нам необходим не «словарь философий», а «словарь философов», так как именно в философии, как и в поэзии или беллетристике «мастер выше мастерства» [41, с. 2].

Розанов поддерживает идею издания подобного словаря, поскольку, как он считает, «Философский словарь» Радлова в этом плане совершенно неудачен. «Русская философия уже не так мало сделала для философии... а Радлов... в сущности закрывает всю русскую философию... только русскую философию нужно всю перетрогать, взять в других измерениях» [41, с. 2]. Розанов тут же задает свою систему отсчета, в которой Шперка он поставил бы «на втором месте... как действительно оригинального и самообытного мыслителя, а Вл. Соловьева на третьем месте, как несколько не оригинального, а только очень самоупоенного».

«В настоящее время уже написаны очерки о многих писателях», – сообщал Н.Н. Русов в конце своего рассказа о разговоре с Розановым. Но после 1922 года проект издания «Словаря русских мыслителей» становится прожектом. В разряд утопий переходит мечта Голлербаха о создании в университете кафедры, посвященной изучению истории русской философии. «История русской философии, – писал он в 1922 году в берлинском журнале «Новая русская книга», – еще очень юная дисциплина, не дождавшаяся еще официальной, академической санкции: в наших университетах до сих пор еще не существует специальной кафедры, посвященной этой науке, и самая возможность планомерной и систематической истории русской мысли считается многими жрецами университетской науки довольно проблематичной» [41, с. 2].

Первый биограф Розанова – Эрих Федорович Голлербах (1895–1945), «полупоэт, полуфилософ, полуэстет, полумудрец...», как характеризовал он себя в 1918 году, после долгого общения с Розановым, Бердяевым, З. Гиппиус... С Розановым он познакомился в 1915 году и состоял с ним в переписке до самой его смерти. В 1918 году Голлербах издал в Петрограде книгу «В.В. Розанов. Личность и творчество. Опыт критико-библиографического исследования». В 1922 году в новом издании биографии В.В. Розанова Голлербах писал:

«Русская философия не богата самостоятельными мыслителями. Она не создала ни одной своеобразной системы мысли... И тем не менее, нельзя отрицать существования русской философии. Сквозь толщу “ленивых и нелюбопытных” в России всегда пробивалась напряженная, волнующая мысль, тревожные искания, страстная жажда отвлеченной истины и житейской правды. Русская философия воплотилась не в научных трактатах, но в искусстве слова... Художники слова, составляющие гордость и радость русской литературы, могут быть названы философами без философии. Другую группу составляют одинокие мечтатели, странники, юродивые, никому не ведомые моралисты, имена которых забыты, затеряны. Григорий Сковорода один из немногих, избежавших забвения. К третьей группе можно отнести деятелей, стремившихся Запад связать с Востоком; они сумели сочетать богатства чужеземной культуры с исконными запросами русского духа; таков, например, В. Соловьев. В.В. Розанов не принадлежит ни к одной из перечисленных групп или, если угодно, принадлежит ко всем сразу» [42, с. 3].

Таков итог многочисленных попыток Розанова погрузиться в философию. Не став профессиональным философом, да и не желая быть таковым (равно как и вообще «ученым человеком»), он сделал для философии намного больше, чем члены «корпорации». Его замечания, заметки, реплики, интонации позволяли увидеть в философском процессе то, что ускользало от взоров профессионалов, искажалось их жесткой «оптикой». Розанов привнес в литературу и публицистику философичность, а в философию – литературную игру и жизненность, дав своей жизнью и творчеством богатый материал для тех, кто полагается на литературоцентризм русской философии.

Литература

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991, Т. 1. Ч. 1.
2. *Лосский Н.О.* История русской философии. Гл. XXIII: Философские идеи поэтов символистов. 4: В.В. Розанов.
3. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1.
4. *Розанов В.В.* Предисловие / В.В. Розанов // *Природа и история: Сборник статей.* СПб., 1900.
5. *Никитенко А.В.* Записки и дневник: в 3 т. Т. 1. М.: Захаров, 2005.
6. *Розанов В.В.* Психика и быт студенчества // *Новый путь.* 1904. № 1.
7. 26 января. О переименовании в факультеты отделений философского факультета // *Журнал Министерства народного просвещения (далее ЖМНП).* 1850. Ч. LXXV.
8. Отчет о проделанной работе со стороны Ширина-Шихматова и его министерства: Извлечение из всеподданнейшего отчета за 1850 год // *ЖМНП.* 1851. Ч. LXX.
9. *Розанов В.В.* Вековая бездейственность русской профессуры // *Новое время.* 1911. 27 августа. № 12736.
10. *Куприянов П.С.* Розанов Василий Васильевич // *Андреев А.Ю., Цыганков Д.А.* Императорский Московский университет: 1755–1917: энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2010.
11. *Первов П.Д.* Философ в провинции (Из литературно-педагогических воспоминаний) // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. I.
12. *Розанов В.В.* Уединенное. М.: Политиздат. 1990.
13. [Без подп.]. Рецензия: О понимании. В. Розанова. М., 1886. Ц. 5 руб. // *Русская мысль.* 1886. № 11. [Отд. II; Библиогр. отд.].
14. *Л.С. [Слонимский Л.З.]* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки, как цельного знания. Вас. Розанова. Москва, 1886 // *Вестник Европы.* 1886. № 10. С. 850–857.
15. *Буренин В.* Критические очерки // *Новое время.* 1888. 20 мая (1 июня). № 4390.
16. *Аристотель.* Метафизика: пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
17. *Розанов В.В., Первов П.Д.* Предисловие переводчиков // *ЖМНП.* СПб., 1890, ч. CCLXVII.
18. *Розанов В.В.* Заметка о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // *Вопросы философии и психологии: отд. «Критика и библиография».* 1890. Кн. 3. С. 1–36.
19. *Розанов В.В.* Эстетическое понимание истории // *Русский вестник.* 1892. № 1. С. 156–188; № 2. С. 7–35; № 3. С. 281–327.

20. *Розанов В.В.* Идея рационального естествознания // Русский вестник. 1892. № 8. С. 196–221.
21. *Страхов Н.Н.* Разборы книг: 2. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки, как цельного знания. В. Розанова. Москва, 1886 / Н. Страхов // Философские очерки. СПб.: Типогр. бр. Пантелеевых, 1895. С. 504–514.
22. *Розанов В.В.* Религиозно-философские собрания // Новое время. 1902. 5 мая. № 9398.
23. *Варнавин В.* [Розанов В.В.] Автор «Балаганчика» о Петербургских религиозно-философских собраниях // Русское слово. 1908. № 21. 25 января. С. 1–2.
24. *Розанов В.В.* Природа и история: Сборник статей. СПб: Типогр. М. Меркушева, 1900. С. 171–173; 2-е изд. СПб.: Типогр. М. Меркушева, 1903.
25. *Глинка-Волжский А.С.* Мистический пантеизм Розанова // Из мира литературных исканий. СПб., 1906.
26. *Розанов В.В.* В Религиозно-философском обществе // Новое время. 1909. 23 января. № 11806.
27. *Розанов В.В.* Письмо в редакцию <О выходе из совета Религиозно-философского общества> // Новое время. 1909. 17 января. № 11800.
28. *Розанов В.В.* Из литературных впечатлений. В Религиозно-философском обществе // Новое слово. СПб., 1910. Июль. № 7. С. 22–24.
29. *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. М., 1995.
30. *Измайлов А.А.* Вифлеем или Голгофа? (В.В. Розанов и «неудавшееся христианство») // В.В. Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1995. Кн. 2.
31. *Розанов В.В.* Мимолетное. М., 1994.
32. Исключение В.В. Розанова из религиозно-философского о-ва // Новь. 1914. 18 января. № 4. С. 8.
33. [Без подл.] Об исключении В.В. Розанова // Петербургский курьер. 1914. 20 января. № 10. С. 3.
34. [Без подл.] К делу Шульгина // Московские ведомости. 1914. 22 января. № 17. С. 1.
35. [Без подл.] По поводу возбуждения на заседании 19 января Религиозно-философского общества исключения Розанова из состава общества и сравнение с делом В.В. Шульгина в деле Бейлиса; Книжник; Споры об исключении В.В. Розанова // Новь. 1914. 22 января. № 7. С. 3.
36. *Рязанский В.* К исключению В.В. Розанова из «религ.-философ. Общества» // Колокол. 1914. 29 января. № 2326. С. 4.
37. *Крючков Дмитрий.* Истина или словесность? Открытое письмо председателю СПб. Религиозно-философского Об-ва проф. А.В. Карташеву по поводу исключения В.В. Розанова // Очарованный странник: Альманах интуитивной критики и поэзии. Вып. 3. [СПб., 1914]. С. 16–17.
38. Общее собрание Религиозно-Философского общества. 26 января 1914 года: Стенографический отчет // Записки Петроградского Религиозно-философского общества. Вып. 4. Доклад совета и прения по вопросу об отношении общества к деятельности В.В. Розанова // В.В. Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1995. Кн. 2.
39. *Розанов В.В.* Религия. Философия. Культура. М.: Республика, 1992.
40. *Русов Н.Н.* Воспоминания // Вестник литературы. 1922. № 1.
41. *Голлербах Э.* Русская философия и ее судьба // Новая русская книга. Берлин, 1922. № 5.
42. *Голлербах Э. В.В. Розанов.* Жизнь и творчество. Пг., 1922.

Аннотация. Обучение в классической гимназии и последующее образование на историко-филологическом факультете Московского университета создали определенный культурный фон, позволяющий искать Розанову соответствующие способы реализации себя в сложных жизненных условиях. Одна из духовных сфер, привлечших его внимание, – философия. В статье рассматриваются планы и усилия Розанова по реализации себя в философии, формальные неудачи и реальные достижения в этом деле.

Ключевые слова: гимназия, университет, философия в России, русская философия, литературоцентризм, античность, классическое образование, просвещение, интеллигенция

Vasily V. Vanchugov, PhD in Philosophy; Professor, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: vanchugov@gmail.com

Rozanov's Philosophical Essays

Abstract. Both training in the classical gymnasium and education at the faculty of history and philosophy of Moscow University created a certain cultural background, which allowed Rozanov to apply the appropriate techniques of realizing himself in difficult life circumstances. One of the spiritual spheres that attracted his attention was philosophy. This present article examines in chronological order Rozanov's plans and efforts to realize himself in philosophy, his formal failures and real achievements in this field.

Keywords: Gymnasium, University, Philosophy in Russia, Russian Philosophy, Literary Centrism of Russian Thought, Antiquity, Classical Education, Enlightenment, Intelligentsia.

Проблемы историософии в творчестве В.В. Розанова

У Розанова нет специальных больших работ, посвященных философии истории, однако сами эти вопросы широко представлены в его творчестве, более того, именно эта тематика рельефно показывает своеобразие мыслителя. Он с принципиальных позиций отрицает возможность создания рациональной, научной интерпретации развития человечества. С самого сотворения мира история иррациональна, и поэтому никто не может понять судьбу народа: «ни мудрец, ни ученый, ни историк» [9, с. 19]. Общий план исторического процесса предопределен Богом, но он осуществляет свое воздействие на мир через человека. Поэтому В. Розанов интересуется поиском «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» [3, с. 496]. Итак, не рассмотрение роли великих личностей в истории решает проблему причин социального движения, а понимание мотивов поведения народных масс. Вообще к великим личностям В. Розанов относился негативно, в свойственной ему гиперкритической манере он утверждал: «...всем великим людям я бы откусил голову». Подобную позицию мыслитель аргументировал 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» [5, с. 80].

Исторический процесс, с точки зрения философа, прежде всего предопределяют духовные факторы, воздействующие на внутренний мир человека, на его волю и стремления. При этом для Розанова «власть идей» проявляется в той степени, в какой они «укоренены в народе». Иными словами, народное, национальное начало является решающим моментом в историческом процессе. В этом пункте Розанов солидарен с А.С. Хомяковым, и славянофильство для него «не изобретено, не придумано, но философски открыто: до такой степени оно соответствует текущей действительности и истории» [8, с. 180]. К славянофильству философ относит и Н.Я. Данилевского, и К.Н. Леонтьева, являющегося, по его мнению, «одним из самых глубоких исполнителей славянофильской идеи». Соглашаясь с последним в том, что европейская цивилизация переживает кризис и сходит с исторической арены, он в то же время считает, что Россия должна «стать достойным преемником ее в истории».

Подобная антиномичность проистекает из двойственного отношения Розанова к проблемам общего и единичного в историческом процессе. С одной стороны, признается теория локальных цивилизаций, ибо «нет повторяющихся великих миссий в истории, нет

двух сколько-нибудь значащих народов, черты духовного образа которых сливались бы в одно лицо и труд которых был бы простым продолжением один другого» [8, с. 203]. Но в то же время своеобразие цивилизаций не отменяет «общих начал в истории» и «жизнь всего человечества представляется нам как организованное целое» [8, с. 203]. Вообще, антиномичность суждений – характерная особенность творчества Розанова, и он сам призывал не применять к его взглядам «понятия научной философии».

Этот антиномизм проявляется и при оценке В.В. Розановым истории России. С одной стороны, он солидаризируется со славянофилами, признавая органическую преемственность между периодами русской истории, но, с другой стороны, ему не чужда и позиция В.С. Соловьева, суть которой в том, что фазы нашего развития отрицают одна другую. В результате В.В. Розанов предлагает следующую формулу интерпретации отечественной истории: она была «не одно отрицание, но и сохранение» [13, с. 260]. Мыслитель в периодизации истории России не оригинален и выделяет три периода: Киевскую Русь, когда «мы просветились христианством»; Московское царство, целью которого прежде всего «было объединение и высвобождение земли своей и потом ее сложение в могущественный и правильный организм»; наконец, императорская Россия, – в этой новой фазе развития главным становится раскрытие «индивидуальных сил, вовсе не связанных непременно с государством и его гражданами и еще менее с религией» [13, с. 261].

Киевская Русь оценивается В.В. Розановым в славянофильском духе, он отмечает «удивительный характер» восточного славянства, который сделал «вступление юного народа в лоно новой религии легким, безболезненным, исполненным радости». Однако в трактовке последующих этапов развития России мыслитель проявляет своеобразие. Так, Московское царство характеризуется им как общество, где не было проявления индивидуальности, ибо личность «должна была покоряться целому». Данное обстоятельство приводит к тому, что «множество людей, от государя и до раба его», сливаются «в одну компактную массу, где мы едва различаем образы, но видим могучие силы и совершение великих фактов» [13, с. 261]. В то же время В. Розанов спорит с К.Н. Леонтьевым о том, что в этот период решающее значение для Руси имели византийские начала. С его точки зрения, специфические черты русского народа возникли «совершенно оригинально и самобытно, как предуготовительные для особой миссии государственного созидания, какую ему предстояло тогда выполнить» [13, с. 264–265]. Да, восточное христианство вместе «со всем церковным складом» пришло из Византии, но следует помнить, что одинаковая религиозная основа, будучи переносима «в разные народности и в разные эпохи, дает неодинаковую им окраску». Кстати, об этом же говорит и Леонтьев, подчеркивая «русский колорит» византизма, приобретенный им в Московском царстве. Следовательно, расхождения между мыслителями не такие уж большие, как кажется на первый взгляд.

Реформы Петра I открывают третий период русской истории. Освобожденные «индивидуальные силы» обратились к сферам творчества, которые никогда ранее не влекли к себе нашего народа». За короткий исторический период происходит развитие «поэзии, искусства, а также науки и философии». Творчество связано со свободой, и Розанов делает парадоксальный вывод о том, что и государство, и церковь «бережно щадили эту странную свободу, столь несовместную, по существу, с их принципами» [13, с. 262].

Многочисленные сетования на отсутствие свободы в нашем отечестве, с его точки зрения, не имеют под собой оснований и происходят «лишь по недоразумению». Достаточно вспомнить, что в монархической и православной России «едва ли был даже один сколько-нибудь значительный писатель, поэт, художник или композитор и монархистом, и православным – без оговорок» [13, с. 262]. В целом Розанов положительно оценивает роль царя-реформатора, подчеркивая «всеоживляющий образ Петра».



Третья фаза исторического бытия России заканчивается, и скоро наступит новый этап ее развития, который трудно предвидеть в деталях, ясно лишь одно: разрыв со старым «будет еще более резок и глубок». По мнению мыслителя, славянофилы предугадали вектор отечественной истории, и теперь нам предстоит «без сомнения разрыв с Западом», так как в современных условиях все более утверждается сомнение «в прочности и абсолютном достоинстве европейской культуры». Новая задача «исторического созидания будет иметь «синтетический характер» и должна опираться на новую «общую концепцию жизни», на «какое-то цельное воззрение, из которого могли бы развиваться бесчисленные... подробности и частности» [13, с. 263].

Итак, В.В. Розанов остро чувствовал кризисные моменты в современной ему истории, он предугадал появление нового этапа ее развития, принципиально отличающегося от всего бывшего ранее.

Но поскольку новая фаза развития истории еще не наступила, а западная цивилизация переживает глубокий кризис, то, исходя из этих обстоятельств, мыслитель формулирует «программу практических действий». Суть ее он выразил следующим образом: «Продлить культурное существование человечества через отсечение славянского мира от очевидно разлагающейся культуры Западной Европы» [8, с. 181].

Это разложение имеет многообразные формы проявления, но есть два главных пункта, в которых концентрируются все другие явления. Первый – это утилитаризм, который, по мнению мыслителя, есть «могила <...> всякого цвета истории» [8, с. 187], так как он извращает назначение человека, деформирует его «жизненные пристрастия». Второй пункт – это подавление индивидуума массой, отсюда современное общество «есть именно “масса”, а не “лицо”». Даже в европейской интеллигенции «умерло личное “я”, а осталась лишь “общеинтеллигентская схема”» с умением «произносить общие фразы и читать всеми читаемые книги и, наконец, занимать “каждому по плечу” должности» [12, с. 441]. Данное явление опирается на процесс демократизации социума, и эта тенденция «одна из самых всеобщих и самых непобедимых». 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 В. Розанов, выражает закон, который «освящает вечное стремление человека к человеку, вечное слияние их, вечную и священную демократию» [4, с. 162]. 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 «собираению» 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» [15, с. 434]. Под лозунгами «равенства и братства» из жизни изгоняется «все оригинальное», опирающееся на «многое», то есть на индивидуальные качества человека.

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». В. 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» [5, с. 258]. Иными словами, консерватизм «ничего общего

не имеет с застоём», он признаёт «право каждого исторического момента на существование» и 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.

Среди факторов, определяющих развитие общества, Розанов вслед за другими отечественными консервативными мыслителями особое место отводит религии, хотя отношение к православной церкви у него было очень неровно – от апологии до тотального критицизма: рассматривая особенности русского православия, он подчеркивает неразрывную связь национального и религиозного начал в истории России. С его точки зрения, «церковь есть не только корень русской культуры – она есть и вершина культуры» [15, с. 396]. Понять прошлое и настоящее России без учета ее православной основы невозможно, так как «народ и церковь – одно. И только у русских это одно» [15, с. 250]. Поэтому именно анализ отличий восточного христианства от западных вероисповеданий и поможет выявить «соотношение между общим и единичным», то есть Европой и Россией.

В. Розанов соглашается со славянофилами, что между православием и католицизмом существуют принципиальные различия, проявляющиеся не только в догматике и культуре, но и в образе жизни народов, их исповедующих. Он отмечает, что «гамма души православной и веры православной расходятся с гаммой души и веры католической», более того, «это совсем разные религии – православие и католичество» [4, с. 27]. 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 то, что клир и рядовые верующие в католицизме составляют два разных мира. Между ними существуют «вражда и разделение». В. Розанов очень образно передает эту «разделенность» мирян и священнослужителей. Однажды на богослужении во Флоренции он был в храме, где 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 В.Розанова, – почти испугал меня и смутил» [4, с. 114].

Но в католицизме не только нет внутреннего единства, он 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... и перейдут через вас, и пойдут к своим целям... без воспоминания о вас, без сожаления вас» [4, с. 114]. Поскольку в основу развития западной церкви была положена идея «владычества над миром», по мере падения ее силы в европейском обществе XVII–XIX веков созрело «решение окончательно устроиться на земле без Бога и против Бога». Таинственное пророчество Христа, гласящее: «Я не мир принес, но вражду и разделение», – как считает В. Розанов, – «во всей полноте своей осуществилось в Западной ветви им основанной церкви» [15, с. 93].

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 и между реальной и церковной жизнью; по мере развития западноевропейской цивилизации эти две сферы все более обособляются друг от друга. В этой связи и христианский социальный идеал не реализован в католицизме, хотя в нем были предпосылки создания христианского общества, прежде всего в силу того, что он пропагандировал «активную веру» и рвался «к делу, движению».

Православие основывается на иных идейных принципах, чем католицизм, хотя, конечно, и оно является направлением христианства. Если римское вероисповедание

строит свою сотериологию на базе причинно-следственных связей и главным при этом становится подавление любых обстоятельств, приводящих к отклонению от церкви, то в православии учение о спасении опирается на идею целесообразности, «привлекающую к истине». В первом случае проявляется «исключительное значение силы»; во втором на первый план выходит значение убеждения. Поэтому «проникающее» восточное христианство – «чувство спокойнее и вечнее: оно не относится в своем происхождении ни к какому единичному факту, ни к какому историческому катаклизму; поэтому и нет в нем ни того напряжения, страстности, какие наблюдаются в господствующем на Западе религиозном чувстве, и нет его узкости, односторонности, болезненности» [14, с. 93].

Рассматривая особенности восточного христианства, В.В. Розанов отмечает, что оно формирует у русского человека особое отношение к природе и другим людям, которое выражается в следующем тезисе: «благословен Бог мой и благословен мир Его». Подобные установки не разъединяют, а, напротив, объединяют людей и с церковью, и с обществом, и с природой. Анализируя черты характера идеальной христианки древней Руси, В. Розанов отличает «слиянность ее с окружающими людьми и с окружающей жизнью». При этом данное единство не носит внешнего, формального характера, так как наблюдается «слиянность в интересах, в привязанностях, в способах радоваться и в причинах печали» [14, с. 95].

Православие и католицизм отличаются и во взаимоотношениях мирян и клира. Вместо западной разделенности в восточном христианстве существует «смирненное единство» между верующими и духовенством. И несмотря «на общность наименований: “священник”, “монах”, “епископ”, – на общность дел: “литургия”, “проповедь”, “совершение таинств”, – восточное и западное духовенство до неузнаваемости расходятся» [4, с. 44]. Для русского народа священник не представитель какой-то «высшей силы», а «поп есть отец. Естественный отец». Конечно, отцы бывают дурные, и не только духовные, но воспитывать у детей к ним презрение – значит «губить душу и будущность». Вывод, к которому приходит В. Розанов, на первый взгляд кажется парадоксальным: «Мы гибнем сами, осуждая духовенство» [15, с. 567].

Рассуждая об особой слитности народного и церковного начал в отечественной истории, Розанов не может обойти молчанием вопрос о соборности. Он принимает в целом тезис А.С. Хомякова о том, что соборность – это «единство во множестве», позволяющее и соединить общие ценности, значимые для людей, и сохранить при этом их индивидуальное своеобразие. Реализация принципов соборности в церковной жизни приводит к тому, что еkkлeзия 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» [7, с. 366]. 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» [7, с. 366], 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”» [15, с. 573]. Соборные принципы не замыкаются лишь в церковных стенах, они обнимают 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» [15, с. 574]. Православный космизм порождает особое отношение к окружающей человека природе, к

бытовой сфере его существования, ибо среда обитания тоже становится одухотворенной, так как «глазами смотрю на весь мир, и весь мир смотрит мне в глаза». 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 принадлежит мне» [15, с. 578]. 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 «единства во множестве».

Особое отношение к природному началу в философских интуициях В.В. Розанова проявляется и в определении им истоков соборности. Если у славянофилов она прежде всего свойство церкви, укорененное в православной вере, а семейные, общинные и даже национальные образования производные от нее, то для мыслителя подобная иерархия ценностей неприемлема. Господь устроил людей, по его мнению, так, что им невозможно жить поодиночке, они тогда погибнут. Отсюда понятен его призыв «будь верен человеку» [15, с. 372]. 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 идея» [5, с. 465]. Она выражает потребность в естественной и необходимой природной основе человека, раскрытие которой происходит путем 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». Крошечные общинки объединяют вначале небольшое количество людей, они «маленькие и узенькие», 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 других» [5, с. 466–467].

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 такое мысли... Мысли бывают разные» [15, с. 501]. И пусть в этом тезисе есть определенная поза, все-таки нельзя не признать особую углубленность В. Розанова в семейный быт.

Семейная соборность выступает для В. Розанова критерием оценки всех других социальных институтов и явлений общественной жизни. В связи с этим становятся понятными его сложные взаимоотношения с церковью, которую он прежде всего упрекал за аскетизм и недооценку семейной сферы.

Да, мыслитель много писал негативного о православной церкви и ее служителях, но в глубине души он был не только религиозным, но даже и церковным человеком. В. Зеньковский справедливо отмечал, что «Розанов действительно не мог оторваться от церкви» [2, с. 270]. Его критический настрой, по нашему мнению, является своеобразным проявлением церковного чувства. Об этом же писал и А.Д. Сенявский, отмечавший, что богоборчество В. Розанова проистекает от его «горячности <...> в любви к Христу», от его стремления «возбудить» религию «к жизни и вернуть ей утраченный жар» [16, с. 267].

Антиномия любви и ненависти к православию опиралась также на особое отношение мыслителя к русскому народу: он признает, что тот, «кто любит народ русский – не

может не любить церкви» [15, с. 256]. А так как русскость была доминирующим качеством В. Розанова, то она не могла обойтись без православности и того образа жизни, который с ней связан.

Одной из характерных черт России, по мнению философа, является особая роль литературы в ее истории. Диалектика взаимодействия национального духа и литературы такова: «Русский дух сотворил русскую литературу», – однако затем, как считает мыслитель, «русская литература, пожалуй, съела русский дух» [4, с. 45]. Он соглашается с тем, что отечественная художественная проза и поэзия были «очень талантливыми, временами – гениальными», но в них, за немногим исключением, не содержалось созидательных идей, а господствовала жажда разрушения. Да, были славянофилы, Пушкин, Лермонтов и Кольцов (и еще очень немногие), которые в «век разрушения» продолжали строить, внося в души «покой, ясность и уравновешенность». В целом же литературный процесс в России выродился в своеобразное похоронное слово над всем русским и, «гениальный по силам», он «был употреблен просто на пакость» [5, с. 81]. Литература под лозунгами борьбы за прогресс пропагандировала чуждые для России ценности, и тем самым «подавлялось все благородное», замалчивалось «все подлинно самобытное». В силу этого «история русской литературы» есть своеобразная «история нашего преступления», когда «властители дум» российского общества «пытали лучших людей, при свете своих “воровских фонариков”, то есть “Отечественных записок”, “Дела”, “Русского богатства”, “Вестника Европы”» [5, с. 262]. Именно литература формировала негативное отношение к своему Отечеству, доходящее до нигилизма. Последний опирается на чувство неуважения к себе, и «суть Руси, что она не уважает себя»: все лучшее уже есть на Западе, а «Россия – пустое место». Следовательно, отечественная литература, ориентируясь на «подражательность Европе», также нивелирует русскую жизнь, стремясь «погасить множественность миров», не вписывающуюся в западный образ жизни, и в этом проявляется ее антинациональная направленность.

Мы думаем, что с данной критической оценкой литературного процесса можно согласиться лишь отчасти. Да, западническое направление в русской культуре стремилось «сделать Россию в полном и окончательном смысле европейской страной», даже за счет потери народной самобытности и своеобразия духовной жизни, но все-таки оно не было определяющим. Сам Розанов признавал, что Запад преклонился не столько перед «художеством русских писателей», сколько «перед новым нравственным миропорядком, какой открывался просто картинами русской жизни и характерами русских людей» [4, с. 356].

Философ признаёт, что русский народ не исчез в истории, напротив, утвердил себя в мире и в этом, отчасти, есть и заслуга отечественной литературы. Главными же факторами сохранения своеобразия России выступают вера «в своего Бога», то есть православие, и особенности «народной психологии» – то, что называется русским характером. В своей статье «Возле “русской идеи”» В. Розанов отмечает одну из самых ярких черт русской нации, выраженную в господстве женского начала, для которого характерны «уступчивость, мягкость». Подобная характеристика не была оригинальной: после В.С. Соловьева 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» [4, с. 355]. 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 прочному «истори-

ческому сознанию». Из этого, по мнению В. Розанова, и проистекает наш нигилизм: «До нас ничего важного не было», – и нигилизм наш постоянно радикален: «Мы построим все сначала» [15, с. 575]. 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 это нивелирует личность, делает ее «придатком массы». Не случайно 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 В. Розанова, Ф.М. Достоевский в своем письме к Н.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» [1, с. 214–215]. 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» [15, с. 429].

Да, русский социализм имеет свою основу в сострадании к «несчастливым, бедным, нищим», 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» [4, с. 356]. Надежды марксизма направлены прежде всего на завоевание трудящихся, и для этих целей он стремится разрушить традицию, стремится «расчистить место для эксперимента». И если консерватизм 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» [5, с. 347]. Поэтому социализм в сущности своей антинароден, он есть «одно из интеллигентских течений». Интеллигенция, по В. Розанову, представляет собой «своеобразный класс», и если допустить, чтобы одно из «умственных течений» овладело Россией, то это «значит стать в рабство» той группе интеллигентского класса, которая под лозунгами социализма «узурпирует себе власть над всею Россией, не спросив России» [5, с. 360]. 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 счете интеллигентский радикализм, направленный на «отрицание всех и вся», захватил народные массы, и они потеряли ориентацию на созидание.

Резко негативно относясь к социалистическим преобразованиям, В. Розанов отрицательно оценивал и буржуазную цивилизацию. У 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» [5, с. 376]. То же самое можно сказать и о других ведущих государствах, которые существуют «по инерции». Старые нации в Европе потеряли творческий порыв, и в этой связи В.В. Розанов особую роль в дальнейшем развитии социума отводит славянству. Он соглашается с тем, что славянские народы выступили в качестве активного деятеля исто-

рии позже других европейских этносов. Однако из этого факта отнюдь не следует, что они просто строительный материал для них. Он опровергает тезис, приписываемый немецкому императору Вильгельму, о том, что «славяне – это вовсе не нация, это только удобрение для настоящей нации» [4, с. 348]. Мыслитель солидарен со славянофилами, обосновавшими «разграничивающие черты между культурным сложением западноевропейского мира и мира восточнославянского, в частности русского». Он также отмечает особые заслуги Н.Я. Данилевского, который под эти славянофильские мысли подвел теоретическое обоснование, нашел славянам место во всемирной истории. Если западная цивилизация демонстрирует девальвацию духовных ценностей, развив «рассудочный, рационалистический элемент жизни и личности», то славянство сохраняет приоритет духовных ценностей. Оно вносит в «стихии западного раздора... великие освежительные струи любви, мира, гармонии, прощения, братства» [6, с. 459].

Лидером славянского мира, безусловно, является Россия, в ней большинство славянских народов видят гарант сохранения своей независимости и самобытного развития, в то же время и «Россия – универсальна в славянстве» [10, с. 234]. Правда, есть один славянский народ, с которым у русских складываются весьма сложные отношения: речь идет о поляках. По мнению мыслителя, данный факт объясняется тем, что поляки изменили славянскому духу, погнавшись «за блесками западной цивилизации», и в силу этого стали проводниками западного влияния на Восточную Европу. Поэтому они «никогда не сознавали глубокой и самостоятельной ценности славянского в себе зерна» [10, с. 234].

Историческая будущность славянства по большей части оценивалась В.В. Розановым оптимистично. В то же время он отмечает, что славянам явно не хватает умения вести практические дела. Они «милые народцы, симпатичные», но «лентяи и забавники, празднотлюбцы и шатуны». Следовательно, реализовать свое историческое призвание славяне могут лишь путем «энергичного движения вперед, самой деятельной работы. Без этого мы сгинем, нас задавят и съедят» [10, с. 324]. Вместо речей, банкетов, отвлеченных теорий необходима «постановка всеславянского сближения на деловую почву». Совместные хозяйственные, финансовые, культурные проекты вовлекут в славянское единение народные массы, и тогда оно получит «настоящую историческую значительность» [11, с. 180].

Существующие в современной истории государства, как считает В.В. Розанов, «далеко стоят от подлинного социального идеала», который для своей реализации должен носить сакральный характер, так как 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» [5, с. 216]. 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 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» [15, с. 611].

Итак, историософские интуиции В.В. Розанова, несмотря на их антиномичность, имеют явные консервативные ориентиры. Он убежден, что «цивилизации гибнут от извращения основных добродетелей, стержневых, «на роду написанных», на которых «все тесто взошло» [15, с. 376]. Подобное крушение «коренных начал» народной жизни происходит на основе нигилизма, разрушения веры; подрыв государственных устоев, отказ от духовных традиций, размывание национального самосознания – это его многоликие проявления. Именно на основе нигилизма формируется «неуважение к себе, к своей Родине».

В. Розанов приходил в отчаяние от осознания «сути Руси», заключающейся в том, что «она не уважает себя» [9, с. 9]. Естественно, преодолеть влияние нигилизма можно упорной работой, в основе которой должно лежать стремление к возрождению и сохранению традиционных ценностей. Консерватизм – главное лекарство против нигилизма, он залог как индивидуального, так и социального здоровья.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1996. Т. 29. Кн. 1.
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. 280 с.
3. *Розанов В.В.* О понимании. СПб.: Наука, 1994. 540 с.
4. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 494 с.
5. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 2:] Мимолетное / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 541 с.
6. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 4:] О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 734 с.
7. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 5:] Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 558 с.
8. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 7:] Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. 702 с.
9. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 12:] Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 429 с.
10. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 16:] Около народной души / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. 447 с.
11. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 17:] В нашей смуте: Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. 429 с.
12. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 23:] На фундаменте прошлого / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2007. 638 с.
13. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 25:] Природа и история / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. 766 с.
14. *Розанов В.В.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. 636 с.
15. *Розанов В.В.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 712 с.
16. *Сеняевский А.Д.* «Опавшие листья» В.В. Розанова. М.: Захаров, 1999. 318 с.

Аннотация. В статье рассматриваются основные историософские интуиции, представленные в идейном наследии В.В. Розанова. Отмечается определенный антиномизм, присущий мыслителю при оценке всемирно-исторического процесса и отечественной истории. Рассматривается его понимание роли православной церкви как в развитии общества, так и в формировании русского образа жизни. Специфика России, ее отличие от западного пути развития, как показано в работе, одна из доминантных тем философа. Много места в статье уделяется характеристике позиции В.В. Розанова по отношению к консерватизму, демократизму и социализму. В целом делается вывод, что его взгляды имеют консервативную направленность и до сих пор не потеряли своей значимости.

Ключевые слова: православие, католицизм, церковь, народ, Россия, Запад, социализм, консерватизм.

Lev E. Shaposhnikov, PhD in Philosophy, Professor, President, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. E-mail: rectorrnspu@rambler.ru

Historiosophy in V. Rosanov's Works

Abstract. The paper analyzes historiosophic views of V. Rosanov and makes an emphasis on antinomic approach of the philosopher to the evaluation of the world and Russian historical processes. V. Rosanov's ideas concerning the influence of the Orthodox Church on the social development at large and forming the Russian way of life in particular are examined. The paper also highlights the importance that the philosopher attributed to the unique role of Russia and its difference from the Western "way" of development. Much attention in the article is paid to Rosanov's views on conservatism, democracy and socialism. The author comes to the conclusion that the philosopher's views show the conservative trend and are still relevant in our time.

Keywords: Orthodoxy, Catholicism, the Church; Nation; Russia; the West; Socialism; Conservatism.

История сквозь призму мифотворчества В.В. Розанова

«Формы политического устройства: монархия и республика, аристократия и демократия, с их типичными извращениями, охлократией и тиранией, – все это, завещанное для политической науки еще из древности, есть результат абстракции...»

«Нельзя обобщать в одном имени монархию Кира, Тиверия или Карла Великого, и еще нелепее было бы подводить сюда же “единовластие” какого-нибудь деспотического царька из внутренней Африки» [8, с. 164].

Две приведенные нами цитаты из Розанова с успехом могли бы послужить иллюстрацией одного из базовых принципов исторической науки – принципа историзма, согласно которому исторические явления изучаются в развитии и конкретных условиях. С позиций науки политической в цитируемый текст можно было бы внести лишь несущественную поправку: монархия и республика – формы правления, которые, впрочем, являются важнейшей характеристикой политического устройства, о котором говорит Розанов.

Однако когда речь идет о размышлениях В.В. Розанова об истории, не стоит забывать, что автор имеет дело не с историческими явлениями и процессами, достоверность которых проверяется на основе критики источника и в сопоставлении собственных выводов с ранее введенными в научный оборот заключениями коллег, речь идет об исторических мифах. В большей степени это присуще тем характеристикам, которые автор дает событиям, отдаленным во времени. При оценке персоналий и процессов недавнего прошлого Розанов скорее выступает как общественный деятель и публицист, роль мифологизации в этом случае не столь велика. Рассуждая же о далеком прошлом, Розанов трансформирует исторический материал в литературно-художественный, изучению которого и посвящает себя [15].

Рецепты создания исторических мифов возникли задолго до Розанова, прекрасно апробировали себя в русской литературе, начиная с эпохи Древнерусского государства, так же как и в литературе других стран и народов. В них никогда не существовал вымысел и только вымысел. Реальные события дополнялись несуществующими, либо из множества исторических фактов вычленялись лишь некоторые. Благодаря последнему каждое многогранное и подчас противоречивое явление исторического прошлого характеризовалось посредством рассмотрения лишь одной грани, вышедшей на первый план и затенившей все остальные. На смену реальному факту приходил его образ, символ. Между этими символами устанавливались причинно-следственные связи, которые отражали не реальность, а авторскую концепцию. Полученный продукт становился способом разговора автора с читателем, возможностью поставить этические и эстетические проблемы, волнующие создающего, перед другими.

Талина Галина Валерьевна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета. E-mail: gtalina@yandex.ru

Метод характеристики целого через частное присущ не только мифам, но и научным, например, историческим исследованиям. Розанов под впечатлением лекции В.О. Ключевского писал: «Между общим и единичным кроется многозначительность частных исторических изысканий: одна подробность из давно пережитого восстанавливает для мыслящего наблюдателя это пережитое в его целом» [12, с. 55].

Если вернуться к мифу как способу трансформации и оценки реальности, то следует отметить еще одну особенность. Миф создается в конкретный момент, он может получить развитие в дальнейшем творчестве автора, а может прекратить свое существование в период рождения, уступить место другому мифу, вступившему в противоречие с первым. Противоречивость суждений Розанова исследователями его творчества отмечалась неоднократно. При характеристике его взглядов на государство, в частности, отмечается влияние революций 1905–1907 и 1917 годов. Мыслитель все больше стал рассуждать о дефиците власти, опасности гражданской войны и анархии и в итоге занял позицию патриота-державника. Государство предстало как сила, делающая человека гражданином, свобода человека – как служение монархии, конфликт личности и государства – как болезнь интеллигенции [2]. Негативное отношение Розанов в первую очередь проявлял к либеральной буржуазной интеллигенции, идеи которой – псевдодемократичны, в то время как настоящая демократия основана на народных традициях, национальном государстве, обществе и культуре [1, с. 139].

Следует отметить, что взгляды Розанова на индивидуальность и государство, выраженные в работах конца XIX века, разнились с его убеждениями революционной эпохи. Поскольку Розанов не занимался проблемами истории профессионально, те или иные исторические сюжеты могли единожды или считанное число раз проявиться в его творчестве.

В силу сказанного выше попытаемся вычленим и отчасти реконструировать исторические мифы Розанова, обратим особое внимание на его работы российского предреволюционного периода (когда угроза революции не ограничивала и не трансформировала суждений), по возможности дадим краткую характеристику явлений и событий, запечатленных в розановских мифах об истории.

Розанову присуще говорить как об исторических цивилизациях, противопоставляя античность средневековью, так и исторических эпохах, фазах, периодах современной ему цивилизации. Смысл истории состоит в процессе развития народа от «безличной массы человечества» к индивидуализации. С приобретением народом своего лица мыслитель связывает формирование «целых культурных миров».

Древние цивилизации подчас предстают в виде статичного явления, не эволюционирующего внутри себя. Один из характерных примеров – миф о Древней Греции. В этом мифе два главных действующих лица: Тиранин и свободная община греков, восходящая до уровня государства. Государство состоит из людей, как кожа из отдельных кусочков, стягивая и единая части в целое. «Каждый из них [греков – Г.Т.] уже от природы был носителем и воплощением государства». Тиранин – нечто противоестественное в греческой общине, поскольку любой властитель присваивает то, что составляет неотъемлемое содержание каждого отдельного человека. Один из полисов Греции может обособиться от других, сясь стать над ними тираном, это порождает внутренние войны.

Созданная Розановым мифологема изначально отрицает те черты, которые хрестоматийно характеризует классическую и эллинистическую Грецию. Однако для идеи, соединяющей полис с тиранинством, не важна борьба внутри полисов разной организации – демократической и олигархической и уж тем паче их ориентация на торгово-ремесленную или аграрную деятельность, не имеет значения и выросшая в эллинистический период традиция сакрализации царской власти [16]. А может быть, дело совсем в другом?

Розанов создает конструкт, в котором человечество находится на той стадии, когда оно выражает «внешний характер созерцания, а не внутренний». «Внешний» подразумевает:

- религию как искусство (молитва человека к Богу заменена торжественной церемонией, совершаемой государственным сановником от лица народа);
- искусство как проявление форм, не затрагивающих побуждающих «внутренних недр души» (скульптура, лишенная глаз, а не живопись, оставляющая место для воображения);
- семейную жизнь, в которой дом – место сна, а общественные здания – места постоянного времяпрепровождения.

Историческое развитие, переход от цивилизации к цивилизации для Розанова в первую очередь состоит не в эволюции общества и экономической основы его функционирования, не в совершенствовании государственно-правовых форм, а в изменении человека. «Люди говорят, а не произносят речи; воюют, а не совершают только подвиги; они несправедливы и жестоки, всегда грубы и никогда не гениальны – и, однако, мы непреодолимо привязываемся к ним, заинтересовываемся в высшей степени их судьбой и, ничему не удивляясь, очень многое в них любим» [8, с. 171]. Для Розанова средние века, а перед нами характеристика именно этого периода, – антитеза античности.

Розанов ищет и находит для себя некий поворотный момент в истории всего человечества, и таким моментом становится зарождение и распространение христианства. Из всех религий «христианство есть самая внутренняя, говорящая совести человека в уединении», «В то время как даже Моисей давал заповеди целому народу, и к народу же обращены были увещания израильских пророков, Христос – и это впервые было в истории – обратился к одному человеку», «снимая с человека его оболочку, он раскрыл в истории его душу, которая постоянно до тех пор скрывалась за племенем, за государством, за общественной жизнью и общепринятыми обычаями, – и судьбу души этой в ее падениях и просветлениях сделал всемирной историей» [8, с. 172]. Для Розанова понятие Новая история – это история христианской цивилизации, в то время как для современных историков Новая история – это период, характеризующийся развитием капитализма и перерастанием абсолютных монархий в просвещенный абсолютизм либо крушением абсолютных монархий под натиском буржуазных революций.

Христианская цивилизация как принципиальное новшество в истории человечества – идея очень «русская», отчетливо проявившаяся еще в сочинениях мыслителей XVI века. Ф.И. Карпов – русский дипломат, один из руководителей восточной политики русского государства при Иване III, Василии III, Иване IV в своем послании митрополиту Даниилу создал концепцию «идеального общества», в котором должны править правда, закон, милость. Для него этапы развития человечества представлялись так. Первый период – времена естественной жизни – люди жили под Законом естественным. Второй период – время Закона – люди живут под Законом Моисеевым. Третий период – время благодати – жизнь под законом Христовым. Справедливые законы позволяют устроить справедливое общество. Но справедливое общество возникает только тогда, когда цари, дающие Закон, опираются на милость. Милость и правда поддерживают гармонию в обществе [5]. Для мыслителя периода Московского царства, впрочем, как и для большинства отечественных историков более поздних времен, главным действующим лицом выступает государь, за которым стоит государство.

Для Розанова «правда» христианской эпохи, напротив, проистекает от отрыва общества и человека от государства. «В заветах Евангелия, в пробужденных тревогах своей совести всякий имел постоянный критериум, который он, не колеблясь, применял и ко всякому поступку своему, и к каждому государственному акту... Слитность между индивидуумом

и политическим строем стала более невозможной», поскольку религиозные движения, искусства, науки и философия, развиваясь вне воздействия государства, «открывали новые точки опоры для индивидуального суждения, для общественной критики государственной деятельности» [8, с. 179].

Согласно Розанову в истории человечества в целом индивидуальность либо поглощена государством и растворена в нем, либо выступает как главная сила исторического процесса. Как этот тезис проявляется в российской истории с учетом распространения и развития на русской почве христианства?

Для Розанова отечественная история делится на три периода, которые можно назвать киевским, владимирско-московским, петербургским. Смысл первого этапа как раз и состоял в том, что «мы просветились христианством»; при этом его распространение на Руси происходило без принуждения, легко, безболезненно, с радостью. Древность – священна. В ней идеал «целостного бытия, первый прообраз которого заключается в священных книгах Ветхого завета, указующие правила – в Евангелии, некоторое осуществление – в древнерусской жизни».

Отметим, что, говоря о древнерусском человеке и его этике, Розанов нередко приводит примеры из более позднего периода. Можно предположить, что в понимании автора при переходе от киевского к московскому периоду в первую очередь изменяется государство. Личность, личности могут нести в себе и воплощать древние идеалы. Обращаясь к лекции В.О. Ключевского «Добрые люди Древней Руси», автор подробно восстанавливает и анализирует жизнь и нравственные установки вдовы-помещицы Ульяны Осорьиной, в голодные годы начала XVII века раздавшей все, что у нее было, нуждавшимся, питавшейся вместе со своими крестьянами, не пожелавшими уйти от барыни, «хлебом» из лебеды и древесной коры, который приходившим к ней нищим казался вкуснее настоящего хлеба. Причину этого чуда и Ключевский, и Розанов видели в том, что тяжелую годину их героиня была «особенно весела и деятельна», сливаясь с окружающими ее людьми, наравне с ними подчинялась вечным и священным законам природы, не ропща на Бога, но произнося: «Благословен Бог мой и благословен мир Его» [12, с. 66].

Сохранение древнего миропонимания, отношения к действительности и Богу как неразрывному целому Розанов усматривал и в старообрядчестве, в идеалах раскольников. В то время как официальная церковь ищет правил спасения, предлагая посты, молитвы, канонически правильные книги; анализирует, отделяя частное, личное; раскол к акту спасения (которое устраивает Бог) не подходит с «умственным анализом». Этот акт нельзя расчлнить, сказав, что «вот это было существенно, необходимо для спасения, а то, другое, – побочно и достойно забвения» [11, с. 27].

Во втором периоде русской истории – владимирско-московском – христианство (таким, каким его преподносило государство и официальная идеология) не было главным, но «выставлялось таким». Переход от первого ко второму и от второго к третьему периоду – два важных и поворотных момента русской истории. Сами периоды в отдельности, как это происходило по отношению к Египту, античности, средневековью, вновь мифологизируются Розановым, предстают как нечто неизменяемое.

В мифе о России два главных героя – Андрей Боголюбский и Петр I. «В страстях, в характере, в привязанностях и ненависти этих двух государей совершились два сгиба нашей духовной истории, после которых все становилось в ней иначе, для других целей и по новым основаниям». Разрыв со старым и приход к новому у Розанова воплощается в таком символе как «бег, бегство». Андрей бежит вопреки воле отца из Киева на север, создавая новую столицу – Владимир, Петр бежит «еще далее к северу, за самую грань своего царства, на только что отнятый у соседа клочок земли», создавая другой новый город – Петербург. Петр как символ коренного поворота в русской истории воспринимался

и воспринимается историками и не историками в разные времена, Андрей Боголюбский – персоналия более неоднозначная, однако не менее значимая.

Наиболее яркий образ этого князя, созвучный трактовке Розанова, мы находим в сочинении известного русского историка и публициста XIX века Н.И. Костомарова [3]. Деятельность князя Андрея связана с третьей четвертью XII века. В этот момент единое русское государство с центром в Киеве было еще живо, но его раздирали политические княжеские усобицы. Согласно лестничному (очередному) порядку старшим князем в доме Рюриковичей считался великий киевский князь. За Киев вел многолетнюю борьбу отец Андрея князь Юрий Долгорукий. Когда в 1154 году заветная цель была достигнута, Юрий дал Андрею княжение в Вышгороде – прекрасный плацдарм для формирования дружины и наступления на стольный город после смерти отца. (Киев передавался в роде Рюриковичей не по завещанию, а по праву старшинства.) Что же Андрей? Князь вовсе отказался от Киева. Бесконечные усобицы, половецкая угроза, невозможность усиления княжеской власти путем ее передачи от отца к сыну по завещанию – все это и многое другое делали Киев неперспективным для дальнейших планов Андрея. Он ушел в свою отчину, на северо-восток, в Ростово-Суздальскую землю, но отверг возможность сохранить столицу в Ростове или Суздале. Окруженные боярскими владениями, эти древние города навязывали князю традицию постоянных совещаний с представителями старшей дружины. Он же хотел единоличной власти. Для достижения цели все средства были хороши. Андрей тайно вывез из Вышгорода икону Богородицы, написанную согласно преданию евангелистом Лукой. За десять верст от Владимира князь остановился на ночлег, а утром объявил приближенным, что ему являлась во сне Божия Мать с хартией в руке, приказала не везти ее икону в Ростов, а поставить во Владимире. На месте чудесного происшествия была заложена любимая резиденция князя – Боголюбово. В истории Руси произошел переход от Киевской эпохи к эпохе владимирско-московской. Через раздробленность рождалось Московское царство. Выделившись в самостоятельный удел в последней трети XIII века Москва повела борьбу за лидерство сначала на северо-востоке, а затем – на всей территории бывшего Киевского государства. Одни земли можно было присоединить, другие, такие как юго-западные княжества, приходилось отвоевывать у другого государства – Речи Посполитой. Одной из главных целей являлось приобретение московскими князьями статуса великих владимирских князей, реальным следствием усиления княжеской власти стало ее перерастание во власть царскую. Многие мыслители прошлого и современные историки характеризуют Московское царство как православное государство, Третий Рим, главный оплот Православного Востока, но не Розанов.

По его мнению, «на пять веков замолкла в нашей земле поэзия, принизилась мысль, все ждалось и вытянулось по одному направлению – государственного строительства. Идеи царя и подданного; служения и прав, на нем основанных; сознание общих нужд, за которыми не видны личные интересы – все это создано было в то время, и от всего этого мы едва ли уже когда-нибудь высвободимся» [10, с. 182–183]. Московская Русь для автора – время «придуманной стыдливости» и «напрасного страха проявить свои силы».

Розановский миф о Московской Руси с огосударствленным по своей сути христианством и отсутствием какого-либо развития внутри периода в ряде случаев делали Розанова противником убеждений славянофилов. Их ошибка, по мнению автора, состояла в том, что они слишком много пытались перенести в будущее именно из второй (московской) фазы российского развития. Однако пережить уже пережитое невозможно ни в истории, ни в человеческой жизни. «Что раз вскрылось и выразилось, – никогда не выразится снова, перейдя за черту бытия в иную сферу, которая лежит по ту сторону смерти». Между тем, как и славянофилы, Розанов полагал, что будущее России – в разрыве с Западом.

Третий период российской истории, по мнению Розанова, начался с петровских реформ. Петр I принес иной способ действия, разбил «покров общих форм, скрывавших живую индивидуальность, искусственную условность жизни». «Явление Петра» в истории нашей сводится в итоге и существе своем к появлению громадной личности, которая заменила собою нацию и заставила всю Россию прожить 25 лет не столько механико-историческою, сколько лично-биографическою жизнью. Вся Россия точно превратилась в лицо, в личность...» [7]. Однако главным мотивом реформ стало самосохранение, а из всего созданного Петром «живуча и прекрасна, деятельна и народна вышла, собственно, только армия: в нее им вдохнутый Дух не умер в двух веках». «Все остальное – большей частью плод раздражительности – вяло, не имеет цены, не имеет завитого в себе живого акта», а в силу этого по смерти реформатора стало подвергаться бесконечным переделкам. Со времен Петра I и до конца XIX – начала XX века «безбрежность ничем не ограниченной мысли» стала для всех утомительна, а на смену двухвековому карнавалу пришли «дымящиеся факелы и безобразно-уродливые маски». Созданная в московском периоде государственная организация была перенесена в следующий, петербургский, период, но общество на протяжении XVIII–XIX веков все более удалялось и от государства, и от церкви.

Одним из «довершителей» начатого Петром дела, а фактически разрушителем всех перспективных тенденций третьего периода русской истории стал М.М. Сперанский, соединивший «робкое сердце Акакия Акакиевича и узкую, скудную мысль Молчалина». Говоря «Сперанский», Розанов сам поправляет себя: Сперанский во главе мириад неизвестных лиц – мужей «чернильницы». Их совместными усилиями был произведен «скопческий акт над Россией», в результате которого «жизнь скрылась» из этой страны [11, с. 49–50]. Именно с периодом Сперанского, а не Петра I Розанов связывал засилье в России бюрократии. «Метод этот ввел Сперанский. Он именуется “чиновничеством” или “бюрократиею”. Метод этот – не русский; просто – это метод всей новой европейской государственности». «Совершенно ясно, что вопрос – не в порицаниях бюрократии, а в ответе, чем ее заменить».

В феврале 1905 года Розанов видел альтернативу «анархии душ и нравов», наступившей «при режиме чиновников», в созыве земского собора. Напомним, что выходу его статьи, предлагавшей данную меру, предшествовали события «кровавого воскресенья» (расстрела 9 января 1905 года императорскими войсками мирной демонстрации рабочих во главе со священником Гапоном). Вторая половина октября 1905 года – период после написания статьи в отечественной истории был ознаменован Манифестом от 6 августа, учреждавшим Государственную Думу как «законосовещательное установление», и Манифестом от 17 октября, на основании которого Дума была создана как учреждение с законодательной компетенцией.

Возрождение земских соборов, существовавших в России как полнокуриальное учреждение с середины XVI до середины XVII века, идея, порождающая еще один исторический миф: «Государь увидит живое лицо своего народа... народ услышит голос своего Государя... оба они возродятся в любви к могуществу... встанут из зятянутых сукном гробниц Архангельского собора серьезные фигуры – от Калиты до Алексея Михайловича, и станут ангелами-хранителями над новым и вместе древним зрелищем Государя, совещающегося с землею своею». Это единение царя и народа Розанов считал актом «семейным». Земский собор – способ, благодаря которому не только чиновники (согласно «подспудной мысли бюрократизма»), но весь народ предстает в качестве «детей царя» [6].

Когда в России заработала Государственная Дума и стало возможным существование легальных партий, Розанов вполне естественно задался вопросом об участии бюрократии в политической жизни, их принадлежности к той или иной партии. Мыслитель вполне рационально склонялся к тому, что следует «в правительственной службе от-

делить должности, так сказать, идейные от чисто технических». От низшего и среднего звена бюрократии не стоит требовать «солидарности с правительственной программой», представители этого слоя могут «при выборах в Государственную Думу подавать голос за какого угодно кандидата всех допущенных к существованию партий или присоединяться к какой угодно программе». Чиновники высших рангов – члены правительства уходят в отставку вместе с правительством [13].

Несколько лет спустя, ставя вопрос о бюрократии, Розанов больше склонялся к тому, что частная предпринимательская деятельность удачнее государственной, выход состоит в том, чтобы «обратить 99% чиновничества в служащих по найму», сузить чиновничество от десятков тысяч до немногих сотен «управляющих» [9, с. 12].

Для Розанова бюрократия – вред, и этот вред не только в ее безынициативности, поскольку бюрократ работает на государство, а не на себя. Становление бюрократии в мире коренным образом трансформирует смысл монархии. Сам метод, выражающийся в административных распоряжениях или новых податях, становится способом существования не только бюрократии, но и монархии. Революции в Европе 1649–1870-х годов – следствие этого извращения монархии. В России «Земля» и строй государственный стали разобщены; точнее, – «строй государственный» сложился в тип, в форму (и это – дело Сперанского), которая не охватывала более «землю», сузилась сравнительно с ее инстинктами, силами, задатками, и безотчетно для себя, безвинно для земли – ее оттолкнула от себя, или, по крайней мере, отделила» [9, с. 50, 58]. Господство чиновника в качестве руководителя не только государства, но и церкви, Розанов связывал с деятельностью обер-прокурора при Святейшем Синоде Победоносцева [4, с. 43–44].

Бюрократии в целом мыслитель уделял существенное внимание в произведениях разного периода. Суждения о бюрократии и ее роли в полной мере к мифам отнести вряд ли возможно. Идея о порождении чиновничества Сперанским, безусловно – развитие мифа об этом государственном деятеле, суждения же о бюрократии в российском государстве начала XX века хотя и могут быть признаны ошибочными, вполне отражают одну из существующих точек зрения тогдашнего общества. Что же касается «механизма» мифотворчества, реализовавшегося в рассматриваемом случае, он достаточно специфичен. Историческое явление, оценивающееся как зло, связывается с личностью, характеризующейся крайне негативно. При этом многовековая история и процесс трансформации самого явления «бюрократия» нередко остаются за скобками анализа. Вполне профессиональное чиновничество – служащие московских приказов XVI–XVII веков, не менее бюрократический состав коллегий, учрежденных Петром, те же чиновники в системе местного управления, функционировавшие три века до Сперанского, никак не могли быть обязаны ему своим возникновением. Сложносоставное, многонациональное, огромное по территории, отличающееся по уровню развития регионов Российское государство начиная с Московского царства – своей колыбели нуждалось в профессиональном государственном служащем. Был ли каждый чиновник идеален (не злоупотреблял положением, не брал взятку, отличался высокими моральными и деловыми качествами и т.д.)? – конечно нет. Между тем обойтись без профессионала, главным законно установленным доходом которого являлось государственное жалованье, в своем развитии никакое государство, прошедшее стадию абсолютной монархии (бюрократия – один из атрибутов абсолютизма), не могло. Другое дело, что ставка исключительно на бюрократию в ущерб выборным институтам местного и центрального управления убивала саму идею этих институтов, забюрократизированный до беспредела XVIII век перечеркнул возможность России трансформироваться в конституционную, парламентскую монархию в первой четверти века XIX.

Немного о демонизируемом Розановым Сперанском. В 1809 году было создано, но только в 1899-м опубликовано по подлинному черновику написанное этим выдающимся

государственным деятелем «Введение к уложению государственных законов» [14]. Еще при Александре I в России на уровне государственного, а не общественного конституционного проекта благодаря Сперанскому появилась идея разделения властей. Практически впервые в конкретном документе воплотилась мысль о высшем законодательном собрании. В волостях из собственников должны были собираться волостные думы и делегировать депутатов в окружные думы, окружные думы делегировали своих представителей в губернские думы, а те – в Государственную Думу. Председатели всех дум, кроме Государственной, по Сперанскому, выбирались; председателя Государственной Думы назначал император.

Чем же плох Сперанский для Розанова? Да тем, что ему мыслителем – литератором – мифотворцем отведена роль отрицательного персонажа, без которого не может обойтись ни одно литературное произведение. Сперанский в силу своего происхождения, внешних особенностей как никто подходил на роль паука, который заманил русских монархов «в свою непрочную паутину, уединил их от истинного их достоинства, власти, значения, исторического смысла». Сперанский – воплощение логики, а не «земли», «натуры», «почвы», темперамента» [9, с. 56]. В то время как реальный государственный деятель пытался дать монархии опору в народе через создание Государственной Думы, его литературный образ отрывал монарха от народа.

Розанов (столь много и столь часто анализировавший и критиковавший в своих статьях Государственную Думу) так и не захотел понять, что отсутствие опыта скрывало это государственное учреждение не в меньшей степени, чем противоборство интересов разных партий, неспособность центра вкупе с «левыми» в двух первых думах перейти к законотворчеству, невозможность «поправевших» после 1907 года Третьей и Четвертой Государственных дум разомкнуть на себя ставшую губительной для императорской России идею ответственного перед монархом, но не Думой правительства. Российский парламентаризм, обязанный зародиться в первой четверти XIX века, медлил в своем становлении до начала века XX. Исследователи творчества Розанова отмечают, что оценки деятельности Государственной Думы завершаются у него «горьким признанием ее негативной роли в истории российского общества», что в 1918 году в статье «Рассыпавшиеся Чичиковы» он писал: «Государственная Дума продала народность, продала веру, продала земли, продала работу... продала все, что у нее торговали и покупали» [1, с. 135]. Однако в поздний период Розанова (как никогда) историю делали не созерцатели и творцы мифов, а те, кто, борясь за власть, создавали свою стратегию и тактику в конкретных условиях, меняли их при изменении реальности. Мифотворцы могли выступать только в качестве критиков. Розанов мог сколько угодно осуждать социал-демократов и Ленина, но противопоставить их устремлениям к государственной власти ему уже было нечего.

Подводя итог характеристике взглядов Розанова на историю, словами автора можно заметить: «Христианство, политическая организация и индивидуальное творчество, являясь каждое главным в одном из трех периодов нашего исторического возрастания, в каждом последующем периоде являлись как вторичное, как его опора, но не цель» [10, с. 188]. Одновременно с этим приходится констатировать, что попытка абстрагироваться от развития исторического процесса, остановиться на каком-либо своеобразном его проявлении в ущерб остальным, заменить постоянно эволюционирующую реальность чередой мифов – стоп-кадров исторического развития – в конечном счете оставляли автору этих мифов роль созерцателя истории. Ее творцами выступали совсем другие люди.



Литература

1. *Донцев С.П.* Политическая мысль // Василий Васильевич Розанов / под ред. А.Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 132–141.
2. *Жуков В.Н.* О государстве и праве // Василий Васильевич Розанов / под ред. А.Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 88–97.
3. *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolay_Kostomarov/russkaja-istorija-v-zhizneopisanijah-ee-glavnejshih-dejatelej/1_5
4. *Оськин В.А.* Проблемы церковной истории в произведениях В.В. Розанова // Вестник Московской государственной академии делового администрирования. Серия: Философские, социальные и естественные науки. 2011. № 1 (7). С. 40–44.
5. Послание Федора Карпова митрополиту Даниилу [Электронный ресурс] // Древнерусская литература: Антология / Режим доступа: <http://old-ru.ru/07-48.html>
6. *Розанов В.В.* Возражения проф. Демьянову [Электронный ресурс] // Новое время. 1905. 5 февраля. № 10388 / Режим доступа: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1905_10_nachalstvo.shtml
7. *Розанов В.В.* Государство и общество // Новое время. 1905. 3 марта. № 10414.
8. *Розанов В.В.* О государстве в древнем и новом мире // Природа и история: Сборник статей. СПб., 1900. С. 164–182.
9. *Розанов В.В.* О подразумеваемом смысле нашей монархии. СПб., 1912.
10. *Розанов В.В.* Об эпохах русской истории // Природа и история: Сборник статей. СПб., 1900. С. 182–192.
11. *Розанов В.В.* Психология русского раскола // Религия и культура: Сборник статей. СПб., 1899. С. 23–54.
12. *Розанов В.В.* Черта характера древней Руси. «Добрые люди Древней Руси» В. Ключевского. Сергиев Посад, 1892 г. // Религия и культура: Сборник статей. СПб., 1899. С. 55–67.
13. *Розанов В.В.* Чиновничество и политические партии [Электронный ресурс] // Новое время. 1906. 6 января. № 10709 / Режим доступа: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1906_chinovnichestvo.shtml
14. *Сперанский М.М.* Введение к уложению государственных законов (План всеобщего государственного образования) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/speran.htm>
15. *Цибизова Л.А.* Путь Розанова: «Небесное и земное» [Электронный ресурс] // Наше Наследие: Иллюстрированный культурно-исторический журнал. 2006. № 78 / Режим доступа: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7808.php>
16. *Шевченко О.К.* Герои. Цари. Боги (Античный Крым в контексте Евразийской цивилизации). Симферополь, 2011.

Аннотация. В статье анализируются представления В.В. Розанова об античности, средневековье, истории нового времени. Розанов выделяет три периода отечественной истории – киевский, владимирско-московский, петербургский. Суть каждого из них мыслитель последовательно соотносит с принятием христианства, становлением политической организации, началом преобладания индивидуального творчества. Воспринимая современные ему события как общественный деятель и журналист, к ранним эпохам Розанов подходит с позиции мифотворчества. Многогранный исторический процесс уступает место литературному статическому образу эпохи. В статье обращается внимание на розановские характеристики исторических персоналий, его взгляды на роль религии, государства, бюрократии, парламентаризма.

Ключевые слова: В.В. Розанов, мифотворчество, античность, средневековье, история России, Андрей Боголюбский, Петр I, М.М. Сперанский, государство, бюрократия, парламентаризм.

Galina V. Talina, PhD in History, Professor, Head, History Department, Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow State Pedagogical University. E-mail: gtalina@yandex.ru

History Through the Prism of V.V. Rozanov's Views and Myth-Creating

Abstract. The article analyzes V.V. Rozanov's conceptions of antiquity, Middle Ages and new history. Rozanov singles out three periods of Russian history – Kiev, Vladimir-Moscow and Petersburg ones. The essence of each of those periods the philosopher consecutively correlates with adoption of Christianity, political organization formation and the beginning of individual creative work dominance. While interpreting his contemporary events as a public person and a journalist, Rozanov regards earlier epochs from the position of a myth-creator. The diverse historical process gives way to the literary and static image of the epoch. The author of the article pays special attention to how Rozanov characterizes historical personalities, to his views on the role of religion, state, bureaucracy and parliamentarism.

Keywords: V.V. Rozanov, Myth-Creating, Antiquity, Middle Ages, History of Russia, Andrei Bogoliubsky, Peter the Great, M.M. Speransky, State, Bureaucracy, Parliamentarism.

Философия образования Василия Розанова

Игнорирование отечественных традиций и копирование чуждых России систем образования, пригодных для иных стран, является одной из главных причин неуспеха современных реформ российского образования. Тянутся они настолько долго, что, по выражению декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова В.В. Миронова, переросли в свою противоположность, то есть в контрреформу. В.В. Миронов подчеркивает, что «реформа образования в нашей стране не была подготовлена теоретически, не прошла апробацию научного и преподавательского сообщества, опиралась на результаты не чисто проведенного эксперимента, – и поэтому она вряд ли сможет реализоваться в рамках предлагаемой модели без существенной корректировки» [13, с. 417]. Отсюда необходимость «предварительных экспертных оценок и широкого общественного обсуждения» решений в сфере образования, которые должны предприниматься на основе изучения опыта прежде всего отечественной мысли. Очевидно, эти оценки должны исходить из понимания того, что универсальной философии образования для всех стран и в теории, и на практике не существует.

Институционализация философии образования как самостоятельного подраздела философского знания в современной России, появление соответствующих публикаций, университетских курсов, кафедр и журналов, к сожалению, недостаточно ориентируется на изучение русской философии образования, наследия таких крупных мыслителей второй половины XIX века как Н.И. Пирогов, К.Д. Ушинский, П.Д. Юркевич, С.С. Гогоцкий, Н.Г. Дебольский. Их объединяет стремление сформулировать национально-своеобразные идеи образования и воспитания, соответствующие отечественным религиозным и нравственным ценностям. Для них характерно также несогласие с философско-педагогическими просветительскими построениями на основе материализма и позитивизма, ставшими основой мировоззрения интеллигентов-шестидесятников школы Н.Г. Чернышевского. Ярким представителем этой линии национально ориентированной философии образования стал В.В. Розанов, чьи взгляды в этой области являются предметом анализа настоящей статьи.

Первым жизненным делом, которым занялся В.В. Розанов после окончания Московского университета, было учительство, занятие во многом вынужденное, не соответствовавшее его настоящему призванию – «безумной любви к философии» и неискоренимой тяге к литературному труду. Вопреки своему призванию Розанов в течение двенадцати лет работал учителем в гимназиях Брянска, Ельца, Белого, не находя удовлетворения в работе главным образом по причине невозможности совмещать школьное преподавание

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, заведующий кафедрой русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова.
E-mail: mmaslin@yandex.ru



с неутолимой страстью к писательству и философствованию: «Бог послал меня с даром слова и ничего еще не дал. Вот отчего я так несчастен» [4, с. 319]. Под словом «ничего» Розанов подразумевал скудость материальных средств: он был вынужден заниматься тем делом, в котором отнюдь не преуспевал, – о себе неоднократно говорил как о «плохом педагоге».

Годы работы учителем в гимназиях упомянутых уездных городов составили самый продолжительный в интеллектуальной биографии Розанова период общения с «низами русской культуры» – русской землей, природой и людьми – со всем тем главным, что питало его творчество. Однако он убедился в том, что в учреждениях Министерства народного просвещения «никакого в сущности просвещения не происходит», ни о каком нравственном и патриотическом воспитании в гимназиях говорить не приходится, поскольку учащиеся воспитываются «вне традиций своего народа, вне смысла своей религии». Школьная практика никак не способствует пробуждению любви к своему краю, к родной истории. Всё это было познано Розановым на собственном опыте: «Учась в Симбирске – ничего о Свяге, о городе, о родных (тамошних) поэтах – Аксаковых, Карамзине, Языкове; о Волге – там уже прекрасной и великой. Учась в Костроме – не знал, что это имя – еще имя языческой богини; ничего о Ипатьевском монастыре. О чудотворном образе (местной) Феодоровской Божией Матери – ничего. Учась в Нижнем – ничего о «Новгороде низовые земли», о «Макарии, откуда ярмарка», об Унже (река) и ее староверах» [4, с. 266].

Неудивительно, что Розанов вышел из гимназии типичским нигилистом; гимназические годы отмечены в его интеллектуальной биографии совсем иными идейными влияниями, чем годы студенческие и писательские, когда он, по его собственным словам, «сделался консерватором». О гимназических годах Розанов пишет так: «В Симбирске (II и III классы) и Нижнем (IV–VIII кл.) – отчаянный нигилизм, позитивизм, матерьялизм. Ненависть к начальству, любовь к «простецкому» и народу, любовь к Некрасову, жажда озорства, “вреда аристократам” и какого-то неясного переворота» [10, с. 503]. Учился Розанов плохо, гимназическая программа давалась ему с трудом. Причина была не в отсутствии способностей, а в отвращении к формализму и казенщине гимназического образования, строившегося по принципу «от и до» и слабо связанного с реальной действительностью. Предпосылки для этого отвращения были заложены в детские годы, проходившие в бедности и без любви. В «Уединенном» Розанов пишет: «Во всем нашем доме я не помню никогда улыбки» [4, с. 78]. Оставшись в тринадцатилетнем возрасте круглым сиротой, он «вышел в люди» только благодаря заботам «брата Коли», взявшего его на воспитание (старший брат был учителем, инспектором, затем директором уездных гимназий). Розанов обучался в гимназиях трех волжских городов (Кострома, Симбирск, Нижний Новгород), переезжая из города в город с семьей брата. Не прибавила уважения к профессии учителя и судьба любимого старшего брата, человека умного, талантливого, но недооцененного начальством.

Изложенные выше обстоятельства определили особенности формирования мировоззрения Розанова. После завершения периода учительства первой сферой приложения розановского мировоззрения к жизни становятся идеи консервативной философии образования. Консерватизм ее заключался отнюдь не в поддержке практически-политического правительственного курса в области просвещения, а, напротив, в недовольстве им, в стремлении построить всю область школьного воспитания и обучения на патриотических началах, на основе любви к родному отечеству, истории, культуре и, наконец, к семье и семейным ценностям. Обоснование и защита последних занимали едва ли не ведущее место в философии Розанова, что определялось особенностями его личной судьбы.

Летом 1876 года в Нижнем Новгороде, еще будучи гимназистом, Розанов встречается с А.П. Сусловой. Этой встрече предшествовало чтение «Преступления и наказания»

Ф.М. Достоевского. Знакомство с «подругой Достоевского», последующий брак с ней, как известно, сыграли роковую роль в судьбе философа. Фатальная связь с А.П. Сусловой, не дававшей до конца своей жизни развода Розанову, сделала его четырех детей от брака с В.Д. Бутягиной незаконнорожденными. Решение семейного вопроса затянулось у Розанова на всю его оставшуюся жизнь и наложило отпечаток на все творчество писателя. По причине внутреннего разлада с самим собой и постоянных размолвок с А.П. Сусловой воспоминания об учительских годах у Розанова были самые неприятные. Во время работы учителем истории и географии в Брянской женской прогимназии им была написана первая философская книга «О понимании», работу над которой «мучительница Суслиха» презирала, считая розановское философствование и писательство пустыми занятиями. В качестве сублимации от несчастливого брака Розанов погружался в философствование, уходил от жены писать книгу в гостиницу. В глухой уездный город Белый Смоленской губернии (он состоял из одной кривой улицы, где однажды волки разорвали около церкви свинью) Розанов вынужден был переехать после четырехлетней службы в Елецкой мужской гимназии. В 1891 году в Ельце он тайно обвенчался с В.Д. Бутягиной. О пребывании в Белом он писал: «Мне два года случилось выжить [слово-то какое – «выжить» – М.М.] в городе Белом Смоленской губернии; там единственное место гулянья было кладбище. И я, помню, с молодой женой, только что повенчавшись, ходил гулять туда. Больше решительно некуда пойти. А природы хочется, в “медовый-то месяц»» [11, с. 475].

Окончив гимназию в 1878 году и поступив в том же году в Московский университет, он избавляется от юношеского атеизма и народнического радикализма. Позже он вспоминает: «Уже с 1-го курса университета я перестал быть безбожником. И не преувеличивая скажу: Бог поселился во мне». Однако и в университете Розанов не находит чаяемого воплощения настоящей «науки в целом», выделяя лишь «святые имена» отдельных профессоров, таких как В.О. Ключевский, В.И. Герье, Ф.Е. Корш. Московский императорский университет в его наличном состоянии не соответствовал тому идеалу, который искал Розанов. Этот поиск отталкивался от всего общеинтересного в русской жизни, чем питалось творчество этого истинно русского мыслителя. Именно так надо понимать его высказывание: «Во все не университеты вырастили настоящего русского человека, а добрые безграмотные няни» [4, с. 184]. Здесь Розанов подчеркивает важнейшую цель философии образования в его понимании – «вырастить настоящего русского человека». Формулировка этой цели представлена Розановым в духе, очень близком Н.И. Пирогову – тому русскому философу образования, которого Розанов считал несомненным авторитетом. В качестве эпитафии к своей философско-педагогической работе «Вопросы жизни» Пирогов писал следующее:

«– К чему вы готовите вашего сына? – кто-то спросил меня.

– Быть человеком, – отвечал я.

– Разве вы не знаете, сказал спросивший, – что людей собственно нет на свете; это одно отвлечение, вовсе ненужное для нашего общества. Нам необходимы негоцианты, солдаты, механики, моряки, врачи, юристы, а не люди.

Правда это или нет?» [14, с. 29].

Уверен, что мысль Пирогова покажется неожиданно актуальной для тех авторов сегодняшних программ университетских курсов/спецкурсов, которые не раз ломали головы над тем, как бы «поцветистее» изобразить требуемые по госстандарту формулировки «компетенций», которые в действительности являются канцеляризмами, ничего не говорящими о «человеческом измерении» упомянутых курсов или о такой «компетенции» как «быть человеком».

В этом отношении философия образования Розанова, отвечающая на вопрос «как быть русским человеком», является частью более широкой мировоззренческой области познания России, названной Розановым «отечествоведением» и «родиноведением» (его

собственные термины). Интересно различие Розановым понятий «родина» и «отечество». Отечество может изменить свой облик, сегодня оно такое, а завтра – иное. А родина, как мать, у человека одна. Это постоянная, неизменяемая, вечная ценность. По Розанову, понимать Россию «можно не путём какой-то стилизации а ля рюс, но только разумом и любовью».

«Как мне хочется быть собакой.

Собакой, лошадю на дворе и оберегать Дом и хозяина.

Дом – Россия. Хозяин – “истинно русские люди”» [12, с. 190].

Можно сказать, что консервативная цель творчества Розанова провозглашается прямо и открыто: оберегать хозяина, который зовется Россией. «До какого предела мы должны любить Россию? <...> до истязания; до истязания самой души своей. Мы должны любить ее до “наоборот нашему мнению”». Любовь к России и русскому у Розанова именно иррациональна, неизъяснима, ибо, по его убеждению, родину нужно любить всегда и во всем – не только в ее красоте и величии, но и в убогом и греховном состоянии.

В городе Белом Розановым была написана большая статья «Сумерки просвещения» (Русский вестник. 1893. № 1–3, 6), она легла в основу одноименного сборника статей, вышедшего из печати в 1899 году. Сам факт написания этих работ был жизненным протестом против искривлений и неурядиц в народном образовании, которые были лично пережиты Розановым за годы учительства. Критика российского образования становится одной из постоянных тем философской публицистики Розанова, выражением не только личной, но и общественной критической позиции в адрес Министерства народного просвещения.

Философию образования Розанова рецензент его книги П.Б. Струве назвал вариантом «романтического консерватизма» [17], подразумевая тем самым, что консервативная в целом точка зрения Розанова на образование существенно отличается от «казенного», правительственного или охранительного консерватизма. Его главным защитником был М.Н. Катков, один из инициаторов реформы 1871 года, введившей классическое образование в гимназиях. Статья Струве «Романтика против казенщины» написана сразу по выходе в свет книги «Сумерки просвещения», в 1899 году, когда рецензент стоял на позициях левого либерализма и легального марксизма. Сравнение Струве двух консерваторов – «романтика» и «лучшего философа русского консерватизма» Розанова с представителем «консервативной казенщины» Катковым явно выходит в пользу первого. Романтика в лице Розанова победила казенщину, но это не означает, согласно Струве, ее «реального торжества». Розанов продолжает линию русского консерватизма, идущую от славянофилов к Достоевскому, но он «слишком индивидуален», чтобы систематически развивать целостное консервативное мирозерцание. Струве называл Розанова «большим писателем с органическим пороком», обвинял его в безнравственности и даже в продажности, считая, что консерватор Розанов печатается в «прогрессивных изданиях» ради «отхожего заработка» и «ради монеты».

Декларированную Розановым возможность для автора иметь сколько угодно «нравственных взглядов» на предмет и «убеждений» о нем надо понимать двояко: во-первых, как свидетельство того, что взгляды Розанова на разные «предметы» действительно были подвержены изменению, как он сам говорит, «на расстоянии» одного дня, часа и даже нескольких минут. Во-вторых, позиция Розанова не выражает какого-либо отношения к добру или злу и не является оправданием аморализма. Ничего «безнравственного» в непостоянстве «убеждений о предмете» Розанов не находил, поскольку язык его суждений – это искренний, не навязанный никем и ничем язык «движений души». Отсюда должно быть понятно другое его высказывание: «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали».

Оценивая взгляды Розанова с позиции «собственного западничества» (так Струве определяет свою точку зрения) он признает положительным у Розанова сильный критицизм,

выраженный в его «воззрениях на школу». Однако то, что Розанов выступает с антизападнических и антипрогрессистских позиций, то, что он возрождает «старые споры» 1840-х годов на темы Востока и Запада в духе славянофилов, вызывает осуждение Струве, и как левый либерал он делает вывод о том, что «литературное сотрапезничество с ним невозможно». Вместе с тем оценка Струве Розанова как «романтического консерватора» заслуживает внимания. Действительно, Розанов в целом отрицательно относился к охранительному политическому консерватизму катковского типа, хотя ценил М.Н. Каткова как «страстного консерватора» и «государственного человека» и даже высказался однажды о постановке ему памятника в Москве. Изъяном катковского консерватизма Розанов считал его неспособность к русской жизни, а именно то, что «взор Каткова был фиксирован на правительстве, а не на душе человеческой. А ведь “правительства” – так преходящи» [10, с. 468]. Симпатии Розанова были на стороне не политического, а «культурно-народного консерватизма», лишённого всякой партийности: «Мы глубоко нуждаемся не в политическом консерватизме, а в культурно-народном консерватизме. Не в том, которому служил Катков, а в том консерватизме, которому, напр., служил В.И. Даль, собирая свой изумительный “Толковый словарь великорусского языка”, в том консерватизме, которому служил Пушкин, который сказался в “Воине и мире” и в произведениях Достоевского» [9, с. 405].

В предисловии к сборнику «Сумерки просвещения» Розанов пишет о главном дефекте всей системы образования, а именно об отсутствии «философии образования», о том, что теория педагогики сводится к «теории ремесла», к дидактике и методике. В действительности же образовательный процесс, если он претендует не просто на технику распространения каких-то знаний, а на пробуждение в сознании воспитуемых неких руководящих идей, должен подразумевать включение «всего строя воспитания» в более широкий контекст, который охватывается понятием *культуры*. Культура, по Розанову, производна от культа, это то, что наполняет образовательный процесс духовным содержанием, стремлением к высоким целям, далеким от элементарного технического натаскивания по тем или иным предметам. (Подобного, если переходить к современным реалиям, подготовке к ЕГЭ как основной цели современного российского среднего образования.) Такое натаскивание Розанов называет «первобытной элементарностью», отступая от которой человек становится чем дальше, тем культурнее.

В чем же выражается это «отступление»? Розанов даёт следующее объяснение, которое одновременно является истолкованием процесса творческого обучения, понимаемого как возвышение по ступеням культурных ценностей. Это «отступление» выражается «В том, что противоположно элементарности, – в *сложности*. В понятии *культа* содержится внутренний, духовный смысл культуры; в понятии сложности содержится её внешнее определение. Культурен тот, кто не только носит в себе какой-нибудь культ, но кто и сложен, т.е. не прост, не однообразен в идеях своих чувствах, в стремлениях, наконец, в навыках и всем складе жизни» [7, с. 29].

Если понятие сложности, по Розанову, не требует особого разъяснения, то понятие культа нуждается в таковом. В его трактовке прослеживается определенное сходство с концепцией культуры о. Павла Флоренского, который, как известно, дал религиозное истолкование культуры как производной от религиозного культа в своем «Столпе и утверждении истины» (1914). По-своему, независимо от такой концепции и значительно раньше Флоренского Розанов даёт собственную концепцию культуры, сопряжённую с философией образования. Образование, понятое в контексте культуры, своим содержанием имеет «внешнюю сложность» как антипод бескультурному примитивизму – понятие, вполне сопоставимое с понятием «цветущей сложности» К.Н. Леонтьева.

Влияние данного понятия, как и в целом леонтьевской концепции триединого развития (первоначальная простота, цветущая сложность, вторичное упрощительное смеше-

ние) на Розанова не подлежит сомнению. В длившейся неполный год переписке с Леонтьевым Розанов настолько проникся духом его идей, изложенных в сочинении «Восток, Россия и славянство», что признал их как бы за свои. Позднее он признавался, что «Строй тогдашних мыслей Леонтьева до такой степени совпадал с моим, что нам не надо было сговариваться, договаривать до конца своих мыслей: все было с полуслова и до конца, до глубины понятно друг в друге» [15, с. 319]. В применении к его философии образования леонтьевская «первоначальная простота» является синонимом элементарного образования и механического заучивания, а «сложность» («цветущая сложность», по Леонтьеву) выражает тягу к духовному росту личности и обозначает стремления не только тех, «кто носит в себе какой-нибудь культ».

Понятие культа трактуется Розановым гораздо шире, чем собственно религиозность или религиозное сознание. Оно включает в себя и любовь, особенно любовь к родной земле-кормилице, к домашнему крову или к «гнезду, где человек вырос», и верность научным идеалам, подобную верности Джордано Бруно, «всходящему на костер за дорогу, открытую им истину», – таковы примеры высоких образцов культа или благоговения, «к каким способен подняться человек».

В задачу Розанова не входило изложение какой-либо дискурсивной философско-образовательной концепции, что противоречило бы общему духу его принципиально несистемного философского мировоззрения, проникнутого духом экзистенциальной сиюминутной рукописности и схватывания всего общеинтересного в жизни. Тем не менее он нацелен на формирование ряда положений собственной философии образования, в которой обнаруживается немало внутренних и внешних сходств с философско-антропологическим подходом к проблематике воспитания и образования, заложенным в работах такого выдающегося религиозного мыслителя как Н.И. Пирогов [об этом см. 8, с. 113–139]. Его имя многократно упоминается в работах В.В. Розанова. Есть упоминания в педагогических статьях Розанова и о мыслителе совсем иного мировоззренческого склада – Н.А. Добролюбов. В отношении к Добролюбову, даже не специально к педагогическим воззрениям, а именно, к его личности, у Розанова проявляются, можно сказать, трогательно-сочувственные нотки, что говорит об отсутствии у него какой-либо предвзятой партийности. Розанов писал об этом нижегородском журналисте, ушедшем из жизни в двадцатипятилетнем возрасте, что Добролюбов «на все времена останется наиболее чистою фигурою 60-х годов», ключ его творчества «бил из глубин земли».

Философия образования Розанова содержит три основных принципа, изложенных в книге «Сумерки просвещения»: принцип индивидуальности, то есть индивидуального подхода к ученику и учителю, соединяющий их лучшие черты и создающий их взаимодействие; принцип целостности, равномерного соединения разных сторон умственной и духовной жизни человека и, наконец, принцип «единства типа», то есть принцип опоры на ресурсы и потенциал одной исторической культуры, а не на «винегрет» из разных культур, соединяющий кусочки различных культур, входящих в противоречие друг с другом. Тогда как философия образования должна развиваться в общем контексте истории и культуры; должна быть привязана к отечественным традициям; должна снимать «таящийся всюду антагонизм между семьей и школой, несмотря на видимый их союз между собою». Образование должно быть самым тесным образом связано с воспитанием, соединено с последовательным применением «принципа государственности», под которым понимается прежде всего «верность отечеству», примерами которой наполнена вся русская история.

О России и русских В.В. Розановым написано великое множество страниц. Они встроены в многообразные сюжеты на тему «русского» в его главных литературно-философских шедеврах, какими являются «Уединенное» и два короба «Опавших листьев», а также близкие в жанровом отношении произведения – «Апокалипсис нашего времени», «Сахарна»,

«Мимолетное», «Смертное» и др. Многие его статьи и начальные строки отдельных подразделов внутри статей начинаются словами «Русские...», «Русское...», «Русская...» или словами «Наша», «Наши...», «Наше...» (опять же имеется в виду «наше русское»). Русским писателям, философам, священникам, ученым, учителям, художникам, политикам, государственным деятелям, журналистам, музыкантам, религиозным сектантам, – разным русским людям современной и прошлых эпох посвящены многие его сочинения различных жанров, включая биографические очерки, некрологи, фельетоны, рецензии и др. Разумеется, заметки о многом русском постоянно присутствуют и в педагогическом наследии мыслителя.

При всей любви ко всему родному, русскому, Розанов отнюдь не был противником классического образования, напротив, он приводит немало аргументов в его пользу, показывая, например, что без знания классических языков невозможно изучать философию. В сферу классического образования он включает также математику, считая, что математика незаменима для выработки того, что по-русски называется смекалкой. Вместе с тем Розанов считал несостоятельным жесткое противопоставление классического и так называемого реального образования, полагая, что всякое образование должно быть реальным, то есть не оторванным от действительности. Односторонняя ориентация на классицизм ложна, в образовании необходимо сочетание элементов из разных сфер, а именно, «античной древности, христианства, наук и философии», что в действительности как раз и не соответствовало той линии, которой придерживалось Министерство народного просвещения. Это учреждение Розанов считал воплощением самых худших черт российского бюрократизма, о чем свидетельствует уже само название одной из его статей – «Непоправимо затхлое ведомство».

В реальной жизни сферу образования формирует и направляет не учитель и не профессор, а всемогущий российский чиновник, который функционирует не в интересах государства и монархии, а работает ради своих собственных чиновничьих выгод. В результате, пишет Розанов: «Цветет формализм – тускнеет молодежь в школе; развивается система – суживается, сморщивается до уродства, до “нет” учителя...» [7, с. 253]. Чиновник, по Розанову, является главным препятствием на пути реального совершенствования образования; предлагаемые чиновником сверху технические меры в этом направлении нужно понимать по принципу «сделай все наоборот»: «Чиновник съел все вдохновение на Руси. Все вдохновение на Руси. Чиновник дьявол. Дьявол бессилья. Он к тому же техник. Техника в жизни? – Умерщвление в жизни» [6, с. 122]. С самого начала появления в России парламентаризма Розанов считал одной из важнейших задач постановку народного образования под контроль Государственной Думы. «Нужно было избавиться от того “крапивного семени”, с которым войну начал еще Сумароков, – от чиновничества. Точнее – не избавиться, а серьезно подчинить себе и своему возбуждающему контролю» [4, с. 337]. Постановку чиновника под контроль Розанов понимал и в более широком контексте, имея в виду не только парламентский, но и более широкий общественный контроль. Для этого необходимо «осоюзиться» со всеми сословиями, со всеми, «которых, в сущности, чиновник “съел”». «Съел, поставя на место их свою безличность и формальность». Другой важнейшей задачей является задача «воскресить учителя в школе», прийти к пониманию, что «школа – это только и всецело учитель: учитель – во-первых, учитель – во-вторых, учитель – в-третьих, и только в-четвертых еще что-нибудь» [4, с. 217]. Очевидно, что эти задачи с некоторыми стилистическими поправками, абсолютно верны и для настоящего времени.

Логическим продолжением работы «Сумерки просвещения» стала статья «О подразумеваемом смысле нашей монархии», написанная в 1895 году вполне в монархическом духе, но, несмотря на ее консервативный характер, запрещенная цензурой. Она



продолжила тему критического освещения народного образования и сильнейшей критики российской бюрократии. Пытаясь продвинуть эту статью в печать, Розанов обратился за поддержкой к обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву, наивно полагая, что он поддержит его государственническую позицию. Однако поддержки не последовало. Это выразилось в содержании ответа обер-прокурора на обращение Розанова: «Все, что вы говорите язвительного о бюрократии, подхватят стоустой молвой и разнесут, и захихикают, а то, что вы говорите уважительного о государстве, на это не обратят ни малейшего внимания» [1, с. 2298].

Розанов был вполне убежден, что интересы государства в России представляет монархия, которая в свою очередь должна выражать интересы разных сословий, в первую очередь тех сословий, которые стоят ближе всего к русскому народу, то есть крестьянства и духовенства. Но он не учел того, что сам Победоносцев был представителем бюрократии, интересы которой, а отнюдь не духовенства и крестьянства, он был призван защищать. На деле получается так, что между сословиями и государством непроходимой стеной стоит чиновничество, в России оно неуничтожимо, несмотря ни на какие реформы и даже революции: «На самодержавное “хочу” чиновник отвечает “нельзя” и жизнь идет по “нельзя”, а не по “хочу”» [3, с. 11]. И далее он пишет о непобедимой живучести чиновничества: «Если самый принцип чиновничества... заключается в том, чтобы повиноваться, чтобы не оказывать сопротивления, то что же с ним сделают революция и ряд революций? Он перед каждую согнется, каждой скажет: “Чего изволите?”; и когда они все пронесутся... из-под стола опять вылезет столоначальник, и, разложив свои бумаги, начнет вписывать в эти графы всякую действительность, т.е. планировать на бумаге жизнь... и опять начнется... вековечное чиновначалие и чиновпочитание!...» [3, с. 12].

Характерной для Розанова была критика бюрократии не «вообще», а «в лицах», включающая лица высших представителей петербургского чиновничества от образования. Этому способствовал его великий писательский талант, создававший живые портреты бюрократов. Розанов пишет, что министр народного просвещения граф Д.А. Толстой, проводивший гимназическую реформу, ориентированную на классицизм, «отнюдь не классик по личному образованию, употребил классические языки как орудие идейного выхолащивания русской школы, а через нее и русского общества. Ему нужно было вовсе не возрождение классической древности, не ознакомление с нею, а нужно было занять ум русского юноши на все свободные часы какую-нибудь зубрячкой, которая ничего общего не имела бы с действительностью, с Россией и русским, а также и ничего общего с последовательным и углубленным мышлением о чем бы то ни было текущем, действительным или просто занимательным» [2, с. 221–222]. И далее: «Он не только не был талантливым педагогом, но не имел о педагогическом деле никакого живого представления. Не имел даже живого представления об учениках и учителях, не любя подвижности и личного общения, будучи человеком замкнутым, кабинетным» [5, с. 82].

Сменивший Д.А. Толстого на посту министра народного просвещения И.Д. Делянов в описании В.В. Розанова также получил, мягко говоря, совсем не комплиментарную оценку: «...он был робок, скромен, ленив, необразован... До конца жизни он ничего не читал, кроме “S.-Peterb. Zeitung” и не знал вовсе русской литературы, ни текущей, ни прошлой, ни журнальной, ни классической... он глубочайше презирает существо образования, и ему решительно все равно, что есть и чего нет, чему учат и чему не учат в гимназиях. Он хотел бы только, чтобы не происходило волнений и безобразий, не самих по себе, но потому, что это есть служебная неприятность, и неприятность в его ведомстве» [1, с. 331]. И, наконец, последний штрих к портрету министра: «Делянов сказал, когда у него спросили, отчего Соловьев (Влад.) не профессор: – У него мысли» [4, с. 225]. (С розановскими чиновничьими портретами Д.А. Толстого и И.Д. Делянова само собой напрашивается сравнение с таким

антиинтеллектуальным персонажем как Д.В. Ливанов, бывший министр образования Российской Федерации).

Министерство народного просвещения в своей работе никак не учитывает то, что оно не является среднестатистическим учреждением, занятым делопроизводством, ничем не отличающимся от прочих. На самом деле главной сферой приложения его усилий является «сфера духа», ибо оно «трудится над умственной и нравственной стороной человека». Ввиду отсутствия всякой педагогической подготовки у таких министров как Толстой и Делянов, деятельность этого ведомства является неэффективной и невоспитующей. Это люди «без гения и вдохновения, без сколько-нибудь засвидетельствованной горячей любви к русской земле, к русской истории, к русскому духу и быту» [3, с. 329]. Розанов считает, что перспективы народного образования в России, судьбы школы, гимназии, учителя были бы совершенно иные, если бы на пост министра народного просвещения был позван знаменитый педагог Н.И. Пирогов.

В состав процесса образования органично входит воспитание, которое является не частным, а государственным делом, народным достоянием, для его успешного осуществления важно пробуждение эмоциональной стороны восприятия знаний. Это означает, что вместо «запоминаемого и сознаваемого как должное» содержание знаний должно быть испытано чувствами, усвоено в процессе «реального созерцания», а не заучено через силу. С этим же связано осуждение Розановым «чрезмерно книжного, мозгового, исключительно номиналистического характера воспитания», где нет места «художественному восторгу». В этом смысле «лишняя страница из Катехизиса» не заменит «лишний час, проведенный в церкви», а чтение «Бежина луга» Тургенева, или «Днепра» Гоголя не заменит «часа, проведенного действительно на Днепре, или ночи, проведенной группой детей в лугу, за околицей». И такие внеаудиторные экскурсии на природу, в лес сам Розанов любил проводить, отдавая им предпочтение перед занятиями в классе, которые не слишком любил. В последнем случае это будет действительно «реальное созерцание», а не «праздность, достойная наказания».

Примером образования, достойным подражания, Розанов считал церковную школу, организованную профессором Московского университета Сергеем Александровичем Рачинским (1833–1902) на его собственные средства в селе Татево Смоленской губернии. Розанов знал Рачинского, называл его настоящим народным просветителем и состоял с ним в многолетней переписке. Он намеревался издать эту переписку в своей серии «Литературные изгнанники» (она так и осталась неизданной), бывал в его татевской школе, следил за тем, как она работала, вплоть до самой кончины С.А. Рачинского. Сборник статей Рачинского «Сельская школа» многократно упоминался в текстах Розанова, его разбор была посвящена специальная статья «Культура и деревня», содержание которой далеко выходит за рамки обычной рецензии.

Во введении к этой статье Розанов в нескольких штрихах рисует общее состояние народного образования за последние сорок лет. Он характеризует основные черты умонастроения, господствовавшего в «образованном обществе» накануне и после крестьянской реформы. Тогда только и слышалось: «деревня и деревня»; «интеллигенция и интеллигенция» – дополняли другие. Народное образование оценивается Розановым как сфера, где острее всего чувствуется «безумное противоположение» интеллигентской идейности и беспочвенности русскому народу и русскому образованию. «Все безумие разделения и противоположения “интеллигенции” и “народа” яснее всего сказывается в том, как жадно, несмотря ни на какие теоретические воззрения, интеллигенция липнет к огромному народному телу» [2, с. 53]. Имеются в виду «народные учительницы» и «народные учителя». С одной стороны, это производит некоторое оздоровление интеллигентской души, эффект здесь как после причащения, эта душа «оздоравливается», прилипая к тишине и покою ты-



сячелетнего народного тела. Но вследствие этого «прилепления» суть интеллигенции не меняется, она по-прежнему как была, так и остается самой собой, то есть носителем чуждых России и русскому народу идей и воззрений. На этот счет Розанов пишет: «Самый мирный народ, русский, выделил из себя самое страстное, нетерпеливое, односторонне образованное общество, которое дышит не миром, но нравственным, духовным истреблением» [2, с. 52]. Как органично подходят эти розановские оценки к характеристике современных «креативных» реформаторов-интеллектуалов сферы образования!

Сельская школа Рачинского рассматривается Розановым как альтернатива расщепленному интеллигентскому подходу к образованию, как пример тех положительных изменений в народном образовании, в которых оно нуждалось и которые стали особенно заметны в деятельности этой школы в 90-х годах XIX века, причем эти примеры должны быть, по его мнению, распространены на образование всех уровней, от начального до университетского. Интеллигентская идейность западного происхождения должна смениться ориентацией в образовании на отечественные высокие образцы, ссылками на них полны тексты статей Розанова. Это имена Карамзина, Державина, Пушкина, Хомякова, Киреевского, Самарина, Тютчева, Данилевского, Пирогова, Страхова. Православная школа Рачинского дает то, что Розанов называет «искоренением» интеллигентской идейности: «“православный мужик” зовется именно для искоренения “интеллигенции”, как персидский порошок попускается для истребления насекомых» [2, с. 463].

С.А. Рачинский принимал личное участие в судьбе В.В. Розанова в ту пору, когда тот был занят поиском места в Петербурге, он дал ему положительную рекомендацию и обратился к К.П. Победоносцеву, который обещал для Розанова должность чиновника по особым поручениям. Эту должность Розанов ожидал с большим нетерпением, полагая, вероятно, что всесильный Победоносцев поможет разрешить его семейный вопрос. Не приходится сомневаться в том, что если бы мечты Розанова сбылись, в его лице Россия получила бы такого «певца консерватизма», какого она ранее не видала... Однако этой помощи и должности Розанов так и не дождался, и надежды на покровительство Победоносцева не сбылись, что пошатнуло его консерватизм, наложило особый отпечаток на характер мировоззрения Розанова в петербургский период, на его богоискательство, на участие в петербургских религиозно-философских собраниях, на его метафизику пола, проникнутую выпадами против христианства и церкви.

Тем не менее взгляды Розанова на философию образования, изложенные в «консервативный период» его писательства, сохраняют свое значение и для современности. Они и сегодня выглядят эффективным противовесом против неумелого чиновничьего реформаторства в сфере народного просвещения, лишённого связи с отечественными культурными традициями и не прошедшего апробации в профессиональной среде. Какого-то существенного пересмотра взглядов, изложенных в «Сумерках просвещения», Розанов впоследствии не предпринимал; он уже не занимался столь подробно вопросами философии образования, будучи одним из активных участников русского религиозно-философского Ренессанса XX века. Напоминанием о несчастливых годах учительства стала новая встреча на заседаниях Петербургского религиозно-философского общества с исключенным из Елецкой гимназии его бывшим учеником М.М. Пришвиным, ставшим известным писателем. Сорванец Пришвин устроил «побег в Азию», но был пойман в тридцати верстах от Ельца. Розанов защитил детскую мечту, заявил, что этот побег «не простая глупость, напротив, показывает признаки особой высшей жизни в душе мальчика» [16, с. 109]. Примечательно, что точное расположение могилы Розанова в разоренном в 1920-х годах Черниговском Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой Лавры, где он похоронен в ногах своего учителя, монаха Климента – Константина Николаевича Леонтьева, было восстановлено в 1989 году по дневниковым записям Пришвина.

Литература

1. Розановская энциклопедия / сост. и гл. ред. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. 2420 с.
2. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 10:] Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. 463 с.
3. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 20:] Загадки русской провокации: Статьи и очерки 1910 г / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2005. 494 с.
4. *Розанов В.В.* Уединенное. М.: Республика, 1990. 543 с.
5. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 17:] В нашей смуте: Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2004. 429 с.
6. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 11:] Последние листья / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 382 с.
7. *Розанов В.В.* Сумерки просвещения: сборник статей по вопросам образования. М.: Педагогика, 1990. 622 с.
8. *Доля О.В.* Философия Н.И. Пирогова. М., 2009. 223 с.
9. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество: Статьи 1906–1907 гг. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. 526 с.
10. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 8:] Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. Мимолетное. 1914 год / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1997. 671 с.
11. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 5:] О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 734 с.
12. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 2:] Мимолетное / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 541 с.
13. *Миронов В.В.* Противоречивость реформ российского образования / Владимир Миронов // *Метафизика не умирает: Избранные статьи, выступления и интервью.* М.: Проспект, 2020. С. 398–417.
14. *Пирогов Н.И.* Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1985. 496 с.
15. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 13:] Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 477 с.
16. *Пришвин М.М.* О В.В. Розанове (Из «Дневника») // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. Кн. I. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 102–131.
17. *Струве П.Б.* Большой писатель с органическим пороком // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. Кн. I. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 361–378.

Аннотация. В статье анализируются основные принципы философии образования Василия Розанова, сформулированные в качестве итога его 12-летней работы учителем в русских провинциальных гимназиях. Основное направление взглядов Розанова на образование следует определить (используя термин, введенный Петром Струве) как романтический консерватизм, который находился в оппозиции к так называемому правительственному консерватизму, который отстаивал Михаил Катков. Розановский романтизм выражался в подчеркивании в образовательном процессе ведущей роли национальных традиций и верований, православия и патриотизма. Одновременно он резко критиковал бюрократический формализм в сфере образования и обвинял в недостатке профессиональной компетенции царских министров народного просвещения, таких как Толстой и Делянов. Взгляды Розанова в области философии образования противостояли идеям материализма и позитивизма, которые отстаивались школой Чернышевского, хотя собственные взгляды Розанова в период обучения в гимназии были очень близки к русскому нигилизму. Ряд ключевых положений розановской философии образования, таких как тесная связь образовательного процесса с национальными традициями, воспитание человека в качестве конечной цели школьного обучения и другие его идеи, являются по-прежнему актуальными для современной России. Отсутствие знаний в такой особой области как история отечественной традиции образования должно рассматриваться в качестве одной из причин того, почему постсоветские реформы образования столь неуспешны.

Ключевые слова: В.В. Розанов, философия образования, романтический и правительственный консерватизм, национальная культура, православие, реформы образования.

Mikhail Maslin, PhD in Philosophy; Head, Russian Philosophy History Department, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University; Professor Emeritus. E-mail: mmaslin@yandex.ru

Philosophy of Education by Vasily Rozanov

Abstract. The article analyses the main principles of philosophy of education formulated by Vasily Rozanov as the result of more than 12 years of his work as a teacher at Russian provincial gymnasiums. The principle character of Rozanov's views on education should be defined as romantic conservative (using the term of Peter Struve) that was in opposition to the so-called governmental conservatism proclaimed by Michael Katkov. Rozanov's romanticism expressed itself in stressing the leading role of national traditions and beliefs, Orthodoxy and patriotism in the educational process. At the same time Rozanov strongly criticized bureaucratic formalism in the educational sphere and blamed the tsarist ministers of education such as Tolstoy and Delyanov in the lack of professional competence. Rozanov's views on the philosophy of education were opposed to the ideas of materialism and positivism declared by the members of Chernyshevsky's school, though his own worldview formed in the years of his study in gymnasium was very close to Russian nihilism. Many of the key points of Rozanov's philosophy of education, such as the close connection of the educational process with the national traditions, the formation of a human personality as the final goal of the school education, as well as his other ideas, are still relevant for contemporary Russia. The lack of knowledge in such special field as the history of national educational tradition should be considered as one of the reasons of the failure of the post-soviet reforms in education.

Keywords: V.V. Rozanov, Philosophy of Education, Romantic and Governmental Conservatism, National Culture, Orthodoxy, Educational Reforms.

Концепция телеологической эволюции В.В. Розанова в контексте развития антропологии и дискуссий о дарвинизме в Российской империи

В многочисленной исследовательской литературе о Василии Васильевиче Розанове традиционно пишут как о философе, журналисте и литературном критике, несколько реже – как об общественном деятеле. Безусловно, эти аспекты его творчества являются очень значимыми и заслуживают самого пристального изучения в силу многогранности личности автора. В то же время, малоизученным остается один сюжет, присутствующий в ряде ранних работ Розанова, – происхождение и развитие человека и расогенез. Наиболее полно он представлен в статье «Красота в природе и ее смысл», написанной около 1894 года как ответ В.С. Соловьеву. Для того, чтобы понять особенности его взглядов на этот вопрос, необходимо поместить их в более широкий контекст, рассмотрев их через призму развития антропологии в России начиная с середины XIX века и заканчивая первой четвертью века XX.

История физической антропологии в дореволюционной России подробно рассмотрена Мариной Могильнер [15], однако автора в первую очередь интересовал тот аспект развития этой науки, который был связан с формированием различных идентичностей (имперской или национальной). Из-за этого не все существовавшие в то время теории попали в призму исследователя или были достаточно подробно охарактеризованы, а вопросы антропо- и расогенеза вообще выпали из рассмотрения. Из-за этого в стороне, например, оказалась работа Н.Я. Данилевского «Дарвинизм», существенно повлиявшая на становление взглядов В.В. Розанова на происхождение человека и теорию эволюции в целом. В то же время в качестве объяснения этого недостатка можно указать тот факт, что в академической российской физической антропологии эти вопросы практически не обсуждались, будучи отданы на откуп представителям других областей знания: зоологам, ботаникам, публицистам и философам. Причины подобного «умолчания» еще требуют специального исследования.

Взгляды В.В. Розанова как антрополога если и анализировались, то с позиции философской или социальной, но не физической антропологии. Единственным исключением можно считать статью Михала Мильчарека, где есть упоминание об этом аспекте творчества Розанова, однако ему был вынесен крайне суровый вердикт: «произвольные и чрезвычайно опасные в практическом плане рассуждения о человеческих расах: иерархическая классификация отдельных рас, критерием которой является свойственное каждой из них количество “энергии” и “красоты”» [14, с. 27]. Однако если поместить взгляды Василия Васильевича в более широкий научный и культурный контекст, то столь однозначные негативные трактовки могут быть подвергнуты сомнению.

К моменту публикации статьи «Красота в природе и ее смысл» российская физическая антропология уже в основном завершила стадию институционализации и была пред-

Панченко Алексей Борисович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарного образования Сургутского государственного педагогического университета. E-mail: alexeypank@rambler.ru



ставлена несколькими школами, наиболее крупной и авторитетной из которых была московская, возглавляемая Дмитрием Николаевичем Анучиным. Именно ему принадлежит и первый очерк истории российской антропологии [3], в котором ее становление относилось к середине XIX века. Предшествующий период (с XVIII века) характеризовался как время отдельных исследований, сделанных последователями Карла Линнея и слабо связанных с развитием мировой науки. Начало второго этапа истории мировой физической антропологии, с точки зрения Анучина, связано с появлением теории эволюции Чарльза Дарвина, труды которого повлияли и на российских исследователей. Однако при этом ни одно критическое замечание на эту теорию не было упомянуто, да и само ее влияние на российскую антропологию никак не характеризовалось. Говоря о деятельности отечественных ученых, Дмитрий Николаевич осветил только частные вопросы, в первую очередь связанные с краниологией населения Российской империи, не акцентируя внимания на проблеме антропо- и расогенеза. Не останавливался на этом аспекте и в более ранней статье, посвященной методам и задачам антропологии [2]. Отнеся эту науку к отраслям естественной истории, Анучин отметил, что «антропология стремится к изучению видоизменений человечества, именно тех племен и рас, на которые оно распадается» [2, с. 2], используя методы наблюдения и коллекции человеческих останков. При этом вопрос об отличии человека от животных или причин появления рас даже не назывался в качестве основных для этой науки.

Таким образом, Д.Н. Анучин формировал определенное представление о существовании единого подхода среди российских антропологов, которые занимаются частными вопросами, связанными с племенным и расовым разнообразием Российской империи, опираясь на теорию Дарвина. В качестве основателя научной школы отечественной физической антропологии он называл своего учителя – Анатолия Петровича Богданова, создавшего «Общество любителей естествознания» и собравшего значительные краниологические коллекции, ставшие источником для дальнейших исследователей [4]. В целом Анучиным была дана широкая картина становления Московской антропологической школы, в несколько меньшей степени он осветил вклад Санкт-Петербургской. Но при этом из его внимания выпал (намеренно или нет) большой пласт работ, связанных с ключевыми вопросами антропологии, но созданных в духе критического отношения к дарвиновской концепции. Во многом это было связано с тем, что Дмитрий Николаевич принципиально разделял этнографию (в том числе социальную и культурную антропологию, хотя и не использовал эти термины) и антропологию, которая, по его мнению, «просто не могла возникнуть из источников, чуждых дарвиновскому эволюционизму» [15, с. 35]. В окончательном виде эта позиция оформилась к 1916 году, когда была сформулирована «анучинская триада», согласно которой антропология как комплексная наука о человеке распадается на три субдисциплины: физическую антропологию, доисторическую археологию и этнологию (которая в свою очередь делится на историю первобытной культуры и частную этнографию) [1, с. 20]. Однако это разделение привело к тому, что из области физической антропологии фактически выпали процессы антропогенеза и расогенеза, которые частично вошли в археологию, а частично – в этнографию, которые испытывали на себе влияние не только дарвиновского эволюционизма, но и других направлений.

Можно проследить любопытную тенденцию, согласно которой представители московской школы естествознания (включая и антропологию) стремились установить однозначное соответствие между эволюционизмом и дарвинизмом. С позиции этих исследователей, эволюционная теория существует только в том виде, в котором была сформулирована Чарльзом Дарвином. Таким образом, любая критика дарвинизма воспринималась ими как антиэволюционизм и ретроградство, которому нет места в науке. В то же время в Санкт-Петербурге существовали и альтернативные точки зрения, сочетающие признание эволюционного принципа и критический взгляд на учение Дарвина.

Знакомство российского научного сообщества с идеями Дарвина произошло в 1860 году, когда вышло первое немецкое издание «Происхождения видов», а в 1864 году появился первый русский перевод, сделанный С.А. Рачинским (с английского, но под влиянием немецкого), открывший возможность для более широкого продвижения идей эволюционизма. Более значимый для вопросов антропо- и расогенеза труд – «Происхождение человека» вышел гораздо позже – в 1871 году, тогда же и первое русское издание. Тем не менее возможность объяснения происхождения человека с позиции эволюционизма была высказана в отечественной науке еще в конце 1850-х годов молодым зоологом Николаем Николаевичем Страховым. Еще до выхода «Происхождения видов», многие биологи были знакомы с основными выводами Дарвина, важнейшим из которых было признание изменчивости всех живых существ благодаря естественному отбору. Более того, хотя в «Происхождении видов» о человеке практически ничего не говорилось, но начиная с Ламарка применимость идеи изменчивости (или эволюции) к людям была довольно распространена среди ученых. Не был исключением и Николай Страхов, который в первом из писем (датируемом 16 декабря 1858 года), вошедших потом в сочинение «Мир как целое», указал на то, что в физиологическом отношении человек является животным, а потому к нему применимы все те законы, которые действуют в животном царстве. При этом человек является животным и в «душевном проявлении»: «нет ни одной, даже самой зверской [курсив авторский – А.П.] черты, которая бы не показывалась более или менее в душе человека» [26, с. 83]. Но далее Страхов указывал на один факт, игнорируемый натуралистами: «Человек есть животное, но он не хочет быть животным; человек есть одно из существ природы, но он природу противопоставляет себе и отрицается от нее» [26, с. 89]. Соответственно, главный признак, отличающий человека от прочих животных, – это нежелание иметь с ними ничего общего. Важно, что этот факт совершенно не противоречит идее изменчивости: человек эволюционирует подобно любому другому живому организму. Однако игнорирование этого отличия не позволяет в полной мере изучить человеческую природу. Так были заложены основы научной антропологии, которая не противоречила дарвинизму, но при этом затрагивала ряд аспектов, выпавших из поля зрения московских дарвинистов.

Важно отметить, что Страхов был далеко не единственным натуралистом, стоявшим на позициях теории изменчивости, но при этом не полностью совпадающим во взглядах с Дарвином. Таким исследователем был и Генрих Георг Бронн, который стал первым переводчиком Дарвина на немецкий язык (именно в его переводе многие в России и познакомились с учением английского биолога). Однако помимо собственно перевода Бронн включил в немецкое издание отдельную главу, посвященную критике Дарвина, в рамках которой излагал свои взгляды. Среди них очень интересен тот, который подразумевал наличие каких-то иных законов, помимо естественного отбора, влияющих на эволюцию: «Рассматриваемый как негативный, этот закон абсолютен и не допускает никаких исключений, но рассматриваемый как позитивный, он допускает к игре и другие законы, как подчиненные, так и независимые от него» [цит. по: 29, с. 96]. Николай Страхов был знаком и с взглядами Бронна, более того, он исходил из возможности соединить бронновскую и дарвиновскую теории, указывая, что в основном они не противоречат друг другу [27]. В том же обзоре он снова обратился к возможности применимости идеи эволюции к вопросу о происхождении человека, указав на то, что для этого требуется более строгая датировка антропологических находок. При этом важно отметить, что Страхов видел пределы применимости теории Дарвина. Так, в статье «Дурные признаки» (1862), посвященной разбору взглядов К.А. Ройе – французской переводчицы «Происхождения видов», – он выступил резко против переноса закономерностей, относящихся к сфере биологического развития, на социальные отношения, раскритиковав таким образом нарождающийся социалдарвинизм [23, с. 44–46].

Серьезный разбор уже опубликованной работы Дарвина, помещенной в контекст изучения вопросов антропо- и расогенеза был сделан Петром Лавровичем Лавровым в 1861 году. Начав с анализа принципиально важного вопроса для теории изменчивости видов живых существ – что же такое вид, – Лавров указал, что многие натуралисты выделяют их на основании субъективно выделенных признаков. Учение Дарвина же позволяет избавиться от этого субъективизма, поскольку дает объективные признаки для классификации: «Истинная систематика стремится определить для данного существа его ближайших сродников, от которых оно в последнее время (считая тысячами веков) отделилось. При этом отыскиваются причины, разделившие ближайших сродников и развившие одного в одну, другого в другую сторону. Затем ищутся сродники второго восходящего колена, и для них повторяется тот же вопрос, что уже труднее. Затем можно восходить далее и далее. Из описательной науки того, что есть, зоология обращается в генеалогию животных» [12, с. 119]. Отзываясь очень положительно о теории Дарвина, Лавров даже привел несколько аргументов, для объяснения самого слабого на тот момент звена эволюционной теории – отсутствия переходных форм, – суть которых сводилась к возможности неравномерной плодовитости у особей, получивших новые признаки. В некоторых отношениях Петр Лаврович даже шел гораздо дальше самого Дарвина, говоря о применимости теории эволюции к антропо- и расогенезу, до того как тот сам перешел к изучению этого вопроса.

Несколько позже (уже после выхода русского издания «Происхождения видов») Николай Страхов попытался сформулировать некоторые выводы, относительно места человека среди живых организмов, опираясь на идею естественного отбора: «Если стать и на эту точку зрения, то окажется, что человек есть *отборнейшее* существо природы, то существо, перед которым все другие существа, как органические, так и неорганические, *одинаково* отступают и побеждаются в *борьбе за существование* [курсив авторский – А.П.]» [26, с. 309]. Основным посылом здесь служила мысль о том, что человек является как механическим, так и органическим пределом всех существ на Земле. Для того чтобы эта гипотеза была подтверждена, необходимо доказать, что «человек совершает в природе такое отправление, которое по своей важности для смысла и жизни природы равняется с отправлением нервной системы в человеческом теле или, может быть, даже тысячекратно его превосходит» [26, с. 309]. Так, идея изменчивости и борьбы за существование дополнилась понятием цели, что стало основой теории «телеологической эволюции», которая в дальнейшем составляла основу философских взглядов Н.Н. Страхова. Собственно и Лаврова, и Страхова в дарвинизме привлекало то, что он представляет собой целостную систему, включающую в себя весь мир: «Это не отдельная гипотеза, предоставленная в подробностях читателям: это цельная неразрывная система природы» [12, с. 117].

В то же время в российской антропологии существовали взгляды, вообще никак не привязанные к дарвинизму. Например, Степан Васильевич Ешевский, историк из Московского университета (как и Богданов с Анучиным) в статье «О значении рас в истории» (1864) разобрал несколько концепций расогенеза, ни разу не упомянув о Дарвине и его трудах. При этом он демонстрировал знакомство как с работами натуралистов (Кювье, Катрфаж и других), так и с сочинениями графа Гобино, что свидетельствует о том, что дарвинизм им просто не рассматривался с позиции применимости к вопросам антропологии. Рассмотрев существующие аргументы в споре между моно- и полигенистами, С.В. Ешевский указал, что есть возможность примирить эти различные точки зрения, что уже было сделано швейцарско-американским натуралистом Жаном Луи Рудольфом Агассисом: «Он доказывает только, что человек явился не вдруг и не в одном месте, что различные породы образовались или сотворены независимо одна от другой и на разных пунктах земного шара, а не произошли от одного корня. Отвергается таким образом не единство физиче-

ской природы человечества, а единство происхождения» [7, с. 106]. В итоге для Ешевского существовало несколько факторов, повлиявших на расовое разнообразие мира: влияние природной среды, смешение с другими группами, уровень развития культуры. При этом он отрицал возможность деления на полноценные и неполноценные расы, указывая, что нет ни одного сообщества, изначально лишённого способности к развитию, а если какие-то группы людей и вымирают, то чаще всего это происходит из-за страстей и непредусмотрительности других народов, либо же по воле случая; ни один из народов не приговорен Провидением к вымиранию. Одним из основных постулатов Ешевского было признание фактического отсутствия чистых рас, поскольку за годы существования они уже испытали на себе влияние соседей, так или иначе смешавшись с ними. Стоит также отметить определенную терминологическую путаницу, когда в ряде случаев в качестве синонимов использовались понятия «раса», «племя» и «народность».

Вообще вопрос терминологии в антропологии, этнографии и этнологии для второй половины XIX – начала XX века оставался одним из сложнейших. Начиная с того, что не существовало общепринятого обозначения самой науки (все три термина использовались одновременно, причем разные авторы могли вкладывать в них различное содержание, то объединяя их как синонимы, то выстраивая иерархию) и заканчивая частными понятиями. Так, часто под расой понималась языковая семья, благодаря чему в классификации рас появлялись, например, арийская (индоевропейская) и семитическая (сиро-арабская). Одновременно расы могли выделяться по географическому признаку – *homo mediterraneus* – средиземноморский человек. Распространенным было смешение племен или народностей с расами и их дальнейшая группировка – арийские расы и т.д. Подобное смешение могло присутствовать даже в рамках одного сочинения, как у Н.И. Кареева в его статье «Расы и национальности с психологической точки зрения» (1876) [9]. При этом представители московской антропологической школы демонстративно игнорировали теоретические дискуссии, связанные с выявлением психологических или культурных признаков той или иной расы, полностью сосредоточившись на физической антропологии. И даже в этой сфере они не погружались в вопросы антропо- и расогенеза, предпочитая заниматься конкретными краниологическими и иными антропометрическими измерениями, являясь проводниками идеи имперского расового разнообразия.

Дарвиновские идеи действительно довольно активно усваивались российскими натуралистами, в первую очередь из Москвы [8]. Однако после выхода «Происхождения человека», стало очевидно, что между дарвинизмом и теорией телеологической эволюции существует огромная пропасть, заключающаяся в том, что для Дарвина естественный отбор действовал как череда случайностей, без какого-либо заданного плана и без стремления к определенной цели. Именно поэтому Николай Страхов, до этого в основном согласный с учением Чарльза Дарвина (и даже в чем-то, будучи большим дарвинистом, чем сам английский биолог), превратился в одного из главных его критиков. Так родились статьи «Переворот в науке» (1872), представлявшая собой критическую рецензию на «Происхождение человека», и «Последователи и противники» (1873) как рецензия на русский перевод «Происхождения видов» и на брошюру Карла Бэра о Дарвине. В них Страхов подверг критике учение Дарвина с двух сторон. Во-первых, как теорию, принятие которой научным сообществом произошло не за аргументированность и убедительность, а исключительно потому, что она удачно совпала с изменением мировоззрения: «Если изменчивость видов есть истина (как это мы и думаем), то почему же она не уяснилась постепенно, почему была упорно отвергаема, хотя провозглашалась беспрестанно? Почему прежде не принималась нисколько, а теперь принялась слишком легко? Не наука сделала этот шаг, а помимо естествознания изменились нравственные и философские понятия людей: вот причина успеха Дарвина» [25, с. 118]. И главным таким изменением стал отказ от понимания



природы как системы, обладающей определенной целью и смыслом существования. Из этого вытекал и второй аспект критики дарвинизма: «Сила этой теории, вся ее привлекательность для умов, заключается именно в предположении отсутствия законов, в сведении явлений на игру случайностей» [25, с. 141–142]. Соответственно, Дарвин не доказывает своей теорией изменчивость видов, а просто постулирует, что изменения происходят без какой-то внутренней логики. Таким образом, если заслуга Дарвина в продвижении идеи эволюции живых существ действительно неоспорима, то с исключением целесообразности этого развития Страхов смириться не мог. Таким образом, можно говорить о том, что начала складываться альтернативная школа российской антропологии, которая, принимая идею эволюции человека, исходила из существования высшей цели этой эволюции, выяснению которой и стоит посвятить свою деятельность. Это кардинально отличало ее от московской антропологической школы Богданова – Анучина, которая таким вопросом не занималась в принципе, предпочтя сосредоточиться на анализе полевого материала для составления карты распределения расовых типов в Российской империи.

Однако как бы ни хотелось московским ученым убедить образованное сообщество Российской империи в том, что истинная антропология возможна только при безусловном принятии дарвинизма, маргинализовав его оппонентов, в реальности ситуация была гораздо более сложной. Учение Дарвина действительно вызвало значительный интерес среди читающей публики, однако далеко не все отзывы были безоговорочно комплиментарными. Так, на страницах «Русского вестника» регулярно публиковались статьи, посвященные критическому анализу дарвинизма, идущему по двум направлениям. Во-первых, работы Чарльза Дарвина критиковались за путанность изложения, допускавшую множественные интерпретации и пагубно воздействующую на неокрепшие умы. Во-вторых, критике подвергалась и собственно научная составляющая концепция, отмечались отдельные нестыковки и логические ошибки. При этом тон по отношению к самому английскому биологу был неизменно уважительным, а его вклад в науку оценивался чрезвычайно высоко [16]. Однако в работах антропологов московской школы вся эта критика была оставлена без внимания, как будто ее и не было, никаких ответных публикаций ни Д.Н. Анучин, ни его коллеги не опубликовали. Фактически в этот период российская антропология развивалась двумя параллельными курсами, представители которых игнорировали существование другого направления.

Однако в конце 1880-х годов развернулась серьезная дискуссия о дарвинизме, спровоцированная Н.Н. Страховым, в которую включился и Василий Васильевич Розанов. Предпосылкой для нее стала посмертная публикация в 1885 году первого тома сочинения Николая Яковлевича Данилевского «Дарвинизм. Критическое исследование», которое оказалось практически полностью проигнорировано научным сообществом. После этого Страхов опубликовал статью «Полное опровержение дарвинизма» (1887), в которой фактически вызвал на дискуссию Климента Аркадьевича Тимирязева, одного из крупнейших биологов Московского университета и ревностного сторонника учения Дарвина. Однако последовавшие затем публикации Тимирязева («Опровергнут ли дарвинизм?», 1887; «Бессильная злоба антидарвиниста», 1889) и Страхова («Всегдашняя ошибка дарвинистов», 1887) фактически свелись не к разбору эволюционного учения и его критики, а к взаимным нападкам (позже к дискуссии о сочинениях Данилевского подключился еще и Владимир Сергеевич Соловьев, раскритиковавший «Россию и Европу»). Причина этого, как указывает О.С. Кругликова [11], лежала в разнице мировоззрений. Если для Страхова (и Данилевского) эволюция следовала определенной цели, то Тимирязев вслед за Дарвином считал ее результатом накопления случайных изменений. Грустный итог дискуссии подвел сам Николай Николаевич в статье «Спор из-за книг Н.Я. Данилевского» (1889): «Оба противника [Тимирязев и Соловьев – А.П.], как оказалось, сочли ниже своего достоинства

рассматривать вопросы, поставленные Н.Я. Данилевским. Совершенно не соглашаясь с его взглядами, они опровергали его очень просто, – доказывали, что он вовсе не имеет права судить о предметах, о которых писал. А именно, один из критиков доказывал “малое знакомство Данилевского с данными истории и филологии”, а другой настаивал на его “дилетантизме” в естественных науках, и особенно на недостатке логики» [28, с. 187].

По всей видимости, Розанов вступил в эту дискуссию по инициативе Страхова, учеником которого он считал себя в это время. Как писал Василий Васильевич в одном из писем Страхову: «Вы дали мне идею написать “Органический мир и механическая причинность”... о невозможности применять механические начала к орг.<аническому> миру и о целесообразности в нем» [20, с. 192]. Видно, что для Розанова ключевой идеей в критике дарвинизма было существование определенной целесообразности развития органического мира, из-за чего к нему невозможно применять чисто механическое понимание причинности. Позже, в примечании 1913 года к письму от Н.Н. Страхова, посвященного публикации первой части этой статьи, Розанов отметил несколько принципиальных моментов: «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*. Дарвин не был философом... Факты – одно: и их никто не смеет поколебать. Но ведь факты надо объяснить, объяснять: и тут всегда философ вправе произнести могучее “veto”, перед которым все зоологические кафедры повалятся» [20, с. 34–35, примеч.]. И здесь проявляется принципиальное теоретико-методологическое расхождение с московской антропологической школой, разделявшей антропологию на несколько субдисциплин. Для В.В. Розанова сама по себе физическая антропология, занятая сбором фактического материала, была бессмысленна, если ее не дополнить антропологией философской, способной эти факты правильно истолковать.

Важным выводом, сформулированным Розановым о теории Дарвина было то, что «Будучи (по задаче своей) теорию происхождения органических форм, она в действительности говорит только об их сохранении; или точнее и строже: о не сохранении форм, за исчезновением которых остались те, которые наблюдаются» [17, с. 13]. То есть из-за придания решающего значения фактору естественного отбора Дарвин фактически проигнорировал сам вопрос происхождения, сводя его к вопросу о причинах выживания ныне существующих видов. Соответственно теория не может дать ответ на то, как можно объяснить возникновение того или иного вида – через причинность или целесообразность, именно почему на первый план выходит понятие случайности. Именно поэтому у ученых, встающих на защиту дарвинизма, неизбежно возникают логические трудности, как, например, у Тимирязева, который, «стараясь все точнее и точнее ее сформулировать, все яснее желая выразить ее сущность, высказав наконец ее отрицание, то это значит, что самая теория незащитима более: не только опровержение разрушает ее, но и самая защита, насколько она заставляет глубже входить в ее смысл» [19, с. 12]. По мнению Розанова, все аргументы Тимирязева, основанные на дарвинизме, являются просто констатацией факта, что все особи так или иначе различаются друг от друга, что является очевидной аксиомой. Однако вслед за признанием отсутствия в дарвинизме позитивной составляющей, необходимо было предложить какую-то альтернативу.

Исходя из телеологического понимания эволюции, важнейшим вопросом для Розанова стал поиск цели человеческой жизни. Решению его была посвящена статья с соответствующим названием, опубликованная в 1892 году в журнале «Вопросы философии и психологии» – одном из крупнейших и авторитетнейших научных журналов, к тому же издававшимся в Москве. При этом сам Василий Васильевич счел свою попытку не слишком удачной, поскольку ему не удалось в должной мере разграничить понятия «цель» (которое

относится к миру людей, случайному и произвольному) и «предназначение» (относящееся к миру божественному), о чем он указывал в позднем примечании к письму Страхова [20, с. 115, примеч.]. В первой части этой статьи Розанов подробно разобрал представление о счастье как цели существования и развития человека, опровергнув его истинность: «мысль человека об устройении своем на земле по принципу счастья ложна во всех своих частях, по всему своему строю. Не что-либо одно страдает в ней недостатком, не выдерживает исследования, – она вся в целом есть лишь искажение, есть судорожное усилие человека, но не правильное его движение» [21, с. 150–151]. Причина несостоятельности утилитарной концепции согласно Розанову в том, что цель человека в данном случае не вытекает из его природы, а поставлена извне, идея счастья не найдена, а придумана.

Для того чтобы найти истинную цель человека, следует обратиться к его внутреннему миру, чтобы понять, в каком направлении он развивается. Первым шагом на этом пути должно стать определение той «части» человеческого естества, которая способна к эволюции. Это не могут быть какие-то органы, поскольку они характеризуются двумя параметрами: окончательностью строения (все они формируются у человека до его рождения, а после только растут вместе с организмом в целом) и обращением к самому индивидууму (выполняют функцию обеспечения его существования). Соответственно, возникает необходимость выделить что-то, не относящееся к физическому строению, но связанное с ним, как корень с почвой. Это что-то Розанов обозначил как дух человеческий, который находится в отношении с телом как потенциальное с реальным. Именно дух способен к эволюционному развитию, а потому цель человеческого существования следует искать именно в нем.

Цель может быть представлена в двух вариантах: как конечный результат движения и как направление этого самого движения. При этом первый из них не может быть представлен для человека в явном виде, поскольку в этом случае ограничит его свободу. Соответственно, люди способны воспринять цель только как определенное стремление, поскольку так сдерживается произвол, но остается достаточно много зоны выбора. Таких направлений движения Розанов выделил три: стремление к истине, свободе и добру. Первое из них подразумевает попытку познать мир в максимально доступном для человека объеме, второе – устранение препятствий в процессе движения к цели и третье – сохранение ощущения большей гармонии после того или иного действия, нежели было до его осуществления. Эти стремления разнородны по своему источнику, они не могут быть поставлены в какой бы то ни было иерархии, и сама эволюция человека представляет собой попытку балансировать между ними, стараясь соблюсти их все, поскольку за счет ущемления чего-то одного нельзя усовершенствовать другое.

Каждое из стремлений можно разбить на составляющие. Так, стремление к истине является сочетанием обязанности познать все и правом на единичное знание. Добро в свою очередь предстает как соединение трех идеалов: нравственного (мотив доброго деяния), справедливого (его контекст) и прекрасного (форма проявления). Наконец, третье стремление рождается в результате взаимодействия внешней и внутренней свобод, степень развития которых часто находится в обратной зависимости. Таким образом, цель эволюции человека – это попытка достичь максимальной гармонии в условии согласования разнородных и разнонаправленных стремлений к истине, доброте и свободе. Любое отклонение от них приводит к появлению зла, тогда как следование им возвращает человека в состояние покоя. Соответственно эволюция человека не зависит от внешних факторов, являясь результатом внутреннего развития. При этом понятно, что совсем избежать воздействия со стороны природы и других людей невозможно, но оно влияет лишь постольку, поскольку сам человек решает его учитывать: принимает он его или вступает в борьбу. И в этом заключается принципиальное противоречие с идеями Дарвина об отбо-

ре – никакое естественное или искусственное воздействие не может помешать или помочь человеку в процессе эволюции. Второе не менее принципиальное отличие заключается в том, что дарвинизм предполагает эволюцию возможной только в рамках популяции, тогда как Розанов прямо указывал на ее индивидуальный характер, то есть достижение одним человеком цели никак не приблизит к ней других. Наконец, еще один важный момент – это фактическое разведение понятий антропогенеза (эволюция физиологии человека) и развития человека (движение его духа в сторону выделенных целей), которые не исключают друг друга, но идут параллельно и независимо.

Однако это не решало вопроса о цели развития человека как биологического вида. Именно поэтому практически в то же время, когда создавалась «Цель человеческой жизни», Василий Васильевич задумал еще одну статью¹, которая должна была стать ответом на сочинение Владимира Сергеевича Соловьева «Красота в природе», опубликованное еще в 1889 году. С точки зрения Соловьева, «красота в природе не есть выражение всякого содержания, а лишь содержания идеального, что она есть *воплощение идеи* [курсив авторский – А.П.]» [24, с. 43]. Опираясь на идеи Дарвина, он пришел к выводу, что красота есть явление объективное, но если красота животных «сотворена» космическим умом без их сознательного участия, через возбуждение в них стремлений к питанию и размножению, то человек способен создавать красоту самостоятельно, поскольку видит конечные цели мироздания (общая – воплощение света и жизни в различных формах красоты и особенная – создание человека) и работает над ее осуществлением. Само признание существования в природе какой-то цели развития уже фактически противопоставляет идею Соловьева дарвинизму, однако сам философ не акцентировал на этом какого либо внимания. Именно это противоречие: принцип случайности в дарвинизме и телеология в учении о красоте Соловьева – стало причиной, побудившей Розанова написать свою статью.

Исходя из того, что «украшения» у животных носят видовой, а не индивидуальный характер, Розанов тем самым указал на бессмысленность данного признака для внутривидового отбора, поскольку все особи одного вида обладают схожими характеристиками. Поэтому объяснение красоты с утилитаристских позиций оказывается бесперспективным. С его точки зрения, красота – это проявление повышения напряжения жизненной энергии, которая возникает через акт рождения. Далее Розановым была выведена следующая закономерность: «*количество жизненной энергии, заключенной в каждом организме, тем более* (в нем сравнительно с другими организмами), *чем развитее его органическое сложение*, т.е. чем многочисленнее и разнообразнее его функции и чем отчетливее и исключительнее каждая из них [курсив авторский – А.П.]» [18, с. 52]. Таким образом, под развитием здесь понимается усложнение организма и увеличение количества функций, которые он способен осуществлять, что вполне вписывается в эволюционную теорию (особенно в области этнографии), предполагающую развитие от простых форм к более сложным. Затем, при помощи изящного примера из физики (скорость брошенного камня максимальна в момент броска, либо в момент падения на землю), Розанов вывел, что эволюция определяется не причиной (то есть тем, что предшествует движению), а целью (тем, что лежит впереди действия): «если энергия органической жизни является возрастающей во времени, и это выражается в общем и постоянном факте возрастания сложности органического строения, то это не может зависеть ни от чего другого, кроме как от того только, что она

¹ В середине мая 1891 года, по его словам, он планировал «крошечную статейку “Как выражается красота в природе”, где вношу маленькую поправку к статье Вл. Соловьева “Красота в природе”: еще один день пописать, и она будет кончена» [20, с. 257]. В итоге статья разрослась до нескольких десятков страниц и вышла только в конце 1895 года под названием «Что выражает собой красота природы?». В 1900 году под названием «Красота в природе и ее смысл» она была включена в книгу «Природа и история», которая включила в себя и ряд других телеологических работ Розанова.

приближается к своей причине, а не удаляется от нее» [18, с. 54]. Эта цель мешает организмам с одной стороны остановиться в развитии, а с другой – слиться в ряд тождественных существ. Таким образом, акт рождения производит новое существо, отличающееся от родителей и за счет этих различий стремящееся выйти за пределы вида, но могущее это сделать только через порождение потомства, то есть формирование нового вида возможно только через несколько поколений, а все жившие и живущие на тот момент особи, произошедшие от общих предков, являются теми самыми промежуточными звеньями, которые так стремился отыскать Дарвин. А поскольку красота есть проявление жизненной энергии, то по мере развития она неуклонно нарастает и может служить универсальным критерием для ранжирования различных видов живых существ.

Эта цепочка рассуждений привела Василия Розанова к оригинальной концепции расогенеза. Следует указать, что на тот момент не существовало сколь-нибудь общепризнанной классификации рас и, соответственно, выстроенной теории их происхождения и развития. Общим местом у многих авторов было выведение народов из рас через цепочку смешений. Например, Петр Лаврович Лавров, не бывший антропологом или биологом, но хорошо знакомый с новейшими европейскими и американскими исследованиями писал: «Приходится, во-первых, угадывать основные типы, которые выработались в человечестве под влиянием тех или других видоизменяющих процессов, и за которые мы уже теперь заглянуть не в состоянии. В изменениях и смешениях этих основных типов надо, во-вторых, искать образование вторичных расовых отличий, которые теперь уже так прочно установились, что служат основными точками исхода современной этнографии. Помеси этих вторичных рас представляют, в-третьих, нынешние племенные и национальные типы» [13, с. 624]. Причем в отличие от Анучина, разводившего этнографию с физической антропологией, Лавров говорил о необходимости их соединения с дополнительным привлечением лингвистики, без чего невозможно проследить родство тех или иных народов. Однако Лавров под расой подразумевал вообще любую группу, отличающуюся антропологическими признаками, включая «неандертальскую расу», «длинноголовую расу» и т.д. Говоря о современной стадии расогенеза, он выделял три основных типа: черную, белую и желтую расы, а также два переходных: американские и малайско-полинезийские расы [13, с. 640]. Здесь видно, что переходные типы обозначались во множественном числе, что обуславливалось наличием множества смешанных вариантов. Дальнейшее дробление этих групп выводило, по мнению Лаврова, на уровень наций. При этом сам вопрос происхождения рас и их эволюции признавался сложным и не имеющим однозначного ответа, хотя отдельные пути распространения тех или иных рас можно было определить при помощи антропологических находок.

Лидер московской антропологии Дмитрий Анучин в энциклопедической статье для словаря Брокгауза и Ефрона (1899) фактически проигнорировал вопросы расогенеза и не высказал свою позицию о вопросах расовой классификации. Кратко охарактеризовав существующие подходы, он указал на сложность однозначного решения этих проблем до проведения достаточного количества измерений. Вместо понятия «раса» он использовал термин «расовый тип», делая его более вариативным. Он исходил из того, что в процессе эволюции возможно вымирание целых расовых типов и появление вместо них новых. Интересно, что, называя себя последователем Дарвина, Анучин выдвинул положение, в значительной мере противоречащее ему: «Естественный подбор у человека вызывался не только вымиранием менее совершенных и более слабых, покоряемых народностей, но также и вымиранием более сильного, деятельного, победоносного элемента. Он мог гибнуть именно в силу своей большей деятельности и отваги – и этим самым давать большую возможность размножения элементам сравнительно пассивным» [5, с. 211–212]. В будущем он предполагал отмирание большинства расовых типов, кроме белого и черного,

а также, возможно, желтого, на смену им могли прийти как групповые, так и индивидуальные антропологические типы.

Одна из наиболее дробных классификаций была представлена в работах русско-французского антрополога Жозефа Деникера (родившегося и учившегося в России, но с 1876 года жившего в Париже). Им было предпринято несколько попыток систематизации, основанных исключительно на физических признаках, дополнявшихся по мере поступления новых данных. Так, в классификации 1889 года было выделено 13 главных рас, включающих в себя 30 вторичных типов. В 1900 году он выделил шесть больших групп признаков, которые включали в себя 17 расовых групп, состоящих из 29 рас. Интересно, что для удобства и наглядности, он представил все эти расы не только в виде таблицы, но и на круговой диаграмме (подобной цветовому кругу), где расы с близким набором признаков располагались рядом [6, с. 359–370].

Помимо чисто физиологических классификаций рас существовали и попытки соединить антропологию с психологией. Так, Дмитрий Андреевич Коропчевский, председатель Санкт-Петербургского Русского антропологического общества, известный ученый и переводчик, в научно-популярной брошюре 1903 года писал: «Человечество делят также на большие группы или расы характерными или отличительными признаками. Из таких признаков легче всего замечается цвет кожи, и поэтому человечество уже давно делят на три расы – белую, желтую и черную» [10, с. 9]. При этом автор отметил существование отличий и в интеллектуальном развитии: «черная раса нигде самостоятельно не достигала высокой культуры или образованности, т.е. значительного научного и художественного развития; желтая поднялась до высокого умственного уровня, но остановилась на нем и не движется далее; белая раса, создав еще более высокую культуру, идет по этому пути все быстрее и быстрее» [10, с. 10]. Указывалось, что невозможно определить место появления рас, но существует соответствие между частями света и расами, проживающими на них. Кроме того, в современных условиях существует смешение рас, из-за чего невозможно относить народы к тем или иным расам.

Еще одна попытка такого междисциплинарного синтеза была предпринята киевским медиком, антропологом и психиатром Иваном Алексеевичем Сикорским. Он также выделял три основные расы: черную, желтую и белую. Каждой из них была дана соответствующая психофизиологическая характеристика: «Черная раса принадлежит к наименее одаренным на земном шаре. В строении тела ее представителей заметно более точек соприкосновения с классом обезьян, чем в других расах. <...> Несмотря на развитое и дисциплинированное внешнее внимание, у желтой расы, тем не менее, не выработалась вековая привычка к напряженному умственному труду и к мыслительной настойчивости. <...> Белая раса обладает наиболее счастливым сочетанием душевных способностей – что выражается в равномерном симметрическом развитии ума, воли и чувства. При таком складе души, белая раса могла осуществить в себе идеал всестороннего психического развития и явилась создательницей наук и искусств, устройтельницей общественной и государственной жизни, творцом возвышенных религий и мировой поэзии и улучшила самую жизненную обстановку при помощи несравненных механических и технических усовершенствований» [22, с. 248–249]. Хотя Сикорский и разводил понятия «раса» и «нация», но указывал, что поскольку «объединение группы людей в нацию, или народ часто происходило не путем насилия, но было следствием естественного сближения и слияния; то психолог не может не усмотреть в этом явлении природы естественного события, вытекающего из требований эволюции и прогресса жизни» [22, с. 233]. Из-за этого в его сочинениях присутствовали такие термины как русская раса, еврейская раса, германская раса и т.д.

Таким образом, на рубеже XIX и XX столетий в российской антропологии сложилось два подхода к изучению рас. Представители одного из них принципиально ограничивали



вопрос различия рас физиологическими признаками (цвет кожи, тип волос и т.д.). Другие предполагали существование связи между физическими и психологическими различиями, выстраивая расы в определенную иерархию. И те и другие сходились в том, что в настоящее время невозможно однозначно ответить на вопрос о времени и месте происхождения рас, возникли ли они одновременно или путем эволюции одной из другой. Именно в таком контексте происходило формирование взглядов Василия Розанова на расу. Исходя из своей концепции красоты в природе, он предложил собственную классификацию: «Как известно, род человеческий распадается на несколько рас, из которых четыре цветных и одна белая. Между первыми одна – монгольская – очень близко подходит к белой расе; она едва может быть названа цветною, тогда как остальные три имеют цвет резко выраженный (американская, негрская и малайская)» [18, с. 62]. Поскольку не обнаружено переходных форм между расами (смешанные расовые типы не являются переходными, так как появились в результате взаимодействия тех самых первичных), Розанов предположил, что «Под воздействием сил, природа которых еще не разгадана, иногда появляется у какой-нибудь особи известного определенного вида потомство с новым признаком, настолько крупным и резко выраженным, что, руководствуясь обычными приемами классификации, мы должны принять его за новый вид или за новую разновидность» [18, с. 63], фактически предвосхитив идею мутаций.

Первой расой, породившей все остальные, Розанов считал «темную» (негроитов), представители которой проживают в центре Австралии. В пользу этого он приводил три аргумента: цвет кожи, являющийся переходным между черным у негроидов и коричневым у малайцев; отсутствие сколь бы то ни было развитой культуры; тот факт, что в Австралии проживают наиболее архаичные формы животных и растений. Таким образом, сочетание физиологических и психологических признаков, а также сопутствующего состояния окружающей природы позволяет проследить весь процесс расогенеза. Его ход связан с «законом полярности», согласно которому любое явление стремится разделиться не просто на части, а на противоположности (которые изначально содержатся в нем в потенциальной форме), что может происходить не одновременно, а через ряд промежуточных шагов. Так, внутри австралийской расы уже потенциально находились негроидная (с абсолютно темным цветом кожи) и европеоидная-кавказская (с абсолютно белым). Но если негроидная раса выделилась сразу, то для появления европеоидов пришлось пройти несколько стадий: малайскую, американскую и монгольскую расы. Таким образом, выстраивается иерархия рас, связанная с количеством в них жизненной энергии, направленной на развитие, выражающееся в первую очередь в возможности самостоятельного создания государства. Здесь Розанов высказал предположение, идущее вразрез с принятым в антропологии и этнографии, что «не из Азии Америка была заселена, но из Америки – Азия, и древнейшие племена этой последней обитают в северо-восточном ее углу» [18, с. 69]¹.

«Закон полярности», действовавший на начальном этапе расогенеза, не проявился в развитии негроидной, малайской и американской рас, но снова начал свое действие у монголоидов и европеоидов. Это привело к тому, что из них начали выделяться группы народностей, противоположных друг другу по духу (например, оседлые китайцы-созидатели и кочевые тюрко-монгольские племена-разрушители). Венцом расогенеза является появ-

¹ Можно провести параллели с выводами немецкого антрополога Карла Штраца, который примерно в то же время писал: «Оживленный спор выдающихся антропологов о европейском (Мартин, Серджи) или монгольском (Тен-Кате, Вирхов) происхождении американской расы указывают на возможность их выхода из общего корня обеих рас» [30, с. 128–129]. Таким образом, выделение американской расы предшествовало формированию монгольской. Интересно, что Штрац точно также выстраивал свою антропологическую концепцию, руководствуясь эстетическими критериями.

ление европеоидной расы, двумя главными группами которой являются арийские и семитские народы. Именно в ней в наиболее полной мере проявилась красота, присущая человеку. Сам человек, в свою очередь, является пределом органического процесса, что ощущается на инстинктивном уровне (можно сравнить с позицией Страхова, считавшего главным отличием человека от животных то, что человек не хочет быть животным). Наконец, высшей ступенью развития человека (причем развития в духовном отношении, поскольку физическое развитие уже достигло совершенства) является гениальность, за которой возможна только смерть и прекращение рода, породившего гения.

Идея целесообразности, которую Василий Васильевич Розанов положил в основу собственной оригинальной концепции, позволяла, таким образом, объяснить процессы антропо- и расогенеза. В отличие от большинства современников, только констатирующих различия между расами (в физическом ли или в психическом смысле), он попытался реконструировать весь ход развития целиком, начиная от появления органической природы и до настоящего времени (а в перспективе – и в будущем). Взгляды Розанова невозможно свести к примитивному расизму, поскольку с его точки зрения превосходство белой расы над другими не есть результат ее происхождения от других предков или большей приспособленности к естественному отбору, а объясняется тем, что она является более поздней стадией эволюции, максимально приближенной к осуществлению идеала красоты.

Учение Дарвина, действительно оказало определяющее влияние на формирование российской антропологии во второй половине XIX века. Но нельзя сводить это влияние только к заимствованию основных положений. Из критического осмысления дарвинизма выросло направление, которое можно назвать телеологической антропологией. В рамках него признавалось существование эволюции живых существ от низших к высшим, однако отвергался принцип случайности происходящих изменений. Человек сторонниками этого подхода признавался вершиной эволюции, который отличается от животных своим нежеланием принадлежать к ним. Стоит отметить, что антропологи, позиционирующие себя в качестве последовательных дарвинистов, избегали теоретического осмысления процессов антропо- и расогенеза, просто констатируя существование различных видов человека в прошлом и различных рас в настоящем. В том случае, если они учитывали параметр естественного отбора, это неизбежно приводило исследователей к признанию неравенства рас, причем наиболее продвинутой и приспособленной из них всегда признавалась европейская. Отрицание дарвинизма также наталкивало на идею большего совершенства европеоидов, но не по причине их приспособленности, а потому, что они ближе подошли к осуществлению высшей цели. Помимо приложения идей эволюции к человечеству как виду, в рамках телеологической концепции те же принципы прилагались и к отдельным личностям. При этом развитие индивидуума виделось в направлении реализации трех целей: познания истины, проявления доброты и осуществления свободы выбора.

Взгляды Василия Васильевича Розанова, который не был биологом или антропологом по образованию, сформировались под влиянием Николая Страхова и Николая Данилевского, бывших профессиональными зоологами. Опираясь на их выводы, он смог создать философское осмысление процесса антропо- и расогенеза, которое, с одной стороны, следовало в русле тенденций развития российской антропологии, но с другой – принципиально отличалось от прочих интерпретаций тем, что вводило элемент целесообразности взамен причинности. Вместо того чтобы искать движущую силу развития в прошлом, он перенес свой взгляд в будущее.

Литература

1. *Альмов С.С.* Дмитрий Николаевич Анучин: «Естественная история человека в обширном смысле этого слова» // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. М.: Наука, 2004. С. 7–48.
2. *Анучин Д.Н.* Антропология, ее задачи и методы. М.: Типогр. «Русских ведомостей», 1879. 20 с.
3. *Анучин Д.Н.* Беглый взгляд на прошлое антропологии и ее задачи в России. М.: Типо-литогр. А.В. Васильева, 1900. 18 с.
4. *Анучин Д.Н.* Некролог А.П. Богданова; Из неопубликованных «Воспоминаний Д.Н. Анучина об А.П. Богданове» // О людях русской науки и культуры (статьи, некрологи и заметки). М.: Государственное издательство географической литературы, 1952. С. 237–255.
5. *Анучин Д.Н.* Расы или породы человечества // Русская расовая теория до 1917 года. Вып. 2. Сборник оригинальных работ русских классиков / под ред. В.Б. Авдеева. М.: ФЭРИ-В, 2004. С. 207–213.
6. *Деникер Ж.* Человеческие расы. СПб.: Типогр. Ю.Н. Эрлих, 1902. 722 (XV) с.
7. *Ешевский С.В.* О значении рас в истории // Русская расовая теория до 1917 года. М.: ФЭРИ-В, 2004. С. 55–109.
8. *Иванков В.Н.* Наш Дарвин (К 150-летию выхода книги «Происхождение видов») // Вестник ДВО РАН. 2010. № 1. С. 120–128.
9. *Кареев Н.И.* Расы и национальности с психологической точки зрения // Русская расовая теория до 1917 года. М.: ФЭРИ-В, 2004. С. 207–217.
10. *Коропчевский Д.А.* Первые уроки этнографии. М.: Ленанд, 2015. 208 с.
11. *Кругликова О.С.* Эволюционная теория Дарвина в отражении русской консервативной и либеральной прессы второй половины XIX в. // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. 2018. № 5. С. 101–118.
12. *Лавров П.Л.* Обзор иностранной литературы III // Отечественные записки. 1861. Т. СXXXIV. Пагинация 2. С. 108–132.
13. *Лавров П.Л.* Опыт истории мысли Нового времени. Т. 1. Ч. 2. Кн. 1. Отд. 2. Антропологическая жизнь. Женева: Вольная русская типография, 1894. 1103 с.
14. *Мильчарек М.* Разорванный человек: Василий Розанов о красоте в природе и ее смысле // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2016. № 20. С. 23–30.
15. *Могильнер М.* Homo imperii: История физической антропологии в России (конец XIX – начало XX вв.). М.: Новое литературное обозрение, 2008. 512 с.
16. *Перевалова Е.В.* Учение Ч. Дарвина и дарвинизм в оценке журнала М.Н. Каткова «Русский вестник» // Журналистский ежегодник. 2015. № 4. С. 94–101.
17. *Розанов В.В.* Вопрос о происхождении организмов / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 25:] Природа и история (Статьи и очерки 1904–1905 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 12–33.
18. *Розанов В.В.* Красота в природе и ее смысл / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 25:] Природа и история (Статьи и очерки 1904–1905 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 43–103.
19. *Розанов В.В.* Отречение дарвиниста / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 28:] Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки Просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 7–12.
20. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 13:] Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 477 с.
21. *Розанов В.В.* Цель человеческой жизни / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 28:] Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 133–170.
22. *Сикорский И.А.* Данные из антропологии // Русская расовая теория до 1917 года. М.: ФЭРИ-В, 2004. С. 229–265.
23. *Снетова С.В.* Учение Чарльза Дарвина в критической рефлексии Николая Данилевского и Николая Страхова (из истории дарвинизма в России) // Вестник Пермского университета. Философия. Социология. Психология. 2017. Вып. 1. С. 43–50.
24. *Соловьев В.С.* Красота в природе // Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб.: Книгоиздат. т-во «Просвещение». С. 33–74.
25. *Страхов Н.Н.* Дарвин // Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки. Книжка вторая. СПб.: Типогр. бр. Пантелеевых, 1883. С. 110–146.
26. *Страхов Н.Н.* Мир как целое. М.: Айрис-пресс: Айрис-Дидактика, 2007. 576 с.
27. *Страхов Н.Н.* Новости естественных наук // Журнал Министерства народного просвещения. 1860. Ч. CV. Отд. VII. С. 1–9.
28. *Страхов Н.Н.* Спор из-за книг Н.Я. Данилевского // Русский вестник. 1889. Т. 206. С. 186–203.
29. *Чайковский Ю.В.* «Происхождение видов». Загадки первого перевода // Природа. 1984. № 7. С. 88–96.
30. *Штрац К.Г.* Расы. Народы. Каноны красоты. М.: АСТ, б/д. 352 с.

Аннотация. Одним из наименее изученных сюжетов в творчестве В.В. Розанова является его концепция телеологической эволюции, созданная на рубеже 1880–1890-х годов. Ее основные положения выросли из дискуссий о дарвинизме, которые шли в отечественной науке с 1860-х годов, повлияв на становление физической антропологии в Российской империи. Соглашаясь с принципом развития сложных форм из простых, Розанов считал, что это происходит не из-за действия причинности, а в результате следования организмов высшей цели, которую они могут даже не осознавать. Направление развития он определял как осуществление идеалов красоты, выстраивая на основе этого свою теорию расогенеза, согласно которой первой расой была австралийская, из которой выделилась негроидная и далее – через малайскую, американскую и монгольскую – кавказская (европейская). Развитие человека после того, как физиологически он достиг максимального идеала красоты, осуществляется на уровне его духа и выражается через стремление к познанию истины, доброты и свободы.

Ключевые слова: В.В. Розанов, антропогенез, расогенез, телеология, дарвинизм, физическая антропология.

Alexey B. Panchenko, PhD in History, Docent, Associate Professor, Department of the Social and Humanitarian Education, Surgut State Pedagogical University. E-mail: alexeypank@rambler.ru

V.V. Rozanov's Conception of Teleological Evolution in the Context of Anthropology Development and Discussions on Darwinism in the Russian Empire

Abstract. One of the least studied aspects in the works of V.V. Rozanov is his concept of teleological evolution, created at the turn of the 1880–1890s. Its main provisions grew out of discussions about Darwinism, that were going on in Russian scientific circles since 1860s and influenced the formation of physical anthropology in the Russian Empire. Agreeing with the principle of the progress of complex forms from the simple ones, Rozanov believed that it was not due to the action of causality, but was the result of the organisms following the highest purpose, which they might not even realize. He defined the direction of development as the realization of the ideals of beauty, building on that basis his theory of the origin of races, according to which the first race was the Australian, from which the Negroid was then distinguished, and further, through the Malay, American and Mongolian races– the Caucasian (European) one. Evolution of the man, after physiologically he has reached the maximum ideal of beauty, is continues at the level of his spirit and is expressed through aspiration to the cognition of truth, kindness and freedom.

Keywords: V.V. Rozanov, Anthropogenesis, Origin of Races, Teleology, Darwinism, Physical Anthropology.



Публицистика В.В. Розанова времен революции 1905 года и его книга «Когда начальство ушло...»*

Зачастую, характеризуя реакцию Розанова на революционные события 1905–1906 годов, обращаются к его книге «Когда начальство ушло...». Так, в частности, поступает автор самой подробной на данный момент биографии Розанова, Фатеев, строя свое изложение позиции героя повествования в первую очередь на анализе данной книги [30, гл. XI]. Такая позиция, однако, представляется методологически неточной в силу двух обстоятельств:

– во-первых, в книгу вошли далеко не все, в том числе и из весьма объемных статей 1905–1906 годов, в которых Розанов так или иначе касался проблематики русской революции;

– во-вторых, «Когда начальство ушло...» представляет собой именно книгу, не только авторское собрание статей, со своими критериями отбора, но и композиционное целое, в котором играет роль и полиграфическое оформление, и включенный в текст книги рисунок, замещающий послесловие.

Если первое обстоятельство, разумеется, не критично и легко восполняется привлечением иных текстов, оставшихся за рамками авторского сборника, то второе принципиально, поскольку «Когда начальство ушло...» относится одновременно к двум временам – ко времени создания и/или первоначального опубликования соответствующих статей¹. Поэтому в качестве первого, предварительного наброска к детальной характеристике взглядов Розанова в период революции 1905 года мы полагаем необходимым специально сосредоточиться на анализе текста «Когда начальство ушло...», поскольку, на наш взгляд, целостная характеристика отношения Розанова к революции и революционным событиям требует в перспективе привлечения текстов не только непосредственно обращенных к политическим и социальным потрясениям этого времени, но и к параллельным текстам, тематически на первый взгляд посвященным иным вопросам – в частности, его церковной публицистике. Прежде всего рассмотрим, какие тексты вошли в состав книги 1910 года (см. табл. 1).

¹ В рассматриваемом случае эти два момента далеко не всегда совпадают: так, первая из включенных в книгу статей, озаглавленная «Всеобщая скука», впервые опубликована именно в составе «Когда начальство ушло...». Сохранилось розановское примечание к этой статье: «31 декабря <1900> снято с набора в “Новом времени” из-за опасения Министерства внутренних дел, хотя очень понравилось милтому старику А.С. Суворину» [23, с. 607].

* Работа была выполнена в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете имени И. Канта.

Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ имени И. Канта, научный руководитель Центра исследований русской мысли ИГН БФУ имени И. Канта. E-mail: mestr81@gmail.com

Таблица 1

Перечень статей, вошедших в «Когда начальство ушло...»

№	Название статьи (в составе «Когда начальство ушло...», 1910 – сокр.: КНУ)	Первоначальная публикация ⁷
1	[предисловие, датировано: «СПб., 19 февраля, 1910 г.». С. III–VIII	Впервые в тексте КНУ
1901		
2	Всеобщая скука. С. 3–13	снято с набора в «Новом времени» (31 января 1900 года)
3	Homines novi... [авторская датировка не указана**]. С. 14–28	Русское слово, 1906, 20 февраля, № 49 (под заглавием: «Новые люди»), подп.: «Василий Варварин»
1904		
4	Кислород и углерод в истории [переработана]. С. 31–36	Новое время, 1904, 1 января, № 9995 (под заглавием: «Старый и новый годы»)
5	Война и политическое творчество. С. 37–38	Новое время, 1904, 20 апреля, № 10104 (под заглавием: «Трудное время – творческое время»)
6	Лучшая жертва на алтарь отечества [датировано: «1 апреля <1904 г.>»]. С. 39–40	снято с набора в «Новом времени»
7	Кабинет. С. 41–49	снято с набора в «Новом времени»
8	В тяжелый час истории [датировано: «25 декабря <1904 г.>»]. С. 50–53	снято с набора в «Новом времени»
1905		
9	Будьте справедливы [датировано: «1905 г.». С. 57–61	снято с набора в «Новом времени»
10	Скорбные мысли проф. Демьянова о земском собрании [датировано: «март 1905 г.». С. 62–67	Новое время, 1905, 5 февраля, № 10388 (под заглавием: «Возражения проф. Демьянову»)
11	Государство и общество [датировано: «апрель 1905 г.». С. 68–81	Новое время, 1905, 3 марта, № 10414
12	Русские исторические портреты на выставке в Таврическом дворце. С. 82–86	снято с набора в «Новом времени»
13	Женщины и представительство. С. 87–95	Новое время, 1905, 27 апреля, № 10469
14	Исторический перелом [датировано: «14 августа 1905 г.». С. 96 – 101.	снято с набора в «Новом времени»
15	На митинге [датировано: «12 октября <1905 г.>»]. С. 102–122	Новое время, 1905, 25 октября, № 10641; 2 ноября, № 10649
16	Среди анархии [датировано: «ноябрь 1905 г.». С. 123–141	Новое время, 1905, 15 ноября, № 10657
1906		
17	Гамлет в роли администратора. С. 145–151	Новое время, 1906, 17 февраля, № 10750
18	О «переживаниях» и «переживших». С. 152–167	Русское слово, 1906, 7 января, № 6 (под заглавием: «Переживание и перерождение»), опубликована 1-я часть (с. 152–157 книжного издания, 2-я часть снята с набора), подпись: «В. Варварин»
19	В пасхальную ночь. С. 168–184	снято с набора в «Новом времени»
20	Пегий человек. С. 185–191	Новое время, 1906, 19 апреля, № 10810
21	Последнее похождение Кречинского. С. 192–196	Свобода и культура, 1906, 23 апреля, № 4
22	На заре парламента. С. 197–208	Русское слово, 1906, 28 апреля, № 114, подпись: «В. Варварин»

№	Название статьи (в составе «Когда начальство ушло..», 1910 – сокр.: КНУ)	Первоначальная публикация [†]
23	В Таврическом дворце [авторская датировка после первой части статьи, с. 224: «апрель – май <1906 г.>»]. С. 209–266	Новое время, 1906, 4 и 5 июня, № 10855, 10856. Продолжение снято с набора в «Новом времени», напечатано в «Русском слове»: 1) 6 и 7 июля 1906, № 172, 173 (под заглавием: «“Кадеты” и трудовики в Думе»); 2) 8 июля 1906, № 174 (под заглавием: «Старые москвичи в Думе»). Подпись под публикации в «Русском слове»: «В. Варварин»
24	Левиафан шевелится. С. 267–273	Новое время, 1906, 28 мая, № 10848 (под заглавием: «Из-за деревьев не видим леса»)
25	Об амнистии. С. 274–289	Новое время, 1906, 10 мая, № 10831
26	В настроениях дня. С. 290–315	Русское слово, 1906, 22 и 23 сентября, № 233, 234, подпись: «В. Варварин»
27	Ослабнувший фетиш. С. 316–345	Впервые – отдельное издание: Розанов В.В. Ослабнувший фетиш. (Психологические основы русской революции). СПб.: Изд-е М.В. Пирожкова, 1906. Текст первоначально был предложен В.Г. Короленко для «Русского богатства», однако отклонен последним [23, с. 612]. Попытался ее поместить Розанов и в «Русской мысли», но и там она была отклонена [26, с. 382]
28	Отчего левые побеждают центр и правых? [датировано: «май 1906 г.»] С. 346–355	отклонено в «Русском слове» [23, с. 613], согласно Струве, статья была отклонена и журналом «Полярная звезда» [26, с. 381–382]
29	Вниманию «трудовой группы» [датировано: «май 1906 г.»]. С. 356–363	отклонено в «Русском слове»
30	В русском подполье. С. 364–397	Русское слово, 1906, 23 и 28 июля, № 187, 188, подпись: «В. Варварин»
31	На суде рабочих депутатов. С. 398–420	снято с набора в «Новом времени», в «Русском слове» не напечатано по цензурным условиям
1907–1910		
32	[послесловие]	Впервые в тексте КНУ

* Основной источник сведений [1, с. 607–614].

** В дальнейшем отсутствие авторской датировки не оговаривается – во всех случаях, где датировка не указана, следует считать ее отсутствующей в тексте книжной публикации.

Таким образом, из 30 статей, включенных в книгу (исключив два материала, созданных специально для нее), 11 ранее не публиковались – были сняты с набора в «Новом времени», не могли быть помещены по цензурным условиям в «Русском слове» или не приняты к публикации, причем и в случае опубликованных ранее материалов ситуация далеко не всегда была простой. Так, очерк «В Таврическом дворце» был частично опубликован в «Новом времени», а продолжение печаталось уже под другими заглавиями в трех номерах «Русского слова». Особенно показательна судьба эссе «Ослабнувший фетиш» – ему автор придавал особенное значение и пытался поместить в «Русском богатстве»¹, а после неудачи предпринял попытку поместить эссе в «Русской мысли», выпустил отдельной брошюрой в книгоиздательской фирме М.В. Пирожкова, специализировавшейся на

¹ С этим народническим изданием Розанов несколько раз безуспешно пытался завязать сотрудничество – сначала в конце 1890-х, обратившись к Н.К. Михайловскому [19; письмо приблизительно датируется 1899 годом], а затем уже в ситуации 1906 года, адресуясь к наиболее влиятельному члену редакции, В.Г. Короленко – и в том, и в другом случае сотрудничество со столь одиозным журналистом было сочтено, надо полагать, редакцией невозможным.

религиозно-философской литературе. Отклонена двумя изданиями была и статья «Отчего левые побеждают центр и правых», в том числе и в недолговечной «Полярной звезде», издававшейся П.Б. Струве¹ [об издании см. 9, с. 133–151], – последний в 1910 году следующим образом объяснял свои мотивы:

«Ничего недопустимого по законам о печати в статье не было, и она была в этом отношении гораздо менее рискованной, чем другие статьи в “Полярной звезде”, за которые прокуратура привлекла меня к суду. Но в 1906 г. поддакивать самому крайнему из русских политических настроений и направлений, говорить ему приятные вещи, *когда каждое слово имело практический смысл, было ответственным актом* [выделено нами – А.Т.], представлялось мне в моем положении, как политического деятеля-редактора, непозволительно легкомысленным, прямо бесчестным» [26, с. 382].

Именно в 1905 году Розанов становится окончательно «тесно» в «Новом времени» – он ищет новые места для публикаций. Так, осенью 1905 года обращается к Д.А. Лутохину с просьбой устроить его сотрудничество в издававшейся Н.М. Минским (Виленкиным) газете «Новая жизнь», соредактором в которой был В.И. Ульянов-Ленин [11, с. 195; 30, с. 501], по воспоминаниям того же Лутохина [11, с. 195], через него и через других лиц стремится укрепить (и довольно успешно) контакты с П.Б. Струве. А с конца 1905 года через посредство свящ. Г.С. Петрова [13, с. 269], о котором много и более чем положительно писал в предшествующие годы [18, по указателю], Розанов сделался постоянным автором «Русского слова», одной из крупнейших российских газет, выигравшей в конкурентной борьбе с «Новым временем» [см. 12]². В «Русском слове» Розанов публиковался под прозрачным для всех заинтересованных лиц псевдонимом «В. Варварин» или «Василий Варварин», производном от имени его жены, Варвары Дмитриевны Бутягиной («друга» в «Уединенном» и «Опавших листьях»). Отметим, что вопреки разразившемуся в 1910–1911 годах скандалу с обвинениями в «двурушничестве», Розанов именно в «Когда начальство ушло...» собрал под своим именем в том числе и статьи, ранее вышедшие в «Русском слове».

Уже по одному сказанному видно, сколь велика была публицистическая активность Розанова в эти годы, не считая текстов, посвященных художественной литературе. В современном собрании сочинений статьи, не вошедшие в состав «Когда начальство ушло...», напечатаны в первую очередь в следующих томах: [17, 18, 21, 22]. В книгу Розанов включил лишь небольшую долю им написанного, при этом отдавая приоритет тем текстам, которые либо вовсе не смогли в свое время войти в печать, либо при издании оказались композиционно разбиты, либо напечатаны в малодоступном издании.

Переходя к анализу содержания, отметим, что один из наиболее насыщенных образов, которые использует Розанов применительно к революции, – Левиафан. Имя библейского зверя он использует в заглавии своей статьи от 7 мая 1907 года (опубликованной в «Русском слове» под псевдонимом «В. Варварин»). Описывая открытие Думы, он предпосылает очерку воспоминание четырехлетней давности – разговор «с одним художником» у себя в квартире, из окон которой «видны “Кресты” – страшная одиночная тюрьма для по-

¹ В еще более недолговечном преемнике «Полярной звезды» журнале «Свобода и культура» [об истории издания см. 9, с. 151–154] Розанов опубликовал в последующем вошедшую в «Когда начальство ушло...» небольшую статью «Последнеехождение Кречинского».

² В ноябре 1905 года Розанов писал А.М. Горькому, уговаривавшему корреспондента бросить «Новое время»: «Из “Нового времени” я порывался выйти, особенно когда наступили “события”. Там меня связывает только сам Суворин: тут тоже, пожалуй, слабость: старик меня любит (он далеко не всех или скорее почти всех своих сотрудников не уважает), и это вызывает во мне не то что любовь, но очень ласковое к нему чувство» [цит. по: 30, с. 508].

литических на Выборгской стороне. Они стоят, – два здания, тождественные, “казенные”, – между городком высоких фабричных труб» (21, с. 72):

«Мы, однако, говорили не о рабочем вопросе. Мы говорили, под впечатлением бывших в то время в Петербурге “Религиозно-философских собраний”, о мистической стороне веры, о “конце всех вещей” и об Апокалипсисе. Шли такие годы, да, может быть, и мы были такие люди. Говорил художник, и я заслушался...

Вдруг он повернул, в каком-то кольце разговора, но, повторяю, – чисто религиозного, не русского, не из этого XIX–XX века, – к окнам и, указывая на лес труб, проговорил:

– Дракон проснется. Что, если дракон проснется?

При слове “дракон” я вспомнил только “созвездие Дракона”, как оно тянется, длинное-длинное, всеобволакивающим поясом тусклых звездочек. Мне показывали и на небе, и я рассматривал в астрономических атласах. Ни одной большой звезды. Ни одного имени звезды. А длинное-длинное, и конца не видно, и пределов нет. Туман, и все.

Я вздрогнул от голоса собеседника» [21, с. 72–73].

Сходное название Розанов дал при включении в книгу статью «Из-за деревьев не видим леса» – теперь она стала называться «Левиафан шевелится». Библейские образы в данном случае отсылают отнюдь не к каноническому со времен Гоббса значению государственной власти [см. 32] и не к образу ветхозаветного чудовища (Иов 40:20 – 41:26; Ис. 27:1 и др.), а соотносятся с Апокалипсисом, со «зверем из бездны», вышедшим из моря, на котором восседает «Вавилонская блудница» (Откр. 17:3 и сл.), соединясь в сознании Розанова со вторым зверем Апокалипсиса, тем, что «имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон» (Откр. 13:11). Исключив в издании первую статью как во многом перекликающуюся с «В Таврическом дворце» и более слабую, он счел необходимым сохранить и передать в другой важнейшую для него личную библейскую аллюзию – восприятие происходящих событий в свете последних времен.

Струве в своей знаменитой статье «Большой писатель с органическим пороком», с которой началась публичная травля Розанова [27, с. 41–42], опубликованной в № 11 «Русской мысли» за 1910 год и посвященной сопоставлению текущих высказываний Розанова с его суждениями, высказанными в книге «Когда начальство ушло...»¹, – утверждал, что для того «единственной святыней» «является только частная жизнь, семья»:

«В политике же, в культуре, в религии Розанов – нигилист, никакому Богу не поклоняющийся, или, что то же, готовый поклониться какому угодно Богу по внушению исключительно своего “вкуса” в данный момент и разных “наваждений”» [26, с. 384].

В обоснование этого Струве цитирует действительно один из ключевых пассажей розановского текста из статьи последнего «Об амнистии» (1906). Позволим себе привести его, чуть расширив цитату:

«Для меня точно весь свет загорелся. Со всех четырех концов. И я единственное утешение нахожу только в домашней жизни, где всех безусловно люблю, меня безусловно все любят, везде “своя кровь”, без примеси “чужой”, и “убийца” не показывается даже как “тень”, “издали”...

Кроме “домашнего очага” она везде стоит. Вот отчего я давно про себя ре-

¹ Отметим, что в том же номере «Русской мысли», редактируемой Струве, была опубликована и положительная рецензия Андрея Белого на книгу Розанова [2] – тем более примечательная, что отношение Белого к Розанову было преимущественно негативным, и о Розанове он отзывался в основном неблагоприятно, как при его жизни, так в мемуарной прозе 1920 – начала 1930-х годов.

шил, что “домашний очаг”, “свой дом”, “своя семья” есть единственное святое место на земле, единственно чистое, безгрешное место: выше Церкви, где была инквизиция, выше храмов – ибо и в храмах проливалась кровь. В семье настоящей, любящей (я только такую и считаю семьей), натуральной, натуральной любовью сцепленной – никогда! В семье и еще в хлевах, в стойлах, где обитают милые лошадки, коровы: не даром “в хлеву” родился и “наш Боженька”, Который бессильно молился в Гефсиманском саду...» [14, с. 278].

Для понимания данного фрагмента необходимо восстановить контекст высказывания – прежде всего текст этот посвящен дебатам в Думе по вопросу об амнистии и столкновении в связи с возникшим предложением выразить одновременно с требованием амнистии осуждение террору. Здесь Розанов сопоставляет две позиции – с одной стороны, думского большинства (кадетов и трудовиков), требующего политической амнистии, но при этом всячески уклоняющегося от осуждения террористических актов и уходящего в данном случае в обтекаемые формулировки, с другой – решительные заявления со стороны иерархов, в первую очередь Антония (Храповицкого), требующего жестких мер к подавлению беспорядков и защищающего смертную казнь. Каждая из сторон, начинающая с апелляции вроде бы к универсальному, призывая к милосердию, оказывается в итоге призывающей милосердие лишь для «своих»: к страданиям врагов, к несправедливостям, им причиняемым, она оказывается вполне равнодушной:

«Кровь врага всегда хорошо пахнет”. Марат кричал это о крови роялистов. Но пришла застенчивая провинциальная девушка, Шарлотта Корде, и сказала: “а для меня хорошо пахнет кровь Марата”. Разошлись во вкусах» [14, с. 276].

Более того, здесь нет возможности негодовать на конкретных людей – такова сама природа человека: «<...> уже второй на земле человек – убийца (Каин). Что убийца, хуже – *братоубийца!* Всего четверо людей на земле; отец и мать и два сына. Земля широка, цветет. Разошлись бы, если б не любил; а то лучше: “вкушали бы плоды во все дни живота своего”. Так нет: один из четверых подполз к другому и хватить его ослиной челюстью в голову! Брата, невинного, юного! не защищающегося?! Не ужасно ли, не ужас ли в этой “откровенной” (из Откровения взятой, из Библии) истине. Можно с ума сойти» [14, с. 277]. Именно отсюда, из этого понимания, и идут розановские слова, не включенные Струве в приводимую им цитату: «Для меня точно весь свет загорелся». Кровь моя, кровь любимого существа – вопиет, но кровь врага может очень даже радовать, труп врага хорошо пах для Людовика XI – и если для его придворного это было не так, то лишь от того, что казненный и разлагающийся не был его личным врагом. И продолжая это рассуждение, риторически имеющее концентрическую структуру, с уходом и возвратом к основному тезису, Розанов пишет, вспоминая рассказ А.С. Суворина в самом начале революции о том, как крестьяне расправились с революционерами, осквернившими церковь, поймав их и отрубив головы [14, с. 284–285]. Рассказывал этот случай собеседник «прямо с аппетитом», будучи «прекрасный “вообще христианин”».

«И я не осуждаю его. Да я сам осуждаю ли убийцу Плеве? Нисколько. Помню, тогда радовался. Значит и я червяк, и я только могу плакать о себе, А. С<увори>не, Соловьеве, о всех нас, буквально червяках, убийцах “в тумане”, в отдалении: все мы – каиново племя или, пожалуй, тварь того Бога, который даже и Сына Своего Единородного не пощадил... И во мне гнездится червь негодования, возмущения, раздражения, возможной мстительности, от которого я спасаюсь только в “свой дом”, т.е. в то, что “махнул рукой” на всякую политику и даже вообще на всю историю, уединился, может быть чудовищно (?) уединился в свое благополучие, в тот тихий уголок, где “меня все любят” и я “всех люблю”, и где уничтожены самые мотивы что-нибудь ненавидеть и что-нибудь презирать. Вышел в

историю: и стал ненавидеть! Скрылся от нее – и стал... не свят, а все-таки лучше. История грех. Политика ужасный грех! Вот аксиома, в которой мы все бьемся, все партии, все пишущие. И нет между ними праведников, и нет между ними грешников: а все равны, в слабости и несчастьи своем (Каиново племя)» [14, с. 285].

Тем самым становится вполне понятно, каким образом Розанов мог не только менять свои оценки, но и публиковать в 1910 году не просто свои прежде вышедшие статьи о революции, но и издавать то, что ранее не могло быть опубликовано именно в силу читающегося в них сочувствия к революционным процессам. При всей своей изменчивости Розанов в принципиальном оказывается неизменным.

Прежде всего в революции его в весьма малой степени интересует собственно политическое. Оно не исключено из обсуждения, но в своих политических суждениях Розанов «следует» за настроениями, в основном повторяет то, что уже много раз провозглашено другими. Одним из наиболее отчетливых политических высказываний является заключительный абзац из статьи «В тяжелый час истории» (25 декабря 1904 года), снятой с набора в «Новом времени»:

«Мы не хотим, как немцы в Новгороде, только смотреть из окна, как шумят волны Волхова да собираются бояре и посадник что-то говорить о Новгороде. Мы *сами* новгородцы; Волхов *наш*, и Новгород *тоже наш*. И земля наша русская, сокровище наше, сердце наше, где зарыты наши покойники, над которыми мы плакали, о которой мы плакали – *наша это земля!* Вот чувство одной сто-двадцати-миллионной части русского отечества. Отечество – это *мы в массе*; сознание это необходимо уже для того только, чтобы масса чувствовала же что-нибудь *священное* в груди своей, чтобы она не впала в цинизм, хулиганство, лакейщину... А ведь это возможно, возможна и *духовная смерть* нации, которая паче материальной» [14, с. 53].

В данном случае Розанов прямо высказывает принцип «гражданской нации», предполагающий представительство – соучастие в судьбах отчества, то, что противопоставляет «подданного» «гражданину» в логике современной политической теории. Из этого принципа вытекает и утверждаемая Розановым в статье «Среди анархии» (опубликованной в «Новом времени» 15 ноября 1905 года) желательность «тайного, всеобщего, равного» и проч.» [14, с. 140] голосования – чем шире будут охвачены «огромные массы народные» [14, с. 138], чем более они окажутся способны отождествить себя с государством, воспринять его как «свое», тем скорее окажется преодолена анархия, которая не началась в 1905 году, а лишь вышла на поверхность: «Анархия нравственная уже живет в наших пословицах народных, в заунывных песнях, а не в одной «образованной» литературе. Русский мужик так же анархист, как Гоголь. То же уныние. То же – ни к чему уважение. То же надежда: «там, на небе, будет лучше»» [14, с. 136].

Отсюда вытекает парадоксальный тезис, который и дает Розанову возможность уповать на революцию, объясняет его отношение к происходящему в 1905 году: «Мы живем в мучительные дни. Но, кажется, все знают, уверены, убеждены: «теперь смерти не будет». А еще в 1903 году этого было вовсе не видно; все именно думали: «идет смерть, какая-то вонючая, затажная, 1.000 лет издыханья после 1.000 лет существования кое-как» <...>» [14, с. 136]. Революция воспринимается как рождение, проявление «нового человека»: концептуально это заявлено в самом начале книги, в размещении двух очерков, составляющих вместе раздел «1901 г.», – одного, написанного в 1900 году и озаглавленного «Всемирная скука» и второго, вышедшего уже в 1906 году, – «Homines novi...», о «новых людях»¹:

¹ Ср. в очерке «Русский Нил» (1907): «<...> в ту пору, 60–70-х г., рождался (и родился) в России совершенно новый человек, совершенно другой, чем какой жил за всю нашу историю. Я настаиваю, что человек именно «родился» вновь, а не преобразовался из прежнего, напр., из известного «человека 40-х г.», тоже

«Адамы» – так хочется мне определить этих людей. <...> Египтяне учили, что есть «цикл» времен, круговорот приблизительно в 15.000 лет, – цикл Феникса, по окончании которого мир сгорает, весь и без остатка, и затем возрождается вновь. За 15 тысяч лет идеи, какого бы совершенства они ни были, изнашиваются без остатка. Мир должен слиться. Все старое – прочь! Все попытки удержать старое – только задерживают «пожар Феникса». Мне думается – мы в таком фазисе. <...> Одно вечно, могуче идет вперед: какой-то всемирный грохот разрушения, отрицания. Пишущий эти строки достаточно пролил над ним слез, дабы поверили ему, когда он говорит: «я тут обрел некоторую надежду». Действительно, человек линяет, абсолютно линяет. Но из-под облезавших с него красок, опадающих перьев показывается не ожидаемый троглодит, ди-карь, но – первый Адам, опять без греха, с ангельским лицом. <...> Человек наг опять. Но чего мы не можем оспорить, что бессильны оспорить все стороны, это – что он добр, благ, прекрасен. Будем же смотреть на него не вовсе без надежды, по крайней мере – без вражды, – и будем надеяться, что когда всемирный пожар кончится и старый Феникс окончательно догорит, – из пепла его вылетит новый Феникс» [14, с. 27, 28].

Год спустя в сущности то же самое – со снижением тона, менее патетично, Розанов повторит этот взгляд в «Русском Ниле» (1907): этот «новый человек», родившийся с 1860–1870-х годов есть «возвращение к *этнографии, народности, язычеству!*», в том смысле, что «в “мыслящих реалистах”, в Базаровых и Рахметовых» «весь тот дух и тон, какой мы соединяем с христианством» «чужд и неприятен», он просто «не понимает» христианства [22, с. 172] – он способен посмотреть на него с «этнографическим любованием», как на «еврея, татарина, язычника», но внутренне чужд ему.

В статье «В Таврическом дворце» Розанов замечает мимоходом: «и активной “православной политики”, даже “старо-русской политики” не могло появиться» [14, с. 233]¹. Автокomentarием к данному краткому утверждению могут служить слова Розанова из его доклада в Санкт-Петербургском религиозно-философском обществе 15 октября 1907 года, в котором, непосредственно называя В.П. Свенцицкого, говорил:

«Старые слова! невозможные, ненужные! <...> Но и вообще я припоминаю, что постоянно слышу это, как только прихожу к обедне. На золотой арфе своей дикции Свенцицкий поет нам старую семинарскую песню о том, что “идеалы церкви ужасно как высоки”, а люди “ужасно как плохи”. “Станем лучше!” – зовет он нас, – “будем трудиться! Вспомним первых христиан”. Как-то я говорил с Константином Петровичем, – фамилии не нужно называть², – и он при прощании мне внушительно сказал: “Вспомните, В<асилий> В<асильевич>, Иоанна Златоуста”. Свенцицкий мог бы свои статьи и речи кончать подобным же: “Вспомним, читатели и слушатели, Иоанна Златоуста”» [24, с. 75].

На первый взгляд подобный упрек кажется странным, ведь в это же время, в 1907 году, Бердяев находит у Свенцицкого психологию «соц<иал>-революционера или

“идеалиста и гегельянца”, любителя муз и прогрессивных реформ. Этому тогда “вновь родившемуся человеку” не передали ничего ни декабристы, ни даже Герцен <...>». Тогда совершился «тот менее идейный и более психологический перелом, какой около того времени вообще совершился в русской душе, а по зависимости истории от души – совершился и в истории русской» [22, с. 171].

¹ Под «активной “православной политикой”» подразумевается ряд попыток организовать на христианских или собственно православных началах оппозиционное политическое движение, в первую очередь «Союз христианской политики» С.Н. Булакова [4, с. 25–68] и радикальное «Христианское братство борьбы» во главе с В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном [см. 31, 6]. Под «старо-русской политикой» подразумеваются различные попытки использовать православие как опору для правых движений [см. 8, 7].

² Имеется в виду бывший обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев (1880–1905).

социал-демократа, своеобразный душевный уклад русского радикального интеллигента» [3, с. 213]. Однако в логике Розанова суть дела не в степени радикализма христианских требований – или, точнее, в своем предельном радикализме они ведут только к «русским могилам» [17, с. 192 и сл.; 29], требуется не продолжение, а есть нужда в «новом религиозном сознании» [24].

Подводя итог, выделим несколько ключевых тезисов:

– во-первых, переоценка русского революционного движения и русского радикализма, начавшаяся с 1907 года, но элементы которой можно обнаружить и в текстах Розанова предшествующего периода, в том числе и вошедших к составу книги «Когда начальство ушло...» [см. 14, с. 230–232], обусловлена тем обстоятельством, что в 1905–1906 годах Розанов видел в революции новое начало, «рождение Фениса», приход «Адамов», то есть в его логике – разрыв со старым, христианским миром и приобщение к «Востоку», «Египту», «Израилю»¹ – реальность разочаровала его², теперь – в логике начала 1910-х, русские радикалы являются только завершением «старого»;

– из этого, во-вторых, вытекает новый «консервативный» поворот Розанова – воспевание быта, частного, семейного, достигающего максимума в «Листве», – это защита самой «жизни», противостоящей «нигилизму», причем правительство существующее, наличный порядок уже тем благ, что длит, поддерживает рутину, в которой возможна эта «жизнь». Революция, которая сначала видится ему началом «стихийным», «органическим», осмысливается как чистое разрушение – иначе говоря, если в 1905 году разрушение приветствуется им как очистительное, дающее начало новому, то в начале 1910-х он не видит за ним этой цели. То есть именно та самая «единственная святыня» «частной жизни», о которой Струве говорил как об источнике розановского «произвола» и «нигилизма», является, напротив, неподвижным критерием оценки – революция приветствовалась как благо для жизни, теперь, понимаемая как зло, она отрицается, она не является для Розанова самостоятельной ценностью, как совершенно справедливо говорит Струве, не являются для него таковыми ни политика, ни культура, ни религия – все они должны быть оценены с точки зрения «пользы и вреда для жизни»;

– в третьих, сам Розанов проясняет смысл своей книги и времени ее публикации (символически выставляя под предисловием дату освобождения крестьян «19 февраля»), отвечая на вопрос, кому он посвящает книгу: «<...> я посвящу ее могилам... Не всем, но тем, кто в 1905 году думал: “от колокольни до колокольни – не дальше”».

Тем, кто, *помоемуубеждению*, и были одни “гражданами будущего века”...» [14, с. VIII], числа себя среди них [14, с. VII]:

«<...> ужас истории и величайшее ее несчастье, “первородный грех” всего заключается в том, что человек ужасно оскорблен» [14, с. VI].

Отсюда и вопрос Розанова – как выйти из этой истории или, по возможности, обезопасить себя от нее. Андрей Белый, отзываясь на выход книги, писал: «В событиях недавнего прошлого Розанову открылся прежде неведомый религиозный пафос неведомой прежде религии» [2, с. 80], но чаемого не произошло:

«И вот “выбираем себе начальство”».

¹ См. показательную в этом отношении статью 1906 года «На суде рабочих депутатов», где он касается темы евреев в русской революции: «Пришло *объединение* – да не справа, а слева: и “растворились в русской стихии” – но не в славянофильской, а в Писаревской. “Кто хочет приобрести душу свою – пусть *потеряет* ее”: сам-то Писарев только и писал, что о Конте, Бюхнере и Дарвине, и как будто потерял всякую “народность”. *Потерял сам: но скольких приобрел для русской народности!*» [14, с. 416–417]; о сложной теме еврейской проблематики в творчестве Розанова см. [5, 10].

² В плане разочарования Розанова в русском радикальном движении см. его статью «Между Азефом и “Вехами”» [25, с. 277–291] и глубокий ее анализ, проделанный Рудневым в указанной работе.

– Я не могу укусить соседа. Но если соединюсь с другими и мы все выберем себе начальника с дубиной и циклопа, – то я ближнему раскрою голову.

Мотив всех государств. Начиная еще от Киаксара Мидийского...» [14, с. VI].

Но то, что «новое начало» не состоялось – не означало, что ушло само ожидание и исчезла мечта – для Розанова она в новой старой религии, в возвращении телесного, физического – в обоготворении жизни. И здесь мы возвращаемся к апокалипсическим образам, поскольку «Откровение Иоанна Богослова» для Розанова не есть книга христианская [19, с. 203 и сл.]. В 1906 году он писал: «...мне показалось, что вот “началось”, что дракон – гораздо ближе, и как бы первый лист Апокалипсиса если не перевернулся, то зашевелился, ожил, задвигался. “Что-то идет! Новое, огромное!”» [21, с. 73]. Уже в мае 1905 года он писал Н.Н. Глубоковскому, профессору Санкт-Петербургской духовной академии:

«Я чувю что-то апокалипсическое в ближайших временах и почти днях» [цит. по: 30, с. 500].

На исходе 1917 года он будет уже уверен, что это «огромное» пришло – и напишет огромный «Апокалипсис нашего времени», целиком опубликованный лишь в 2000 году. То, что закончилось, для него будет очевидно – закончилось христианство, от него «образовались колоссальные пустоты» [19, с. 5], а нигилизм был лишь христианством, договоренным до конца, до предела. То, что началось, оставалось гадательным, в области надежд и страхов [19, с. 161; 28]¹. В восприятии и оценке Розановым двух революций – 1905 и 1917 годов – при всем внешнем различии обнаруживается глубинная симметрия. Если первую он переживал с радостью и надеждой, то вторая была для него окончательным крушением всей его жизни – он метался в поисках хоть какого-нибудь заработка, болел, потерял сына и умер в нищете и холоде. Но и тогда, как и двенадцать лет назад, революция означала для него крайнюю фазу его отвержения христианства, противоборства с ним на религиозной основе. И если в его суждениях о революции 1905 года есть некая двойственность, он в это время пишет для читателя, принаравливаясь к газетным обычновениям, и свои тексты о христианстве, о церкви [17, с. 7–92; 16], отделяет от заметок о текущем, которые можно прочесть как обычную хронику и где лишь внимательный взгляд различит основное для автора, то на исходе 1917 и в 1918 годов он окажется не по своей воле избавлен от газетной суеты – и на пределе существования договорит свои сквозные мысли до конца.

¹ По получении первых выпусков «Апокалипсиса...» С.Н. Булгаков писал Розанову (22 декабря 1917 года): «Это – новый вариант первого искушения, искушения социализмом, и Вы снова приступаете к Тому, Кого Вы столь роковым образом – не любите, с вопросом того, кто Его тогда искушал. Неужели же Вы сами этого не видите? Или же видите, но таитесь? – Это именно означает и Ваш новый поворот к еврейству “и” германству, – это не к Каббале, даже не к Талмуду и не к Ветхому Завету, но к Лассалю и Марксу, от коих отрекаетесь. <...> Это Вам с моей стороны в виде реванша за “позитивиста и профессора»» [6, с. 678]. На последнее (сравнение с Марксом и Лассалем) Розанов, видимо, обиделся в особенности, но встреча между Булгаковым и Розановым прошла примирительно. Булгаков уже 24 декабря 1917 года писал А.С. Глинке (Волжскому): «<...> мы встретились ласково, хотя, по существу, он продолжает меня недолюбливать, по-своему и справедливо» [6, с. 680]. 16 января 1918 года Булгаков спрашивал у Флоренского: «Надолго ли хватило “примирения” со мною Вас<илия> В<асильевича>?» [Переписка..., с. 145].

Литература

1. *Апрышко П.П., Николюкин А.Н.* Комментарии // Розанов В.В. Собр. соч.: [в 30 т. Т. 8:] Когда начальство ушло... / сост. П.П. Апрышко и А.Н. Николюкин. М.: Республика, 2005. С. 605–634.
2. *Белый А.* Рецензия: В. Розанов, «Когда начальство ушло...», 1905–1906 гг. [1910] // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. II / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. С. 78–80.
3. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 1998.
4. *Булгаков С.Н.* Христианский социализм: Споры о судьбах России / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В.Н. Акулинин. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991.
5. *Кацис Л.* Русская эсхатология и русская литература. М.: ОГИ, 2000. (Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 5.)
6. *Кейдан В.И., сост.* Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
7. *Кирьянов Ю.И., сост.* Правые партии. 1905–1917: Документы и материалы: в 2 т. Т. 1: 1905–1910 гг. М.: РОССПЭН, 1998.
8. *Кирьянов Ю.И.* Русское собрание. 1900–1917. М.: РОССПЭН, 2003.
9. *Колеров М.А.* Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетей, 1996.
10. *Курганов Е., Мондри Г.* Василий Розанов и евреи. СПб.: Академический проект, 2000.
11. *Лутухин Д.А.* Воспоминания о Розанове // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. I / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. С. 193–199.
12. *Менделеев А.Г.* Жизнь газеты «Русское слово»: Издатель. Сотрудники. М.: РОССПЭН, 2001.
13. *Перцов П.П.* Литературные воспоминания / сост. А.В. Лавров. М.: Новое литературное обозрение, 2002. (Серия «Россия в мемуарах».)
14. *Розанов В.В.* Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1910.
15. *Розанов В.В.* [Сочинения: в 2 т.] Т. 2: Уединенное / сост., подгот. текста и примеч. Е.В. Барабанова. М.: Правда, 1990. (Серия: «Из истории отечественной философской мысли».)
16. *Розанов В.В.* О вере русских / публ. М.М. Павловой // Русская литература. 1991. № 1. С. 104–123.
17. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 3:] В темных религиозных лучах / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994.
18. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 5:] Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995.
19. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 12:] Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000.
20. *Розанов В.В.* Письма к Н.К. Михайловскому // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 15. СПб.: Наука, 2000.
21. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003.
22. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 16:] Около народной души (Статьи 1906–1908 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003.
23. *Розанов В.В.* (2005) Собр. соч.: [в 30 т. Т. 8:] Когда начальство ушло... / сост. П.П. Апрышко и А.Н. Николюкин. М.: Республика, 2005.
24. *Розанов В.В.* О нужде и неизбежности нового религиозного сознания [1907] // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: в 3 т. Т. 1: 1907–1909 / сост. О.Т. Ермашин, О.А. Коростелев, Л.В. Хачатурян; вступ. ст. О.Т. Ермашин, О.А. Коростелев. М.: Русский путь, 2009. С. 73–82.
25. *Руднев П.А.* Театральные взгляды Василия Розанова. М.: Аграф, 2003.
26. *Струев П.Б.* Большой писатель с органическим пороком [1910] // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. I / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. С. 378–387.
27. *Сукач В.Г.* Василий Васильевич Розанов: Биографический очерк: Библиогр.: 1886–2007. М.: Прогресс-Плеяда, 2008.
28. *Тесля А.А.* Между концом и обновлением: «революция» и «апокалипсис» Розанова // Вопросы национализма. 2017. № 30.
29. *Тесля А.А.* Частный мыслитель // Розанов В.В. В темных религиозных лучах: Купол храма. М.: РИПОЛ-Классик, 2018.
30. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Пушкинский Дом, 2013.
31. *Чертков С.В., сост.* Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Черткова. М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017.
32. *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: пер. с нем. Д. Кузицына. СПб.: Владимир Даль, 2006.

Аннотация. В статье анализируется содержание вышедшей в 1910 году книги Василия Розанова «Когда начальство ушло...» с точки зрения состава издания, авторской логики включения текстов и т.д. Исследование носит предварительный характер на пути к всеобъемлющему изучению темы отношения Розанова к революционным событиям 1905–1906 годов как по мере их протекания, так и в ретроспективе. Революция оценивается Розановым в первую очередь в религиозной перспективе – что обуславливает динамику авторских оценок. Если на первом этапе Розанов воспринимает революционные события как несущие новое (по отношению к христианству) начало, ведущие к обновлению жизни, то последующие события приводят его к разочарованию и к принятию консервативных позиций: теперь революция воспринимается не в качестве альтернативы христианству, а как его логический результат. Подобная оценка найдет свое завершение в «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918), но вместе с тем в этом же тексте вновь проявятся и оценки, родственные суждениям 1905–1906 годов: масштаб второй революции позволит оценивать ее как предел «нигилизма», за которым – именно в силу предельности – открывается нечто принципиально новое. Центром розановской логики оценки революции 1905 года является отношение к «жизни», к «быту», что выступает критерием оценки перемен и объясняет динамичность суждений Розанова по мере развития событий.

Ключевые слова: апокалипсис, история русской философии, «Новое время», революция, Розанов, «Русское слово».

Andrey Teslya, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Academia Kantiana IKBFU (Kaliningrad, Russia), Scientific Adviser, Russian Thought Research Centre, Kantiana IKBFU. E-mail: mestr81@gmail.com

V.V. Rozanov's Publicism in the Period of the 1905 Revolution and His Book "When the Authorities Left..."

Abstract. In the article the author analyses the contents of V.V. Rozanov's book "When the Authorities Left..." published in 1910 from the point of view of the edition structure, of the author's logic in including certain texts in the book etc. The present research has preliminary character and is a step on the way to full-scale studies of Rozanov's attitude to the revolution of 1905 – 1906, both in the period when it passed and in retrospective. Rozanov primarily evaluated Revolution in the religious perspective, and that determined the dynamics of the philosopher's estimations. While the initial revolutionary events were interpreted by Rozanov as bringing new (with respect to Christianity) principles, leading to the renewal of life, the later events disappointed him and pushed to accepting conservative viewpoint: he regarded revolution not as an alternative to Christianity, but as its logical result. Such estimation found its completion in his work "The Apocalypse of Our Time" (1917 – 1918), but at the same time this work also contained views close to the previous concepts of 1905 – 1906: the scale of the second revolution allowed to see it as "the limit of nihilism", that was followed, due to its uttermost character, - by something fundamentally new. Rozanov's logic in evaluating the 1905 revolution was centered around the attitude to "life" and "way of life" that was a criterion of assessing the changes and explained the dynamics of his opinions as the events progressed.

Keywords: Apocalypse, Russian Philosophy History, "Novoje Vremya" ("New Time"), Revolution, Rozanov, "Russkoje Slovo" ("Russian Word").

Идеальные начала русской жизни в представлениях В.В. Розанова

В.В. Розанов совершенно оправданно обладал репутацией мыслителя чрезвычайно парадоксального, чьи суждения нередко были взаимоисключающими, что признавал и он сам. В эмигрантской литературной критике способы осмысления действительности философом представали, к примеру, в таких образах: «Мышление Розанова, как грозное небо, прорезываемое молниями. Молнии эти вспыхивают то здесь, то там, ослепляют и исчезают, иногда ломаются причудливыми зигзагами вверх и вниз, точно взлетают в небо или падают в притягивающую их черноту земли» [3, с. 7].

И тем не менее сквозь весь огромный метатекст розановского наследия совершенно определенно просвечивают суждения лейтмотивного характера, сквозь годы проводящие дорогие автору идеи. Задачей данного небольшого исследования является выявление в представлениях Розанова положительного в отечественном бытии, идеальных начал русской жизни, – как в синхроническом, так и в диахроническом планах. Объектом изучения станут различные произведения писателя-философа: книги, принадлежащие к жанру «прозы фрагментов», публицистические очерки, путевой очерк «Русский Нил», статьи и рецензии искусствоведческого характера.

Заметим, что известный своей резкостью, порой эпатажностью, драматической интонацией, критицизм Розанова относительно самых разных сторон русской жизни порой заслонял от читателей тот облик России, любовь к которому философ стремился передать своему читателю. В первую очередь это касается *нравственного облика* встреченных им в жизни людей. При этом для Розанова неважно, каков социальный статус человека, о котором он пишет: важна духовная родственность «героев» его произведений. Подчас именно в «малом» он видит онтологическую сущность бытия, что свойственно русской классике. Так, в «Опавших листьях» (1912) есть страничка, посвященная воспоминаниям автора о знакомстве с семьей своей второй жены – «друга», как он везде ее называет: «До встречи с домом “бабушки”... я вообще не видел в жизни гармонии, благообразия, доброты. Мир был для меня не Космос... а Безобразия и в отчаянные минуты просто Дыра. Мне совершенно было непонятно, зачем все живут и зачем я живу <...> И вдруг я встретил этот домик в 4 окошечка, подле Введения (церковь, Елец), где было все *благородно*.

В первый раз в жизни я увидел *благородных* людей и *благородную* жизнь.

И жизнь очень бедна, и люди очень бедны <...> Но никакой тоски, даже жалоб не было <...> Я был удивлен. Моя новая “философия”, уже не “понимания”, а “жизни” началась с великого удивления <...>: как может быть жизнь благородна и в зависимости *от одного этого* – счастлива; как люди могут во всем нуждаться <...> и быть счастливыми потому одному, что они ни против кого не грешат (не завидуют) и ни против никого не виновны...

Захарова Виктория Трофимовна, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской и зарубежной филологии Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

И я все полюбил. Устал писать. Но с этого и началась моя новая жизнь» [10, с. 139–140; курсив автора – В.З.].

Мысли о благообразии жизни у Розанова лейтмотивны. Особенно выразительно он пишет о замечательных примерах благотворительности богатых русских купцов, предпринимателей. Так, в публицистической книге «Черный огонь», написанной уже в 1917 году, накануне Октябрьской революции, автор с сожалением вспоминает ту огромную разрушительную работу, которую осуществили в юных гимназических умах труды Чернышевского, Прудона, в которых утверждалось, что «вся собственность есть кража» [12, с. 392]. «Это я узнал, – вспоминает философ, – в 4-м классе гимназии, когда прочел у Лассалья статью “Железный закон”. И, помню, с таким отчаянием ходил по нагорному берегу Волги, в Нижнем, под огненным действием этой статьи» [12, с. 393].

Насколько «огненным» было воздействие такой литературы, можно судить из признаний Розанова о том смятении умов, которое овладело юными душами: «“Так устроено”... и революция была единственною зарею, которая обещала сокрушение этого окаянного царства проклятой “благодати”. О, вот где терялась религия, Бог и десять заповедей. Потому что в человеческом сердце как-то живет: “Бога-то я еще не очень знаю... и... если Бог не научает, как помочь человеку, – не надо и Бога”. <...> произносились слова такие, что и страшно повторять» [12, с. 393].

Позднее, уже будучи студентом, проезжая в Нижний, он услышал разговор рабочих о торговце мукой Курбатове, отправлявшим целые баржи с хлебом в разные края России. И студента Московского университета поразило, как эти рабочие говорили о Курбатове: «...говорят они совсем не тем голосом, как я учился все время в университете и гимназии, из Шпильгартена и Лассалья и Прудона; как в гимназии еще я вычитывал в книге Флеровского: “К положению рабочего класса в России”...» [12, с. 393].

Поразило же Розанова следующее: «...крестьяне из сельца Черняева, примерно в 30 верстах от Нижнего, говорили, что, “если бы не отец Курбатов (имя и отчество я забыл), то все они погнили бы с голодухи”. Они выражались как-то хлебно, рабоче. И говорили, что он из деревни хлеб берет, – и дает зарабатывать на пристанях <...> Меня поразила эта беседа мужиков “про свои дела”, так непохожая на то, что я читал “из Лассалья и Прудона”. Там ненависть и перспективы отчаяния. *Здесь любовь и явная благодарность*» [12, с. 393].

Вспоминая нищенскую жизнь в Костроме, где не нашлось таких тружеников-радетелей, с одной стороны, и с другой – вот эту жизнь довольных своим трудом людей, Розанов рассуждает: «Все дело в Курбатове, говоря лично и местно, говоря о Нижнем Новгороде и не восходя к планете» [12, с. 394].

И далее: «Всегда мне представлялось, что люди, как Курбатов, Сытин, Морозов, суть как бы живители местностей, а в сумме голов своих и энергией – *живители всей России*» [12, с. 395]. Вот такую Россию Розанов любит, приветствует, и противопоставляет этой «живительной силе» искусственные выкладки марксистов, искажающих облик жизни: «Я понял, что эти расчеты на бумаге у политиков-экономистов если и верны, то верны лишь алгебраически... И они верны “вообще в мире”, но неверны “в нашей Нижегородской губернии”, и еще обобщение: что они верны у Лассалья и Шпильгагена, но не имеют никакого применения ко мне, обывателю. Из-за чего же я сердился? А я горел. О, как горел» [12, с. 395].

Трудно переоценить, насколько глубоко умел прочувствовать молодой еще тогда человек самое основное, глубинное течение русской жизни, связывающее воедино порядок жизни людей, труд которых – и богатых, и зависящих от них бедных – органически становился той «живительной» основой, в праистоках которой – соборность русского бытия в его древних православных традициях.

К этим традициям мысль философа возвращалась не раз. В этой книге мы встречаем знакомую по предыдущим его произведениям мысль о значимости для каждого человека

его «обывательской» жизни, ее целесообразности, укоренной исторически-традиционно. Еще в 1907 году В.В. Розанов написал замечательный путевой очерк «Русский Нил», посвященный Волге. Одной из главных тем этого произведения, сочетающего жанр путевых заметок, лирического дневника, философского эссе, является тема *вечных, непоколебимых основ русской жизни*. Именно здесь на Волге, в «волжском мире», они выявились во всей своей красоте и силе. Писатель сумел почувствовать и передать *одухотворенность волжского бытия* в самых разных его формах и проявление вечных. Вечное в волжском мире для Розанова связано с неторопливой повелительностью реки, целесообразностью и значительностью ее трудов, органичностью быта: «Чувствуется, что здесь живут века [разрядка автора – В.З.]: века строили эти города и села, и, кажется, век стояла вот эта миниатюрная лавочка, где я покупаю чайную посуду... И всегда-то это “было”, не началось и не росло, а только было и дышало. И все на Волге, и сама Волга точно не движется; не суетится, а только “дышит”, ровным, хорошим, вековым дыханием» [11, с. 534]. Вечное в бытовом для Розанова означает его *устойчивость*: в Нерехте, в Плесе, Юрьевце, Макарье – этих маленьких волжских городках веками идет своя «совершенно частная, пофамильная жизнь... начинаются те семейные хроники», один образец которых оставил нам С.Т. Аксаков. Наиболее поэтически возвышенные строки этого произведения посвящены именно увиденным на Волге храмам; и именно они для Розанова есть высшее воплощение высокой духовности волжской жизни в ее необозримой исторической перспективе. «Только в Москве есть такие прекрасные церкви, как в Романове-Борисоглебске и Нерехте, да не знаю, сравнятся ли и московские. Пишу наугад и потому только, что и московские мне тоже очень нравятся. Но когда я смотрел на эти палевые, темно-желтые или светло-серые колоколенки, высокие, остроконечные, с маленькими окошечками-просветами на все стороны; когда смотрел (у других церквей) на совершенно крошечные ярко-зеленые главки, выделяющиеся на синем куполе храма, мне казалось, что ничего лучшего не только нет, но и нельзя себе вообразить, нельзя пожелать. «Вечно бы молиться в этом храме» – внушить эту мысль, вызвать это расположение не есть ли задача вообще церковного строительства?.. Почему храм должен быть величествен, огромен, изящен, пропорционален, “Парфенон” или “Пропилеи”? Нипочему. Храм должен быть просто храм, то есть чтобы вот молиться Богу. Должно быть, в русской душе есть что-то бесконечно прекрасное в отношении ее к Богу, милое, простое, доброе, что она создала такие для себя храмы, создала медленным тысячелетним созиданием» [11, с. 541]. Розанов был убежден, что «родник жизни всякого народа лежит в его отношениях к трансцендентному миру, в его понятиях о Боге, о душе, о совести, о жизни здесь и судьбе души после смерти» [11, с. 548].

Особая красота и одухотворенность волжских церквей связана в представлении Розанова с особой теплотой «русской веры», особой провинциальной эстетикой: «...тут провинциальный наш вкус, тот милый вкус, который дал кружево и аромат таким приволжским созданиям, как, например, “Обрыв” Гончарова, или тургеневским “Запискам охотника”. Это воздвигла не “православная вера” и не “христианство”, которые воздвигли же в других местах – св. Петра в Риме, св. Павла в Лондоне, кельнский и страсбургский кафедралы. Нет, просто это “русская вера” создала себе каморочки, где она молится, где теплится. И как это хорошо!» [11, с. 541].

С национальным русским характером, в котором видится Розанову цельность в отношении его к вере, соотносит он и красоту церковного звона: «Мелодично-грустный “вечерний звон” русских церквей скольких скептиков и сатириков удержал от протеста, критики и сатиры; и, может быть, только благодаря мягкому вечернему звону, у нас никогда не зародился ни Вольтер, ни Ренан» [11, с. 547]. Полагаем, в этом плане воззрения В.В. Розанова прекрасно соотносились с настроениями русских писателей, художников-живописцев той эпохи.

Начало XX столетия оказалось преддверием социальных катастроф, и самым чутким мыслителям было больно смотреть, насколько фатально стремилось русское общество навстречу этим катастрофам, как призывно звучала для многих «музыка революции», образ обманутого романтического стремления построить «новый мир» на руинах стремительно разрушавшегося старого.

Однако в творчестве русских художников (и слова, и кисти) обнаруживается в это время и иная тенденция – бережного внимания к уходящему прошлому, непопулярного стремления обозначить, опозитизировать идеальные начала бытия, всегда присутствовавшие в русской жизни. И.С. Шмелев оставил в русской литературе XX столетия самые заметные художественные памятники «русскому миру» в своих столь теперь известных произведениях: «Росстани» (1913), «Лето Господне» (1927–1948), «Богомолье» (1933). Лирически-умиротворенные картины крестьянской жизни благодаря глубоко осознаваемой целесообразности этой жизни, с ее «вписанностью» в привычный и прекрасный круговорот природного бытия, извечно освященный Божественной благодатью, создавал Ив. Бунин во многих рассказах – «Кастрюк», (1892), «Эпитафия» (1900), «Косцы» (1922).

В русской живописи Серебряного века, как известно, явившей собой пример чрезвычайно яркого и эстетически многообразного расцвета многих дарований, в аспекте наших рассуждений выделим два имени: это Б.М. Кустодиев и М.В. Нестеров. Именно в их творчестве особенно заметно проявилось стремление выразить свое представление о красоте «русского мира», – как потом вскоре выяснилось, о красоте «уходящей Руси». Не всеми и тогда, и тем более позднее, был понятен глубинный пафос их творений, с разных позиций художники слышали критику в свой адрес.

Сегодня очевидно: народные праздники, которые подарил нам на своих полотнах Б.М. Кустодиев – это эстетическая модель идеального состояния жизни-радости огромного космоса русской жизни – деревенской, провинциально-городской, удивительно цельной и многогранной. Ключевой мыслью картин-праздников Б. Кустодиева стало явно просматривающееся в них соборное начало национального бытия; органичность искрящейся, задорной радости от заслуженного трудами праздника в одних картинах и радостная праздничность труда – в других: «Гулянье на Волге» (1909), «Ярмарка» (1910), «Масленица» (1916), «Сенокос» (1917) и др. Включенность в панораму общей мирской жизни не только ее важнейших знаковых составляющих: обязательное присутствие храмов и храмовых комплексов, поэтичной родной природы с неизменной красавицей-рекой, но и, казалось бы, совсем незначительных, но так утепляющих полотна художника таких образов-деталей, как птицы, домашние животные, атрибуты бытового интерьера, одежды и проч. Радость, исходящая из полотен художника, сочеталась и с настроением спокойствия, устойчивости русской жизни.

В творчестве М.В. Нестерова важна идея русской святости, помогающая человеку восходить к Божественной истине. Выраженная на его полотнах во многом через одухотворенное видение русской природы, лирически объемлющая и землю, и небо, она поэтически воплотилась во многих картинах Нестерова: от скромных камерных – «Под Благовест» (1995), «Тихая жизнь» (1901), «Молчание» (1903), «Тихие воды» (1912) и др. до масштабных полотен – «Святая Русь» (1901–1905), «На Руси (Душа народа)» (1916). Творчество М. Нестерова служит прекрасным доказательством близости «светского» русского искусства тем высоким канонам иконописи, которые способствовали «визуальному явлению трансценденции, утверждаемому христианской мыслью» [9].

Полагаем, что на избранных примерах из русского искусства Серебряного века можно судить о существовавшем тогда в русском обществе, несмотря на возрастающие исторические катаклизмы, а, скорее, вопреки им пониманию значимости старинного российского уклада жизни, тех духовных, культурных национальных традиций, которые всегда были залогом устойчивости бытия. Цельность и органичность, поэтичность и одухотворенность



соборного «русского мира» стремились запечатлеть в своем творчестве многие замечательные художники слова и кисти, и сегодня их произведения воспринимаются как оставленный нам образец идиллической гармонии жизни, утраченной, ушедшей в прошлое, но непреодолимо притягательной в своих вечных, непреходяще прекрасных константах.

Все сказанное выше помогает понять, насколько всегда прогностически мыслил В.В. Розанов, находясь на острие самых судьбоносных проблем эпохи, отстаивая необходимость сохранения русского богатства – русского мира. Биограф философа Э. Голлербах писал, что, постигая Розанова «от внешнего к внутреннему», мы почувствуем, что нужна гениальная проницаемость, гениальная прозорливость, чтобы в тысяче мелких, будничных событий, мимо которых почти все проходят с равнодушным лицом, увидеть отпечаток» [2, с. 61].

В начале XX века в критике было верно замечена и такая, совершенно уникальная черта мирозерцания Розанова: «...он любит реальность на ее блистающей радуге жизни, светлой, солнечной поверхности, но в нем еще сильнее развито, утончено и обострено чувство глубинной действительности... В Розанове сильно мистическое чутье, чутье нумерального... он живо, почти осязательно испытывает “касание мирам иным”» [1, с. 34].

В.В. Розанов и сам был неравнодушен к русскому искусству. Он оставил в своем наследии множество очерков, рецензий, посвященных самым разнообразным событиям культурной жизни России начала XX века, в которых выразилось его понимание сущности современного ему русского искусства. Они были позднее собраны В.В. Розановым в книгу «О художниках» (1913). Как верно было замечено А.Н. Николюкиным, «нетрадиционные мысли Розанова в области литературы, философии, религии и сегодня не утратили своей свежести и интереса» [4, с. 8]. Это же можно отнести и ко взглядам Розанова на русское искусство: живопись, скульптуру, театр, – эта часть его наследия исследована менее прочих.

Ныне понятно, что эта эпоха, получившая позднее громкое имя эпохи Серебряного века в русском искусстве, эпохи религиозно-философского Ренессанса, отличалась мощным «аккордным» звучанием самых значимых для национального самосознания тем, и среди них главнейшей можно считать *проблему выхода русской философской и художественной мысли из духовного кризиса, тисков позитивизма*. Собранные в книгу «Среди художников» работы Розанова как раз и освещают эту проблему, причем многомерно, с разных ракурсов, но всегда *онтологично*.

Исходя из главной задачи нашей работы, выделим некоторые доминантные идеи философа, утверждающие значимость отражавшихся в русском искусстве положительных основ национального бытия.

Так, Розанов справедливо утверждает, что «Русь, сравнительно с Западом, прожила бесшумную историю: вместо крестовых походов – “хождение игумена Даниила во св. Град Иерусалим”, вместо Колумба и Кортеса – странствование купца Коробейникова в Индию, вместо революций – “избрание Михаила на царство”... Все тише, глаже. Без этих Альп <...> Религия наша, церковь наша – это тоже едва-с – “валдайскими возвышенностями” необозримая равнина, на которую не заглядится художник или мыслитель, но где отдыхает душа... “утихает сердце”, “облегчается” грусть, горе, печаль... Вот православие, тихое, милое, без Монбланов, без бурь» [8, с. 258].

Здесь философ касается одной из коренных интуиций русской исторической жизни. Трудно переоценить такое убежденное представление философа о «*статусном*» *месте состояния тишины в исторических пространствах «русского мира»*. Оно соотносимо с позднейшими глубокими культурно-историческими исследованиями академика А.М. Панченко, писавшего об истоках культурного мифа о «тишайшем» русском царе Алексее Михайловиче: они увидены ученым «в старинной формуле “тишина и покой”, которая символизировала благоустроенное и благоденствующее государство» [6, с. 17]. Приводя многочисленные цитаты из Хронографа 1617 года (к примеру, избрание на престол Михаила Романова изображается

там как «сладостныя тишины свободный день»), А.М. Панченко заключает: «...в государственной фразеологии “мятеж” регулярно противопоставляется “тишине”» [6, с. 18].

Розанов же в начале XX века чутко улавливал непрочность этого состояния русской жизни, угрозу ему, горестно предполагая: «...и, может, быть, мы придвинулись к тому, что Монтескье назвал несчастьями истории» [8, с. 258]. (Укажем, что статья написана в 1907 году.) Поэтому появление Нестерова и Васнецова Розанов считает промыслительным: «Тут, как звонкая песня жаворонка из голубого жаркого неба, раздалась музыка и музыкальность Васнецова, Нестерова. “К небу! К небу!” Все оглянулись к небу. Вот отчего мы их любим» [8, с. 259].

Пример с «Великорусским оркестром балалаечников» В.В. Андреева – это как бы зеркальное отражение предыдущих впечатлений Розанова. Там, на выставках, он наблюдал за народом, *воспринимающим* искусство, а здесь – народный инструмент, музыканты из народа, *воспринимаемые* образованным обществом. И оба эти процесса благотворно дополняют, обогащают друг друга, рождая дорогую сердцу автора среду *понимания*, а эта категория всегда была для Розанова очень близкой и важной: ведь первым его трудом была большая работа «О понимании» (1896).

В финале приведенной здесь статьи мы вновь встречаем знакомую думу писателя: его постоянную заботу о духовно-нравственном воспитании народа на положительно-прекрасных началах. Создается впечатление, что В.В. Розанов, годами находясь «среди художников», собирал свои наблюдения не столько для себя, – хотя, конечно, он, как немногие, умел и для себя так многое взять из любого художественного явления, – но главным образом для народной пользы: «Музыка Андреева, народная и элементарная, если бы она везде привилась (а она уже в сотне глухих и далеких городков привилась), дала бы множество узелков благородного притяжения народному духу и народным нравам, требуя, однако, от каждого участника не пассивного слушания звуков, но некоторой выучки и постоянного упражнения, которое приятно. Это сбережет множество народных душ, народных жизней, биографий; сбережет для трезвого труда и семейной жизни, для здорового и ясного быта» [7, с. 394; курсив мой. – В.З.].

О вечном, увиденном Розановым в творчестве Пушкина, важные суждения принадлежат Л.А. Смирновой: «В статье, написанной в связи со столетием А.С. Пушкина, В.В. Розанов определил главные, с его точки зрения, завоевания русского гения: “...он пришел на землю не чтобы нести, но чтобы полюбить: полюбить эту прекрасную землю”, “скорее вознести ее к небу”. 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”» [13, с. 530].

А.Н. Николюкин верно определил, что «Розанову принадлежит заслуга разработки идеи ценностного художественного подхода к литературе, ставшая со временем (без упоминания имени Розанова) одним из важнейших эстетических принципов современного литературоведения» [5, с. 11].

Полагаем, это суждение можно распространить и на художественные подходы Розанова к явлениям искусства в целом, о чем замечательно свидетельствуют очерки «Среди художников».

Итак, подводя итоги этому небольшому исследованию, заметим, что, разумеется, затронутая нами тема далеко не исчерпывается приведенными примерами, – скорее, открывает дальнейший путь осмысления научным вниманием образа России в его идеальных константах, который создавался в сознании писателя посредством его восприятия современной жизни, русской природы, литературы, истории, русского искусства. Через свои впечатления он погружал читателя в онтологические глубины своих размышлений о

России. Парадоксальный ум великого философа неизменно тяготел к идеалам прекрасного своей страны, которую он проникновенно любил, не боясь даже пафосных признаний. Закончим наш экскурс в творчество Розанова его обращением к своим читателям в очерке «Русский Нил»: «И клянусь, как ни бедна и истерзана и, наконец, унижена теперь наша Русь – я не захотел бы ни за что быть сыном какой-нибудь другой земли, кроме нее. Я думаю, тысячи читателей, пробежав эти строки мои, скажут: “аминь»» [11, с. 589].

Литература

1. *Волжский. Мистический пантеизм* В.В. Розанова // Новый путь. 1904. № 12. С. 2–38.
2. *Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество.* Париж: YMCA-Press, 1976. Репринт с издания: Петербург: Полярная звезда, 1922. 110 с.
3. *Курдюмов М. (М. Каллаш). О Розанове.* Париж: YMCA-Press, 1929. 92 с.
4. *Николюкин А.Н. В.В. Розанов в русской и американской критике // Русская литература в зарубежных исследованиях 80-х годов.* М., 1990. С. 22–46.
5. *Николюкин А.Н. Живописец русской души // Розанов В.В. Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 5–19.*
6. *Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ / А.М. Панченко // О русской истории и культуре.* СПб.: Азбука, 2000. С. 13–281.
7. *Розанов В.В. Великорусский оркестр* В.В. Андреева / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 391–395.
8. *Розанов В.В. Нестеров / В.В. Розанов // Сумерки просвещения.* М.: Педагогика, 1990. С. 225–295.
9. *Симонов А.И. О богословско-философском осмыслении цвета иконы [Электронный ресурс] // Вестник Мининского университета. 2016. № 4 / Режим доступа: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/download/316/317>*
10. *Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый / В.В. Розанов // Уединенное / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. М.: Политиздат, 1990. С. 87–203.*
11. *Розанов В.В. Русский Нил / В.В. Розанов // Сумерки просвещения.* М.: Педагогика. 1990. С. 225–295.
12. *Розанов В.В. Черный огонь / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 2:] Мимолетное / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 337–413.*
13. *Смирнова Л.А. В.В. Розанов о вечном в изобразительном искусстве // Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции.* М.: РОССПЭН, 2009. С. 530–535.

Аннотация. Статья посвящена выявлению в представлениях В.В. Розанова положительного в отечественном бытии, идеальных начал русской жизни, – как в синхроническом, так и в диахроническом планах. Объектом изучения стали различные произведения писателя-философа: книги, принадлежащие к жанру «прозы фрагментов», публицистические очерки, путевой очерк «Русский Нил», статьи и рецензии искусствоведческого характера. Анализ свидетельствует, сколь важными были для философа идеи о необходимости сохранения тех духовных, культурных национальных традиций, которые всегда были залогом устойчивости бытия.

Ключевые слова: Розанов, идеальные начала, традиционный уклад, соборность, «русский мир», национальные духовные ценности.

Victoria T. Zakharova, PhD in Philology, Professor, Department of Russian and Foreign Philology, Doctor of Philology, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

V.V. Rozanov's Concepts of the Russian Life Ideal Fundamentals

Abstract. The article is devoted to revealing in the views of V.V. Rozanov the positive elements of the domestic life and ideal beginnings of Russian life, – both in synchronic and diachronic plans. Various works of the writer and philosopher became the objects of the study: books belonging to the genre of “prose of fragments”, journalistic essays, “Russian Nile” travel essay, articles and reviews of the art criticism character. The analysis showed how important for the philosopher was the idea of the essentiality of preserving those spiritual and cultural national traditions that had always been the key to the sustainability of life.

Keywords: Rozanov, Ideal Fundamentals, Traditional Order, Collegiality, “Russian World”, National Spiritual Values.

Художник слова о художниках кисти: В.В. Розанов о русском изобразительном искусстве и национальном характере

Трудно в истории отечественной общественной мысли найти фигуру более парадоксальную, чем В.В. Розанов (1856–1919). Конечно, есть мыслители и философы более почтенные, маститые, чей творческий гений бесспорен и более весом по сравнению с разноцветьем тем в основном «публицистическом» наследии Розанова. Но Розанов воистину человек-парадокс, загадкой для современников он был уже при жизни, очень по-разному относились к нему самому и к его творчеству люди его времени. Осуждение и забвение после смерти и в советские годы сменилось жгучим интересом к концу XX и началу XXI века – переиздавались сочинения, проводились конференции, выходили монографии, появились ученые- «розановеды». Общим местом, не теряющим при этом своей неизменной привлекательности, стало утверждение о своеобразном творческом методе Розанова, антиномичном, но по-своему целостном, который позволял взглянуть на проблему шире, иногда настолько широко, что дело доходило до откровенного противоречия.

Это действительно так. Актуальность, современность и даже «вневременность» Розанова объясняются, во-первых, оригинальностью познавательного подхода и формы изложения, во-вторых, глубиной взгляда на любую проблему. Творчество Розанова примечательно тем, что хотя в основной своей массе оно представляет собой публицистические произведения – небольшие статьи, легковесные, злободневные, почти «скользящие» по поверхности проблемы и не претендующие на фундаментальные интеллектуальные искания, в которых он тем не менее обнаруживает удивительную глубину понимания, психологию и суть вещей. На наш взгляд, еще одной отличительной чертой наследия Розанова, обеспечивающей исследовательский интерес к его творчеству вот уже спустя сто лет после его кончины, является поразительное разнообразие тем, а вернее, обращение к таким сюжетам и проблемам человеческой природы и жизни, которые не меняются на протяжении веков.

Религиозно-философская проблематика творчества Розанова наиболее яркая, разработанная, красной нитью проходящая через все мировоззрение мыслителя, достаточно хорошо изучена – ей посвящена не одна диссертация, несколько монографий и научных конференций. Литературоведческие, политические, националистические сюжеты так же подробно освещены современными исследователями. И при всем этом Розанов практически неисчерпаем. На основе биографии и трудов пишутся пьесы, его называют первым русским блогером, анализируют его взгляд на театр, педагогику, нумизматику, цитаты из его произведений звучат по радио, а статьи о Розанове можно встретить как на православных сайтах, так и на националистических. Многогранность тем, по которым высказывался Розанов, позволяет реконструировать его мнение практически по любой проблеме современности, и оно, несомненно, будет звучать свежо и оригинально.

Пучнина Ольга Евгеньевна, кандидат политических, наук старший научный сотрудник кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: srkpdv@gmail.com



Одной из пока малоисследованных граней розановского наследия, на наш взгляд, является его отношение к искусству. Конечно, есть ряд статей, в которых речь идет о понимании Розановым искусства вообще, его связи с религиозным сознанием человека, литературе и театре как частных видах искусства. Тем более что в 1913 году вышел сборник статей, рецензий и эссе Розанова, объединенных одной широкой темой – русское искусство на рубеже XIX–XX веков, – «Среди художников». Как справедливо отметила В.Т. Захарова, этот период, получивший позднее громкое имя эпохи Серебряного века в искусстве, эпохи религиозно-философского ренессанса, отличался мощным звучанием самых значимых для национального самосознания тем, и одной из главных – проблемой выхода русской философской и художественной мысли из духовного кризиса и тисков позитивизма [1, с. 53].

Розанов хорошо видел и чувствовал изменения, затрагивавшие все стороны общественной и культурной жизни – архитектура, театр, танец и др. При этом нам бы хотелось акцентировать внимание на размышлениях философа именно об изобразительном искусстве, его значении и силе. Не так много статей у Розанова, целиком посвященных впечатлениям или анализу конкретных картин и художников, однако это не умаляет их значения для целостного понимания его творческого метода, способа познания и мировоззрения в целом.

С одной стороны, художественный вкус каждого человека очень субъективен, симпатии и пристрастия трудно поддаются анализу. Эта привычная мысль, но она подвергается Розановым критике. Он напротив, утверждает, что о других людях следует судить исключительно «по себе», так как мы хорошо знаем только себя, а о прочем можем только догадываться.

С другой стороны, наравне с остальными продуктами творческой деятельности человека – литературой, музыкой, общественной активностью, изобразительное искусство есть текст, значение, символизм и сущность которого для истинного мыслителя так же очевидны, как и при чтении научной монографии или анализе конкретного исторического события. Впечатления Розанова от просмотра картин позволяют глубже понять не только задумку художника, но и уловить нечто большее, дух времени и истории, которые невольно и неизбежно отражают в своих произведениях самые чуткие люди эпохи – поэты, писатели, художники и философы.

Разумеется, Розанов смотрел на изобразительное искусство сквозь призму своего религиозно-философского мировоззрения. Для него вообще очевидна была близость искусства и религиозного чувства. Мир он воспринимает как творение Божие, а значит художник в широком смысле слова подобен Богу-Творцу: «Разве ель на косогоре не художественное произведение?» [4, с. 137].

В его размышлениях на первый план выходили те сюжеты, которые отзывались его душе, – Бог, семья, Россия, национальный характер, сущность человека вообще, его личное и интимное. Ю.И. Калякин отмечает, что живопись для Розанова относится к искусству образному, пространственному, исходящему из духа, потому что именно в нем полно и справедливо отражается внутренний мир личности. Все, что есть неуловимого, бесконечного в человеческой душе, все, что только зарождается, может найти в живописи несравненное выражение. Поэтому высший критерий оценки искусств для мыслителя – это проявление в них живой человеческой индивидуальности [2, с. 113]. И, разумеется, воспринимает его Розанов не как отстраненный искусствовед-профессионал, а как живой и сопереживающий человек.

Не претендуя на всецелый анализ художественных предпочтений Розанова, тем не менее можно утверждать, что даже отдельные размышления Розанова о картинах позволяют дополнить его портрет как мыслителя и человека. Самой яркой и характерной в этом

плане, на наш взгляд, является статья Розанова «О картине И.Е. Репина “17-е октября”». Розанов восхищается мастерством художника, уловившего суть революционного вихря и выразившего на одной картине столько смыслов: «Жидовство, сумасшествие, энтузиазм и святая чистота русских мальчиков и девочек – вот что сплело нашу революцию, понесшую красные знамена по Невскому на другой день по объявлении манифеста 17 октября, – так комментирует дело И.Е. Репин в выставленной им большой картине “17-е октября 1905 года” на XIII передвижной выставке» [3, с. 398].

Розанов в свойственной ему манере «прочувствовал» картину, и с его комментариями полотно оживает – так объемно его восприятие художественных образов. Насколько гениально Репин изобразил характеры, настолько же гениально Розанов их «прочел»: «В первой же линии, прямо “в рот” зрителю, орет песню курсистка 2-го или 1-го (никак не 4-го) курса, в маленькой меховой шапочке, с копной волос, вся в черном. Она вся “в затмении” и ничего не видит, ничего не слышит. О, она вполне самостоятельна, в свои 17 лет, и ничему не вторит, никому не подражает! Великий художник так ее и поставил, не связно ни с кем! Сложение ее рта (открыт, поет песню) и ее глаза – да они рассказывают больше тома “Былого”, они уясняют революцию лучше всяких “историй” о ней. Девочка совсем “закружилась”... В сущности, она “закружилась” своими 17-ю годами, но это “закружение” возраста слилось у нее с петербургским вихрем, в который она попала из провинции, приехав сюда только 1½ года назад. И она сама не понимает, от возраста ли кричит или от революции» [3, с. 399].

Стихия революционной борьбы распадается на отдельные образы и судьбы ее героев, которые не есть частные случаи, а, наоборот, типаж и образы, столь красочно и живо прочувствованные Репиным и увиденные Розановым. «Такая же “без мысли” и поднявшая букет высоко кверху еврейка, лет 35, в середине толпы, в центре картины. Дальше “поднятого букета” она вообще ничего не думает. Она вся – эффект, поза и *единичный* выкрик. Смотрите, у левого ее плеча чиновник в форме, тоже громко поющий песню “о ниспровержении правительства”. Он начитался Щедрина, он вообще много читал, – и лет 20 нес на плечах служебную лямку “20 числа”, которую в блаженный карнавал сбросил. Но еще лучше, в форменном пальто, чиновник лет 45, с крепко сжатыми губами и богомольно смотрящими вперед глазами! Вот лицо, полное уже мысли, веры, – лицо прекрасное, хотя тоже немножко тупое! Он всю жизнь философствовал у себя в департаменте, он читал декабристов и о декабристах, он все ждал, “когда придет пора”... И вот пришла вожделенная “пора”, конституция, – и он внутренне молится и весь сосредоточен» [3, с. 400].

Розанов называет Репина гением, «великим “щупальщиком” существа человеческого», говорит, что «его картины – и великолепная опера, и “тайное следствие” о том, что было и что есть на Руси. И по глубине и правде этого “следствия”, – поистине “страшно впасть в руки Репина”. Страшно для живого человека подпасть под кисть его» [3, с. 401]. Но в этой маленькой заметке о картине Розанов показывает и себя как тонкого психолога, «художника слова», который точно так же прекрасно видит суть происходящих исторических процессов, как и Репин, но выражает свое отношение в словах. И так же «страшно» попасть под прозорливый взгляд философа.

К творчеству Розанова практически невозможно отнестись равнодушно, мыслитель обладал даром «зажигать» сердца своих читателей, вызывать эмоциональную реакцию – или яростное несогласие и желание спорить, или почти стыдливое признание его правоты и точности оценки. Сложно поспорить, например, с розановской оценкой картины Ф.А. Малявина «Три бабы», его тексты почти всегда наполнены чувством и цветом, горячи и объемны.

¹ Здесь и далее – курсив В.В. Розанова.

Глядя на работу Малявина, Розанов восхищался тем, что это не полотно, а «идея», не просто три «крестьянки», «русские», но именно «бабы», причем настолько выразительные, что могут поспорить с известными «Богатырями» В.М. Васнецова. Для Розанова очевидно, что картина Малявина отражает вечный национальный характер Руси, при том, что сюжет ее незамысловат и будничен, в отличие от монументальной былинности и сказочности «Богатырей». «Мазки кисти, когда вы подходите близко, представляются просто брошенными друг на друга кирпичами. Да, но вот подите: эти кирпичи, более всего красные, уступающие часть поля – синему, дают впечатление необыкновенной первобытности и яркости, что и выражает “идею” их, – каковое слово шепчут невольно ваши губы перед картиною. Художник, вероятно, и сам не обратил внимания, что его краски “трех баб” дают состав русского национального флага; а смотря картину и на бессознательный выбор художником этих красок, начинаешь думать, что красно-сине-белый флаг выбран нами во флаг неспроста, а тут – “кровь говорила”...» [3, с. 212].

Розанов указывает, что Малявину в одной картине удалось и отразить с поразительной точностью типичные «географические» русские лица, и выразить самую душу и психологию народа – это и «схема и прообраз, первоначальное и вечное» [3, с. 213–214]. Не идеализируя и не впадая в патетический восторг, хотя Розанов вообще достаточно трезво смотрел на сущность русского человека, он так описывает свои ощущения от увиденного: «Средняя из баб – это та недалекость, односложность души, которой предстоит назавтра окончательно исчезнуть, истаять, перейдя просто в формы быта, в обычаи, в простоватые и глуповатые манеры излишне-континентальной страны, которая живет от всего человечества и от всякой цивилизации “за морем, за океаном, в тридевятом царстве”. Баба эта смеется каким-то смехом, в котором нет ни вчера, ни завтра; смеется сейчас, – и в ответ на шутку, сейчас выслушанную. Вся она – минута, не в смысле торопливости, а – короткости. Глупость ее, безобразие ее, веселость ее – все делает из нее именно какую-то только морщинку на “лице человеческом”, феномен без субстрата, который пройдет и ничего после себя не оставит» [3, с. 213].

Продолжая анализ картины, Розанов, напротив, обращает внимание на «психологичность» левой женской фигуры: «Декадентка будущего, лицо нервное, мечтательное, с возможностью песен и бурь, хотя совершенно деревенское... С такими бабами происходят “истории”: или муж ее не влюбит и вгонит в могилу, или она его измучит непонятными мужику “вывертами”. И род от нее, дети ее – пойдут нервные. Вообще это – драма, без малейшей примеси комедии и водевиля. Прекрасное лицо, начало русской истории, в своем роде психологические “Рюрик, Синеус и Трувор”, которые, придя в чужую землю, начали ею “владеть и править”, и отсюда пошли события, начала плестись веревка развивающихся событий. Перенося это на психологию и приурочивая к картине, скажем, что в левой фигуре дано “залетное” начало нашей истории, те неизвестно откуда берущиеся мечты, фантазии, чувства долга или ответственности, вообще драма и мука» [3, с. 213].

Особенно оригинальную характеристику дает мыслитель последней, правой «бабе» Малявина, самой яркой, запоминающейся, выразительной. Никакой утонченности, грации, любования женской красотой здесь нет, и Розанов откровенно передает общее впечатление: «ни один человек не скажет, что у нее есть “лицо”; во всяком салоне приходится сказать: “рыло”. Такого *типа*, такого точно *сложения* лица я точно видал у нашего простонародья, и именно у баб, именно небольшого же роста. Словом, срисованность этой фигуры г. Малявиным не подлежит сомнению» [3, с. 214].

Но было бы непростительно предположить, что и Малявин, и Розанов увидели за обыденной и некрасивой внешностью только «форму», это была бы просто насмешка над женской природой. Розанов пишет, что такой «тип» – «не просто факт, а идея и фатум

истории. Бабу эту ничто не раздавит, а она собою все раздавит. Баба эта – Батый. От нее пошло, “уродилось”, все грубое и жестокое на Руси, наглое и высокомерное. Вся “безжалостная Русь” пошла от нее. Тут – и Аракчеев, тут – и “опричнина” Грозного, и все худое, что – как злые Татарове после битвы на Калке, – взяв в полон христианские душеньки, уложит их живыми на землю, покроет досками и усядется на тех досках обедать, а под досками косточки в это время хрустят» [3, с. 214]. На примере этой небольшой статьи в очередной раз можно увидеть розановские «мыслечувствования», густую образность и выразительность. Как справедливо отметила современная исследовательница творчества Розанова Л.А. Смирнова, в статье отнюдь не была идеализирована суть русского, но донесено ее значение как одного из истоков судьбы России [5, с. 531].

Розанов говорит о некоей «миссии» художника, наличии высшей силы, которая толкает его вперед и которой невозможно сопротивляться, о мучительных и долгих художественных поисках. «По естественному ожиданию г. Малявин после “Баб” должен был умолкнуть или умереть: ибо *один сюжет*, так страстно взявший душу, – и сюжет замечательный, большой и истинный, – вообще не оставляет места для “вереницы прочего” и “будущего”. Есть “однолюбы”, “одножены” и проч. Малявин, кажется, из них» [3, с. 215].

Ю.И. Калякин в статье «Тема искусства в творчестве В.В. Розанова» приходит к схожим выводам: для Розанова приход человека в искусство не зависит от обстоятельств, это – «дар свыше». Его обладатели способны ощущать «боль жизни», благодаря чему и создается истинное творчество. Пропущенное через свою душу изображение жизни, полагает мыслитель, это не столько радость, сколько неотвратимость судьбы, которая постепенно истощает духовные силы личности. Творчество, как и религиозные искания, – признак тревоги, смятения человека, что является показателем его зрелости. Розанов указывает на то, что в искусстве сосредоточена внутренняя драма человеческой жизни, которая выражается в поисках ответов на жизненно важные вопросы, в невозможности поставить точку в данных поисках, в проблеме выбора своего места в обществе и определения личностного отношения к различным формам человеческой культуры [2, с. 114].

Самыми острыми темами в творчестве Розанова были религиозно-философские, сложные отношения с христианской Церковью, критическое переосмысление основных постулатов православной религии, воспевание «радости жизни» языческого культа, – все это вызывало противоречивые оценки современников и исследователей. Тем не менее Розанов был прежде всего религиозным мыслителем со своим собственным пониманием истинной сущности веры. Статья, посвященная характеристике знаменитого полотна А.А. Иванова «Явление Христа народу», хорошо иллюстрирует очень субъективное, но показательное отношение Розанова к религиозной теме.

Отмечая несомненный талант Иванова как живописца, мыслитель прежде всего указывает на то, что он отчасти стал «жертвой», поскольку его творчество пришлось на период, когда «движение к воплощению в искусстве простого, естественного, живого и действительного» только зарождалось и от художников требовалось рисовать на заданные – классические и библейские темы. Розанов даже говорит о «псевдоклассических» и «псевдобиблейских», поскольку художник не мог выбирать тему, которая бы откликнулась и вдохновляла его самого, и вынужден был писать «мертвые» сюжеты с оглядкой на мнение экзаменующей художественной комиссии. Розанов тонко уловил общемировую тенденцию в изобразительном искусстве, которая на Западе прямо вылилась в бунт импрессионистов против классической школы, мыслитель пишет, что это было такое время, когда художники «срисовывали, копировали, а не творили» [3, с. 239].

И вот, по мнению Розанова, Иванов взял «подлинную веру, свою и народную, но взял ее не в живом моменте своей или виденной молитвы, а – в отвлечении и обобщении» [3, с. 239], это стало его фундаментальной ошибкой. «Можно думать, от того так долго

и работал он над картиной (20 лет), что была неудача в первоначальном ее замысле, и вообще сбивчивость в самой мысли, с которою художник приступил к “труду своей жизни”... Что так долго не дается, не выполняется, что до такой степени “ползет” – уже не есть плод вдохновенья. Это – компиляция кистью на философскую или ученую тему... “Значение христианства для истории”» [3, с. 240].

Для Розанова такая глубокая мысль и идея могла бы быть выражена только в гораздо более интимной, частной картине, тогда как именно монументальность, «постановочность», нереальность сюжета и увлеченность этнографией помешала Иванову достигнуть цели. Философу не ясна задумка автора картины: «Что за поразительность в знаменитой картине, которая рисует целую жизнь и которую вся Россия ждет увидеть, – нарисовать главное лицо, до известной степени *Единственное Лицо* (ибо на кого же в *присутствии Иисуса* смотреть!) так, что... *ничего не видно!* Вероятно, единственный казус в истории живописи... “Нарисовал, но не покажу”. Хуже этого вышло: нарисовал, но так, что ничего нельзя рассмотреть» [3, с. 241].

Категорически не соглашаясь с композицией, замыслом и исполнением картины, Розанов указывает на подмену смыслов. Ему непонятно такое внимание к разным лицам и фигурам, «этнографии», когда, в сущности, «перед Христом, для Христа, вокруг Христа – этнография просто не существовала, малилась до нуля. Но когда этот “нуль” Иванов разрисовал до очень большой величины, занял им все полотно картины, и он только один и виден, этот нуль, а Христос почти не виден, то... опять какое же это и почему “явление Христа народу”, а не скорее “затмение Христа народом”?.. Ну, вот это опять настоящее имя картины, которую через силу кончил Иванов, *гениально – в деталях и, даже не начав, – в теме; привез и умер, почти в самый день ее выставки. “Так тяжело”... Фатум, – но кое-что говорящий собой о художнике, о работе, может быть, даже о теме ее...»* [3, с. 242].

Оригинальные догадки относительно сюжета картины и замысла автора у Розанова сочетаются со способностью увидеть в произведениях искусства гораздо больше – самый национальный характер русского человека и судьбу России. Описывая свои впечатления от выставки картин М.В. Нестерова, Розанов отмечает, что именно он стал «великим живописцем священной религиозной Руси», то есть Руси истинной, «доуниверситетской и допетровской», которая так далеко отошла теперь от истоков, стоя на пороге радикальных перемен перед неведомым будущим.

Для Розанова талант Нестерова как художника и психолога проявился в том, что, избрав для своих работ одну тему – тему молитвы, он отразил все отношение русского человека и православия как огромного культурного феномена, причем сделал это сквозь призму личного и интимного. «Нестеров вот именно и вынул из сердца русского человека эту “молитву в особых обстоятельствах и свою личную”, и – облек ее в краски исторические, в быт исторический, которым она и не противоречит, но с которыми непременно связью не связана. Она – лична, порывиста; пылает, а не теплится. Это – “горе Аннушки”, “потеря Исидора”, “заключение судьбы старца Ивана”, а – не безличный и “вообще” “выход из церкви”, “около стен монастыря” <...> не – религиозный “жанр” и не “народные сцены” возле религии... Все эти “народные сцены” являли собою, в истории нашей живописи, как бы “*la nature morte*” религии; Нестеров дает и дал ее “*la nature vive*”» [3, с. 253].

Рассуждения Розанова относительно картин всегда имеют культурологический характер, это не только его живые впечатления и эмоции, это попытка увидеть целый идейный и культурный пласт в общественном сознании соотечественников, в подтверждение своего мнения о смысле того или иного художественного произведения, он приводит и стихи, и народные поговорки, и наблюдения из жизни, таким образом вписывая его в общий исторический контекст. В картинах Нестерова, например, он увидел традиционный «русский религиозный мотив», саму психологию русской веры, а именно «душевную боль,

как источник религии и религиозности» [3, с. 243]. В подтверждение распространенности и укорененности этой идеи Розанов приводит стихи А.Н. Майкова: «Чем ночь темней – тем ярче звезды / Чем глубже скорбь – тем ближе Бог», затем М.Ю. Лермонтова и тут же не соглашается с таким подходом и задается онтологическим вопросом – неужели только через скорбь можем мы познать Бога? Эта тема близка мировоззрению самого мыслителя, ведь вопрос о месте радости в православной религии был для него очень непростым. И на всей выставке Нестерова, по мнению Розанова, только одна картина, и то маленький этюд, была про радость, мир, умиротворенность природы, лад, ото всех остальных – талантливых, живых, оригинальных, веяло грустью, скорбью, терпением и смирением.

Примечательно, что Розанов вступает в заочную дискуссию с художником, видя за его картинами не только позицию самого автора, но и целый идейный пласт эпохи: «Художник силен. Он имеет убежденное слово. Картины его – это некоторый цельный, сильный и яркий взгляд на вещи, на человека, на религию, который как бы делает вызов зрителю: «победи меня, если можешь»» [3, с. 246].

И Розанов подробно разворачивает свою мысль, так созвучную его собственным вечным вопросам в душе. «Прекрасная меланхолия, тихая, задумчивая природа, – эти монастырские стены, возле которых в белую ночь стоят, задумавшись, два монаха, юноша и пожилой (№ 4 выставки); или – гладь реки, где два монаха, и тоже молоденький и старик (№ 6 выставки). На этой степени, где боль есть только грусть или спокойствие, она привлекательна, по крайней мере для созерцателя, – как ландшафт <...> нельзя отрицать прелести, и может быть, даже субъективной прелести, самого испытывающего грусть в этих его переживаниях. Некоторые раны любишь... Не хочешь их забыть, вспоминаешь... Есть сладость ран!.. опасная доктрина! Молох!! Под северным небом это еще прекрасно, останавливаясь на черте меланхолии, но под южным небом и вообще где все – *настоящее*, в полный рост, отсюда вырастают человеческие жертвоприношения, причем (как в некоторых культах) жертва сама *испытывала сладость быть принесенной!*» [3, с. 244].

Удивительно, как тонко и остро воспринимает Розанов «молчаливое» изобразительное искусство, как видит за холстом самого автора, с его позицией, судьбой и болью, как отчетливо замечает отражение общего интеллектуального контекста эпохи, и как все это созвучно его собственным размышлениям. Розанов далек от искусствоведения, его взгляд на картины – взгляд обывателя, но неравнодушного и чуткого, органично сплетающего в единое целое мир визуального и умозрительного.

И конечно, в рамках данной работы мы упомянули только самые яркие, на наш взгляд, статьи Розанова о художниках и живописи. Однако очень интересны суждения мыслителя и о других выдающихся художественных талантах, ведь он писал о К.А. Сомове, М.А. Врубеле, В.М. Васнецове, А.И. Корзухине и др. Самые небольшие по объему заметки нередко поражают глубиной – так, анализируя (хотя это слово не очень подходит к познавательному методу мыслителя) конкретное полотно, частный случай русского искусства XIX века, Розанову удается выйти на такой уровень обобщений, что перед глазами сразу появляется картина всей общественной жизни России, национального характера, исторической судьбы. О чем бы ни писал Розанов, на что бы ни смотрел своим внутренним взглядом художника и философа, это выходит глубоко, интересно, парадоксально, монументально и близко одновременно. Именно этим, на наш взгляд, и объясняется неослабевающий исследовательский интерес к творчеству «самого оригинального мыслителя России».

Литература

1. *Захарова В.Т.* В.В. Розанов: постижение антиномий национального характера сквозь призму русского искусства // Вестник ЛГУ имени А.С. Пушкина. 2014. С. 52–59.
2. *Калякин Ю.И.* Тема искусства в творчестве В.В. Розанова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 11(73): в 2 ч. Ч. 2. С. 113–115.
3. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост., подгот. текста и вступ. ст. А.Н. Николюкина, коммент. В.А. Фатеева (Итальянские впечатления) и А.Н. Николюкина (Среди художников). М.: Республика, 1994. 494 с.
4. *Розанов В.В.* Уединенное. М.: Политиздат, 1990. 543 с.
5. *Смирнова Л.А.* Розанов о вечном в русском искусстве // Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции / [сост. А.Н. Николюкин]. М.: РОССПЭН, 2009. С. 530–534.

Аннотация. В статье делается акцент на еще малоисследованной стороне творчества В.В. Розанова (1856–1919) – его взглядах на искусство. Розанов как один из самых ярких публицистов и мыслителей своего времени хорошо видел общие тенденции развития не только общественно-политической жизни, но и историко-культурной. Его рассуждения о театре, архитектуре, танце и живописи оригинальны и отражают не только его личные впечатления, но и позволяют глубже понять особенности национального характера русского человека. Сквозь призму своего религиозно-философского мировоззрения Розанов увидел в картинах И.Е. Репина, М.В. Нестерова, Ф.А. Малявина, А.А. Иванова и др. отражение исторических и духовных процессов переломной эпохи конца XIX – начала XX века.

Ключевые слова: Розанов, живопись, картина, религия, национальный характер, история, искусство.

Olga E. Puchnina, PhD in Political Science, Senior Researcher, Department of History of Social and Political Studies, Faculty of Political Science, Moscow State University. E-mail: srkpdv@gmail.com

Literary Artist about Artists of the Brush: V.V. Rozanov about Russian Fine Art and National Character

Abstract. The article focuses on the yet insufficiently explored side of Rozanov's (1856–1919) work – his views on the art. Rozanov, as one of the brightest publicists and philosophers of his time, clearly saw the general trends in the development of not only social and political, but also of historical and cultural life. His comments about the theatre, architecture, dance and painting are original and reflect not only his personal impressions, but also allow us to understand better the peculiarities of the national character of Russian people. Through the prism of his religious and philosophical views, Rozanov saw in the pictures of Repin, Nesterov, Malayvin, Ivanov and others the reflection of the historical and spiritual processes of the turning-point era of the late 19th and early 20th centuries.

Keywords: Rozanov, Painting, Religion, National Character, History, Art.

Хлысты и русалки

К вопросу об интерпретации В.В. Розановым мироощущения «апокалиптической секты»

Василий Васильевич Розанов, обращаясь к воззрениям и ритуальным практикам широкого моря разнообразного русского сектантства, отмечал, что оно тяготеет не столько к «спасению древних книг и обрядов», сколько к «вещной книге Божией», «самому человеку» [9, с. 6]. Сектантство в глазах Василия Васильевича было выражением живой народной веры, поиска Правды и Истины.

В 1908 году он отреагировал на только что прошедший IV Всероссийский миссионерский съезд статьей «Под золотыми маковками в Киеве». В ней В.В. Розанов писал: «Христос принес в мир тревогу, Христос пришел на землю «по душу человеческую»... И христиан от нехристиан можно отличить по тревоге в <...> глазах или по <...> покою глаз» [10, с. 328].

С его точки зрения, именно этой тревоги и лишены православные миссионеры, собравшиеся в Киев со всей России на свой очередной съезд. У них есть ум, ученость, «ловкость – до излишества», но нет «проницания в душу», и миссионеры «даже не понимают, что это значит» [10, с. 328].

Здесь как раз и видит Василий Васильевич корень всех неудач внутренней миссии в России: «Куда же народу деть свою тоскующую душу, взысканную Христом, куда ее обратить среди этого моря деревянных лиц? «Ох, душенька моя, душенька!» – вопиет сектантство. «Душенька?.. В этом я не понимаю! А как персты слагаешь?» – спрашивает епархиальный миссионер, спрашивает консистория» [10, с. 328].

Розанов убежден, что «народ-то наш с душою». Ошибаясь «по-ученому» в вере, народ остается «христианином в глубочайшем значении этого слова, по сознанию греховности своей, по сознанию своих слабостей, бессилия в борьбе с пороком, по плачу души своей» [10, с. 328].

Борьбу внутренней миссии с религиозным диссидентством Василий Васильевич в своей экспрессивной манере именуется «продолжением человеческих жертвоприношений», которых «требовали старые боги Киева» [10, с. 328]. «Жрецом» здесь оказывается православный миссионер, а теми, кого приносят в жертву «старым богам», – русские религиозные диссиденты.

Одного из лидеров православного миссионерского сообщества Василия Михайловича Скворцова, издателя журнала «Миссионерское обозрение», секретаря киевского съезда, Розанов характеризует как «типичного, существенного и натурального язычника» – за любовь к быту, к «куполам», «именинному пирогу», «красному галстуху» [10, с. 326–327].

Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok_vit@mail.ru



Так выстраивается розановское противопоставление – миссионеры как язычники и сектанты как живые христиане.

Стоит отметить, что статья Василия Васильевича о прошедшем съезде находилась вполне в тренде большой антимиссионерской кампании, развернутой тогда в оппозиционной печати. Однако тема сектантства как проявления глубин народной веры была характерна для творчества В.В. Розанова. Отдельный специальный сборник «Апокалипсическая секта» он посвятил хлыстовству и скопчеству – крупнейшим мистическим направлениям русского религиозного разномыслия [9].

Хлысты («христоверы») и выросшие из них скопцы являлись весьма значимым движением, причем преимущественно внутрицерковным. Большинство из них никогда не отделяли себя от церковных приходов, были ревностными прихожанами. Но внутри самой церковной жизни синодального периода они не находили полноты раскрытия своих духовных запросов. Поэтому хлысты и скопцы стремились через тайные «радения», особые собрания, связанные с целым рядом ритуалов, опознать свое единство во Христе, объединившись при этом в целокупную общину – «корабль» [4, с. 271–272].

В статьях сборника «Апокалипсическая секта» Василий Васильевич, при своем буквально религиозном почитании «плотского общения» и деторождения, вдруг встает на защиту хлыстов, отрицавших брак, и скопцов, физически оскоплявших себя. В них он видит апокалипсическое начало [9, с. 104]. С точки зрения В.В. Розанова, хлыстовство достигает «изумительной высоты горизонтальных чувств – товарищества, братства, содружества» через «таинственное угашение в себе инстинкта и всей поэзии, и теплоты рождения» [9, с. 104]. Место «размножения» у хлыстов занимает община «кровно между собой не связанных людей», которая, как это ни парадоксально, «горит, сочится жизнью, теплом, поэзией, счастьем» [9, с. 104]. Той самой «поэзией», которая, казалось бы, угашена.

Это таинственное единение Василий Васильевич сравнивает с «трепетным существом младенца», которое «потекло по нитям связи чужих между собою членов» [9, с. 104]. Миссионеру, «читающему по тетрадке» и «чрезвычайно превосходящему хлыста закругленностью литературной речи», вся эта тайна оказывается непонятной [9, с. 94].

Василий Васильевич сравнивает хлыстовские радения с древними мистериями [9, с. 114–115]. Таким образом, он соотносит радения «экзальтированных» «апокалипсических человек» с языческой практикой [9, с. 104]. Но из контекста розановских рассуждений видно, что автор, конечно же, не считает радения прямым, сквозь века продолжением языческой традиции. Через радения, «тайны» и «мистерии» «духовное томление» индивидуумов соединяют эти отдельные личности в единое целое, «корабль» [9, с. 177]. Тем самым хлысты и скопцы, по словам Розанова, «последние человеки», «краевые человеки» оказываются «на окраине» трансцендентности, непонятной прочим людям, находящимся «в середине», «вне рая», по эту сторону бытия [9, с. 177].

Современная исследовательница К.Т. Сергазина под радениями понимает экстатическую практику хлыстовского пророка/пророчицы или группы («хоровод») [13, с. 87]. В «кораблях» вертелись, «ходили по избе в круг для утрудения плоти», били себя в грудь кулаками, махали руками, «как ангелы крыльями машут» [13, с. 87]. Ксения Сергазина пишет, что верчение и трясение пророков с произнесением пророчеств можно считать основным проявлением трансовых состояний христоверов (хлыстов) [13, с. 88]. Другой исследователь, А.А. Панченко, сообщает, что «экстатические пляски» сами их участники воспринимали в качестве «работы Божьей». Кружиться надо потому, что «Христос молился в вертограде до кровавого пота» [7, с. 237].

Обращает на себя внимание тот факт, что радельная практика использовалась и для совершения погребальных и поминальных обрядов [7, с. 240]. То есть в русской народной эксхатологии, проявившейся в практике мистических сектантских внутрицерковных

групп, грядущее Царство Небесное, раскрывшись в «корабле» вокруг «христа»-пророка, соотносится через экстатический ритуал и с отдельным покойником. Ведь он после смерти остается участником и причастником этого царства. При скопческих похоронах лидер общины во время радения выходил на середину и пророчествовал «куда душа покойного водворится», говорил, что видит «как ангелы сходят с неба» и «берут эту душеньку» [7, с. 240–241].

Особое исследование «танцевальному экстазу» в традиции христианской культуры посвятили Т.А. Акиндинова и А.В. Амашукели [1]. Например, авторы отмечают, что жители региона Фарас в современной Каппадокии до сих пор в день памяти святителя Василия Великого исполняют танец, посвященный этому святому. Для танца характерны, в том числе, и прыжковые, экстатические движения. Происхождение его таково. По преданию, святитель Василий на горе молился об избавлении Кесарии от разрушения Юлианом Отступником. Во время молитвы Юлиан был убит в сражении. Святитель Василий оповестил об этом событии местных христиан, которые поднялись к нему на гору, радостно танцуя [1, с. 95]. Танцы в дни почитания святых были распространены в Испании и во Франции [1, с. 94].

Если следовать интуициям Василия Васильевича Розанова в контексте мнений современных исследователей, то в радениях русских мистических сектантов можно видеть некую мистерию жизни, торжество над смертью в как бы явленном здесь, в самой общине, Царстве Небесном. В такой логике усопшие члены общины также становятся причастниками жизни. Ритуал как бы пересекает границу смерти и побеждает последнюю. При этом сама ритуальная танцевальная практика не является продолжением непрерывной языческой традиции. Она проистекает изнутри христианской общины, пусть и образовавшей некое отдельное, тайное собрание.

И здесь весьма интересным становится вопрос о генезисе подобных ритуалов. В истории и России, и славянских стран христианского периода мы находим схожую экстатическую практику – русалии. Посмотрим более внимательно на их суть и символическое значение.

В советской и постсоветской историографии вслед за Б.А. Рыбаковым русалии обычно считались прямыми проявлениями древнего народного язычества, аграрным праздником плодородия и соотносились с русалками [11, с. 675–680]. Однако такая оценка приходит в противоречие с местом, которое термин «русалии» занимал в церковном дискурсе уже XII столетия. На этот факт обращал внимание и сам Б.А. Рыбаков – даже церковные сочинения о посте определяли время по этим праздникам: «...и по съшествии Святого Духа, рекше по русалиих...» «...масла же до русалии приемлють...» [11, с. 677].

С точки зрения Рыбакова, в Русской Церкви восприняли слово «русалии» в качестве некоей языковой нормы из языческой среды. Это было связано с ситуацией «двоеверия», когда новая христианская церковность якобы вступала в симбиоз с язычеством, приспособлялась к нему. Б.А. Рыбаков увидел в русалиях сознательное поклонение некоему языческому божеству – Семарглу-Переплуту [11, с. 722].

Обратимся к летописям и посмотрим, действительно ли термин «русалии» носил языческое содержание. В Киевской летописи, то есть в тексте, помещенном после Повести временных лет в Ипатьевском летописном списке, мы читаем: «В лето 6685 (1177). Придоша половцы на Русскую землю на русальной недели» [8, с. 118]. Здесь же дается и духовное объяснение случившемуся: «И се Бог попусти казнь на ны поганья, а не аки милуя их, но нас кажа [наказывая – и.В.], обращая ны к покаянию, да быхом ся вьстягнути от злых дел; и сим казнит ны нахождением поганых: се бо есть батог его, да смирившеся вьспомянемся от злаго пути» [8, с. 119].

То есть половцы – «батог» Божий, попущенный людям за грехи. Представление о внешнем завоевателе как «биче Божиим» или «гневе Господнем» является нормативным для общеевропейской христианской литературы.

Под 1174 годом читаем: «В лето 6682. Володимеру бысть болезнь крепка, ею же сконьчася, месяца мая в 30 преставися, русальное в неделю» [8, с. 107]. И здесь же: «Положиша тело его в святем Федоре, в отни [отчем – *и.В.*] ему монастыре... Се же много подъя беды бегая передо Мьстиславом... за свою вину, занеже не устояше в крестном целовании, всегда же и то гоняше» [8, с. 107]. Перед нами вполне христианское представление летописца о наказании за нарушение крестного целования.

Наконец, летописное сообщение под 1195 годом о междукняжеских отношениях: «В лето 6703. И поиде Давыд из Смоленска в лодьях Смолняны и приде Вышгород во среду русальной неделе; и позва и Рюрик на обед, Давыд же приеха ко Рюрикови на обед и быша в любви велици и во весельи мнозе, и дарив дары многими и отпусти и» [8, с. 144]. Опять же ничего специфически языческого мы здесь не видим.

Известный русский дореволюционный филолог И.И. Срезневский показывает, что термин «русалии» является переводом греческого слова «пентикостиа», то есть Пятидесятница. Полностью процитированная Б.А. Рыбаковым фраза древнерусского церковного литературного памятника звучит так: «Масла же до роусалии приемлють и паки отрицаются его» [15, с. 197]. Смысл этой фразы – в полном отсутствии в древнерусской практике поста в среду и пятницу до Пятидесятницы и о возвращении после нее к постному ритму. То есть речь идет не об ориентации церковного календаря на ритм «языческих» празднеств, а о рецепции понятия «русалии» христианской средой для обозначения вполне церковной календарной даты.

Но почему «пентикостиа» переведена именно словом «русалии»?

Пойдем по наиболее простому пути и обратимся к энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона. Под словом «русалии» мы здесь читаем: «Русалии – славянские отголоски древнеклассического чествования памяти умерших (*Rosaria, Rosalia, dies rosae*)... Из Фракии и Македонии русалии были заимствованы славянами, с разными местными изменениями... Весенние русалии – главным образом поминальный обряд» [12, с. 294].

Есть ли в церковном календаре поминовение усопших, приуроченное ко Дню Святой Троицы? Есть – это Троицкая родительская суббота, день накануне Троицы, когда Церковь совершает «память всех от века усопших православных христиан, отец и братья наших». Отсюда становится понятен перевод «пентикостии» словом «русалии». Поминовение усопших выдвигается здесь на первый план.

Известный дореволюционный исследователь А.Н. Веселовский посвятил русалиям обширную статью «Генварские русалии и готские игры в Византии» [2]. В ней он связывает русалии с поминальными обрядами: «Русалки = *manes*, покойники» [2, с. 7]. То есть русалки – это конечно же, не особый вид обитающих в воде девушек с рыбьими хвостами и даже не просто утопленницы, а как минимум большая категория усопших.

«(Семика), – пишет А.Н. Веселовский, – означает праздник Пятидесятницы = церковно-слав. роусалия. Особенность семика – поминовение (и погребение) умерших на убогих домах, скудельницах и жальниках, простирается и на весь окружающий его праздничный цикл; во вторник перед семиком в Великороссии совершаются задушницы; на могилах поминуют покойников, оставляя разбитые яйца; в субботу после семика совершается поминовение усопших» [2, с. 6]. Под убогими домами, жальницами и скудельницами имеются в виду места, где зимой собирали тела погибших или умерших вне общины – странников, воинов и т.д.

Соотнося летние русалии с отмеченными им в Македонии русалиями на святках, А.Н. Веселовский предполагает: «Если в центре майских русалий стоит культ мертвых, тризны на кладбищах, то нечто подобное могло лежать и в основе январских обрядов» [2, с. 14]. Говоря о «русальских гробищах», он пишет: «Легко предположить, что “русальские гробища” назвались так... в древнем смысле, по которому и весенние русалии совершались в России на кладбищах и скудельницах» [2, с. 14].

Далее А.Н. Веселовский описывает самые настоящие мистерии в южной Македонии – «русальские игры». Он отмечает, что члены участвующих в них «русальских дружин», «русалии», играли важную символическую роль – они символизировали собой мертвых [2, с. 14]. Участники соблюдали ритуальное молчание, потому, что «покойники безмолвствуют, их речь нам – загадка» [2, с. 14].

Анализ природы русалий предпринял в своих ранних работах известный русский этнограф Д.К. Зеленин. В частности, он посвятил им статью «К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов)» [6]. Д.К. Зеленин приводит слова А.Н. Веселовского о русалиях как поминальном обряде и воспроизводит мнение Е.В. Аничкова: «На души умерших, которых чествовали во время русалий, перешло название праздника, и они стали русалками» [6, с. 230].

Затем Д.К. Зеленин утверждает, что под русалками понимались покойники, умершие внезапной смертью, «выражаясь словами церковного “мертвенного канона”, те, кого “покры вода и брань пожара, трус же яже объят и убийцы убиша, и огонь попали; внезапно восхищенные, попяляемые от молний, измершия мразом и всякою раною”» [6, с. 230–231]. Подобные покойники именовались «заложными». Согласно народным представлениям люди, умершие неестественной смертью, доживают свой век за гробом. Они связаны со своими могилами или местом гибели, но сохраняют некую способность к передвижению, могут оказывать негативное воздействие на урожай [6, с. 230–231]. Зимой такие покойники складывались в скудельницы, а в седьмой четверг по Пасхе погребались всей общиной с соблюдением церковных обрядов.

Д.К. Зеленин приводит целый ряд свидетельств о церковных поминовениях «над убогими домами» в седьмой четверг по Пасхе (также именуемый «семик»): в Козьмодемьянске Казанской губернии, в Арзамасе Нижегородской губернии, в Дедюхине Пермской губернии (где совершался большой крестный ход к «убогим домам»), в Вологде (за городом «на поляне», где некогда был «убогий дом»), в городе Слободском Вятской губернии (на площади около монастыря), в Москве, Иркутске и других городах [6, с. 281–283]. Это были именно церковные торжественные богослужения.

Современный археолог В.П. Даркевич обращает внимание на общеевропейское средневековое явление, которое он назвал «пародийными похоронами» [5, с. 249]. На таких «играх в покойника» злое, враждебное жизни начало олицетворяла антропоморфная кукла (Масленица, Ярило, Кострома). Похороны сопровождалась ритуальным смехом – символом победы жизни над смертью [5, с. 249]. Можно считать это явление порождением коллективного бессознательного, которое вновь и вновь воспроизводит одни и те же формы на протяжении длительного исторического периода.

В своей статье о русалиях А.Н. Веселовский приводит такое этнографическое свидетельство: «Следующее за Троицей воскресенье в Спаске рязанском называется русальным заговеньем. На другой день, то есть в первый понедельник Петрова поста, там готовят соломенное чучело, одетое в женские уборы и представляющее русалку; потом собирают хоровод, затягивают песни и отправляются в поле; в середине хороводного круга пляшет и кривляется бойкая женщина, держа в руках соломенную куклу. В поле хоровод разделяется на две стороны – наступательную и оборонительную; последняя состоит из защитниц русалки, а первая нападает и старается вырвать у них чучело; при этом обе стороны кидают песком и обливают друг друга водою. Борьба оканчивается разрыванием куклы и разбрасыванием по воздуху соломы, из которой она была сделана. После того возвращаются домой и говорят, что проводили русалку» [2, с. 4].

Как видим, перед нами драматическая мистерия, во время которой одни участники уподобляли себя заложным покойникам, другие старались изгнать их из мира живых.

Борьба песка и воды становится борьбой между миром живых и нечистыми мертвецами. Всё это сопровождается песнями и ритуальными танцами.

Русалии в Эпире состояли в военной игре, в которой сражались друг с другом две группы ряженных русалиотов [2, с. 14]. Парность хоров, по данным А.Н. Веселовского, отмечена также в албано-итальянских *gusalet* [2, с. 14]. А.Н. Веселовский соотносит с русалиями так называемые готские игры, практиковавшиеся в Византии на святках в присутствии императора [2, с. 16].

Упомянувшиеся южномакедонские русалии проходили также на святках. Во время них никто не работал. «Дружины» участников ходили от села к селу с «русальскими играми» и собирали деньги и подарки, чаще всего «в пользу какой-нибудь церкви» [2, с. 9]. Русальские дружины состояли из 10–30 пар парней и мужчин, вооруженных мечами. Они сопровождалась музыкантами. Всё время игр их участники не могли ни креститься, ни молиться, ни здороваться с традиционным пожеланием здоровья. Встреча с другой дружиной заканчивалась настоящим боем, причем погибшие участники хоронились без церковного отпевания [2, с. 12].

Игры начинались в первый день Рождества у дома настоятеля, а заканчивались накануне Богоявления, когда все участники шли в церковь, где им читалась специальная разрешительная молитва [2, с. 9–12]. Участники игр как бы на время выпадали из мира живых и даже из Церкви, но возвращались туда, пройдя путем испытания. Военная игра имела здесь мистериальное значение – она становится выражением борьбы мира живых и мира нечистых умерших.

Песни и ритуальные танцы были составной частью мистерии русалий. Но можно ли напрямую связать эти многовековые народные обычаи с радениями хлыстов и скопцов? В русалиях подчеркивалось изживание смерти, преодоление дурного влияния «заложного покойника». Символика радений представляется куда более глубокой.

В дореволюционной миссионерской литературной традиции считалось, что лидеры мистических тайных общин обычно воспринимались сектантами в качестве воплощения Христа и Богородицы. Василий Васильевич Розанов полагал, что всё обстояло именно так. Он восклицал: «И пусть они имеют “христов” и “богородиц”. Ведь кому это из посторонних вредит? Разве мы не имеем “Тысячи и одной ночи” и кому-нибудь запрещено читать ее?» [9, с. 105].

Но вот, например, К.Т. Сергазина на материале первых хлыстовских процессов категорически отрицает веру в такое боговоплощение в лидере: «Несмотря на то уважение, которым пользовались хлыстовские учителя, у нас нет никаких оснований говорить об их обожествлении и тем более об их самоидентификации с Христом и Богородицей» [13, с. 126]. Она считает подобные утверждения мифом, созданным «чиновниками и миссионерами» [13, с. 126].

Впрочем, другая современная исследовательница, Лора Энгельштейн, подтверждает веру сектантов в такое боговоплощение как минимум на примере основателя скопчества Кондратия Селиванова. Он почитался скопцами в качестве «Отца-искупителя», «перевоплощения первого Искупителя» [15, с. 49]. В представлениях скопцов Селиванов, собрав детей своих «миллионами, миллиардами» должен взойти на царский трон и судить живых и мертвых [15, с. 59]. То есть «корабль» объединяет в единое целое сам воплотившийся «Христос». Это, конечно, более значимая интуиция, нежели смыслы, вкладываемые участниками русалий в свои мистерии.

Сутью скопческого учения Лора Энгельштейн считала веру в то, что «плоть – всего лишь поверхность, на которой запечатлевается преданность верующего высшему началу, готовность его к другому миру, отрицание “явного” ради невидимого или неземного» [15, с. 39]. Но одновременно плоть здесь – это «ощутимая форма», в которой спасение

становится имманентным» и переживается в реальной жизни [15, с. 39]. Собственно, это та имманентность, которую В.В. Розанов соотносил с «трепетным существом младенца», связывающим всех воедино. И эта имманентность оказывается глубоко эсхатологична, а значит и напрямую связана со стоянием «на краю» трансцендентного. Лора Энгельштейн считает, что во время радений «каденции тела, дыхания и Слова Божьего уносили верующих ввысь и за пределы самих себя. Звуки, движения и чувства приводили к освободительному священному экстазу» [15, с. 51]. Однако главным оказывался все же не личный экстатический опыт, а именно переживание общины как единого тела, открытого в эсхатологической реальности.

Но ведь и мистерии русалий также не сводятся только к празднику жизни общины, исторгаящей из своего мира «заложных покойников». Нет, как верили участники русалий, «заложные» покойники ритуально «провожаются», неизжитый ими срок земного бытия, вычерпывается, они присоединяются к обществу верных, которое также эсхатологично и, согласно этим представлениям, принадлежит Царству Небесному. Недаром участникам южномакедонских игр в их конце читалась священником разрешительная молитва – ведь они как бы соприкоснулись с миром смерти для того, чтобы как бы воскреснуть заново, воссоединиться с Телом Христовым.

Если эсхатологические переживания участников русалий и радений мистических диссидентских внутрицерковных групп действительно сходны, то это дает возможность обсуждать генетические связи между ними. А значит нам более понятной становится история русской народной духовной культуры.

Автору как священнику Русской Православной Церкви конечно же не близки экклезиология и экстатические практики русских мистических сект. Но как руководителю миссионерского отдела одной из епархий ему весьма важно понять, как и почему церковная внутренняя миссия XIX – начала XX века пришла в тупик при столкновении с этими религиозными новообразованиями. Ведь, как указывалось выше, абсолютное большинство хлыстов и скопцов продолжали оставаться православными прихожанами, причем одними из лучших. Вне изучения путей народной духовной традиции такое понимание достигнуто быть не может.

Литература

1. *Акиндинова Т.А., Амашукели А.В.* Танец в традиции христианской культуры. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. 233 с.
2. *Веселовский А.Н.* Генварские русалии и готские игры в Византии // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Сентябрь. С. 1–19.
3. *Вин Ю.Я.* Русалии: свидетельства византийской традиции // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. 2014. № 2 (26). С. 32–45.
4. *Виталий (Уткин И.Н.), игум.* Повседневность, пища и вера: К тезису Ю.Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 268–279.
5. *Даркевич В.П.* Светская праздничная жизнь Средневековья IX–XVI вв. 2-е изд., доп. М.: Индрик, 2006. 432 с., [62] л. ил.
6. *Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках / Д.К. Зеленин // Избранные труды Т. 1: Статьи по духовной культуре, 1901–1913 / сост. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 1994. С. 230–301.
7. *Панченко А.В.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М.: ОГИ, 2004. 541, [1] с.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 2: III. Ипатьевская летопись. СПб.: Изд-е Археографической комиссии, 1843. IX, 377, [4] с.
9. *Розанов В.В.* Апокалипсическая секта: (хлысты и скопцы). СПб.: Типогр. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1914. 207, [1] с.
10. *Розанов В.В.* Под золотыми маковками в Киеве / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 16:] Около народной души: статьи 1906–1908 гг. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 325–328.
11. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси / АН СССР, Отд-е истории, Ин-т археологии. М.: Наука, 1987. 782, [1] с.
12. *С-въ. Н.* Русалии // Энциклопедический словарь / под ред. проф. И.Е. Андреевского. Т. 27: Розавен – Репа. СПб.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1899. С. 294–295.

13. *Сергазина К.Т.* «Хождение вокруг»: ритуальная практика первых общин христоверов / Российская академия наук, Институт научной информации по общественным наукам. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 254 с.
14. *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка: в 3 т. Т. 3: Р–щ и дополнения А–Я. М.: Знак, 2003. 1683, 271, 13 с.
15. *Энзельштейн, Лора.* Скопцы и Царство Небесное = Castration and the Heavenly Kingdom: авториз. пер. с англ. В. Михайлина, при участии Е. Филипповой и Е. Левинтовой. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 328 с.

Аннотация. В статье, отталкиваясь от взглядов В.В. Розанова, соотносятся между собой эсхатологические обряды славянских русалий и русских внутрицерковных мистических сект, традиционно именуемых хлыстами (христоверами) и скопцами. Высказывается предположение о генетической связи между этими явлениями. Анализируется переживание единства общины с использованием ритуальных экстаических движений и танцев. Внутрицерковные мистические группы, соотносятся с историей русской и славянской народной духовной культуры.

Ключевые слова: хлыстовство, скопчество, христоверие, религиозное диссидентство, русалии, русалки, заложные покойники, миссионерство, синодальный период, ритуалы, транс, экстаз, мистерии, летописи.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), secretary of the Council of Bishops of the Ivanovo Metropolia, secretary of the Academic Council of the Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary, head of the Missionary Department of the Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: inok_vitl@mail.ru

Whips and Mermaids

To the Issue of I.I. Rozanov's Interpretation of the "Apocalyptic Sect" Attitude

Abstract. Starting with the views of V.V. Rozanov, the article studies the correlation of Slavic "Rusalii" (Green Week) eschatological rites and the intra-Church mystic sects traditionally called "Whips" (Khlysty or Christ believers) and "Skopsy". The author comes out with the suggestion that those two phenomena were genetically connected. The author analyses the issue of the emotional experience of the communion unity using ritual eschatological dances and motions. Intra-Church mystic groups are closely connected with the history of Russian and Slavic folk spiritual culture.

Keywords: Whips, Skopsy, Christ Believers, Religious Dissidence, Rusalii, Mermaids, Navs (Souls of the Dead), Missionary Work, Synodal Period, Rituals, Trance, Ecstasy, Mysteries, Chronicles.

Розанов: наедине с другими

{ Раздел второй }

А.А. Тесля
«Славянофилы», «славянофильство» и В.В. Розанов: заметки к теме

А.Ю. Полунов
К.П. Победоносцев и В.В. Розанов: «отцы и дети» русского консерватизма

М.В. Медоваров
*Учение о самодержавной монархии у публицистов журнала
«Русское обозрение» (1890-е годы)*

В.А. Щипков
*Система взглядов на Православную Церковь участников
Религиозно-философских собраний (1901–1903)*

А.В. Ломоносов
В.В. Розанов среди партий и политиков

С.М. Санькова, П.А. Шевченко
В.В. Розанов и М.О. Меньшиков: опыт сравнительного жизнеописания

С.М. Санькова
*Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова
в газете А.С. Суворина «Новое время»*

А.В. Ломоносов
«Мы были ядро, были движение...»

И.В. Логвинова
В.В. Розанов и Цейхенштейны

Д.Н. Верхотуров
С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов

А.В. Ломоносов
*«Присылать на Ваш суд мое любимое добро». В.Л. Кигн-Дедлов и В.В. Розанов
по материалам переписки ОР РГБ и РО ИРЛИ*



«Славянофилы», «славянофильство» и В.В. Розанов: заметки к теме*

Вопрос об отношении В.В. Розанова к славянофильству сложен в силу целого ряда причин и обстоятельств. Во-первых, изменчивость как воззрений Розанова во времени, так и формулировок – он не стремился никогда к «исчерпывающей полноте», схватывая впечатления, «мгновения». В этом плане не только каждое конкретное суждение, но и формулировки целого ряда лет не исключают другие, зачастую не отменяют ранее сказанное, а дополняют, уточняют его – при этом сложным образом, как «еще одна сторона реальности». Проблема для исследователя в данном случае в том, что попытка привести все это «в систему» сама по себе коренным образом нарушает план не столько розановских высказываний, сколько устройства его мысли, – такого рода систематизация в итоге производит на свет какого-то иного автора, говорящего розановскими словами, обращающего внимание на те же сюжеты и темы, но явно имеющего другое «устройство мысли». Отсюда своеобразная трудность, каким образом создать внешний язык описания, анализа, адекватный предмету анализу. Разумеется, справедливо будет сказать, что подобная задача стоит перед любым исследователем применительно к любому предмету. Но в случае с Розановым она особенно остра и всякий текст о Розанове поэтому является испытанием, более или менее удачной попыткой, которая, даже в случае относительного успеха, никак не может быть обращена в повторяемый «прием».

Во-вторых, Розанов мыслит образами, конкретным, и при этом не является собственно «писателем» в том смысле, что производство образа, создание художественного целого для него не самоценно – его усилие является в первую очередь усилием понимания. При этом под «славянофилами» и «славянофильством» Розанов понимает не только весьма разные феномены – начиная от обозначения круга А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, вплоть до М.Н. Каткова (например, в одной из последних статей [16, с. 671]), но и создает предельно широкие формулировки. Так, например, в «Мимолетном» 1914 года он записывает: «славянофильство есть просто любовь русского к России» [11, с. 411].

Блистательный общий обзор суждений Розанова о славянофильстве, как оно им понималось, и динамике его отношения к последнему, дан В.А. Фатеевым в его обстоятельной статье 2008 года, подготовленной для «Розановской энциклопедии» [25], в рамках того же издания даны замечательные статьи по отдельным сюжетам и персоналиям, в частности – И.А. Едошиной по А.С. Хомякову [7]. Уже обращение к этим публикациям свидетельствует об обширности материала – в сущности, к теме «славянофильства» Розанов так или иначе обращался на протяжении всей своей жизни, и говорить о «Розанове и сла-

* Работа поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ имени И. Канта.

Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ имени И. Канта, научный руководитель Центра исследований русской мысли ИГН БФУ имени И. Канта. E-mail: mestr81@gmail.com



вянофильстве» в целом означало бы дать фактически интеллектуальную биографию Розанова, увиденную под этим углом. Разумеется, в рамках небольшой статьи мы не можем претендовать ни на что подобное – наша задача качественно иная: наметить некоторые наиболее характерные штрихи в динамическом отношении Розанова к славянофилам и славянофильству.

Прежде всего необходимо напомнить основные этапы интеллектуальной биографии Розанова [см. 19, 24]. Пережив в гимназические годы «нигилистический» период (см. в первую очередь его автобиографический очерк «Русский Нил»), в Московском университете, учась на историко-филологическом факультете, он постепенно начинает сдвигаться «вправо» (читая, в частности, аксаковскую «Русь»). Как известно, его первое значительное выступление в литературе – трактат «О понимании», изданный на собственные средства в 1886 году, – закончилось неудачей, книга фактически осталась непрочитанной. Однако и в последующие годы Розанов стремится не только к собственно философским сюжетам, но и пытается именно в этом качестве завоевать себе место в литературе. В частности, на почве начатого им совместно с Первовым перевода «Метафизики» Аристотеля Розанов сначала заочно, а вскоре и лично знакомится с Н.Н. Страховым, устраивающим его публикации в «Журнале Министерства народного просвещения» и «Русском вестнике» – тех изданиях, где публиковался сам. В 1890 году начинается эпистолярное общение с К.Н. Леонтьевым, продолжавшееся до самой смерти последнего в следующем году. С 1892 года на целый ряд лет завяжется интенсивная переписка с С.А. Рачинским. В первой половине 1890-х – в полемике с Н.К. Михайловским, Вл.С. Соловьевым и др. – сложится репутация Розанова как консервативного публициста [см. 20], а сам он в дальнейшем будет говорить о крайностях тех лет, о своего рода пароксизмах консерватизма, в том числе и как попытках компенсировать личное разочарование в консервативных кругах, в которые он войдет в начале 1890-х после оставления должности гимназического учителя, переезда в Санкт-Петербург и поступления на службу в Государственный контроль, возглавляемый в то время Т.И. Филипповым, создавшим в ведомстве своеобразный «славянофильский кружок». В 1899 году, уже годы спустя, освободившись от той мучительной ситуации, но еще не осознав вполне собственной свободы, Розанов писал П.П. Перцову, своему почитателю и издателю, о былом и о ближайшей причине своих недавних выступлений против славянофильства:

«Тут я лягал лично мне известных и переутомивших меня уже совсем “ослов” Кольку Аксакова, Афоньку Васильева: если бы Вы знали, какое это бескровье, именно папье-маше: все – конституционалисты + ходят в поддевках + лижут ж-пу у Тертия. Это архилакеи, ни же (будто бы) архиправославные, и напр. карточки и бюсты Хомякова – у них на столах и в углу вместо образов. Нет, они меня <измучили>» [цит. по: 7, стлб. 1117].

А непосредственно в тот момент Розанов делился с С.А. Рачинским: «Это представители России как торжествующего Я, без вопроса о его правде и содержании. Еще в “Русск<ом> Обозр<ении>” я написал статью: “Схема развития славянофильства” – где от него отказываюсь и говорю, что его больше нравственно и практически нет. Не хочу быть со смердами, коих можно продать, купить и разменять за 10 р., – а здесь я их встретил целую кучу, тотчас попал прямо в их северное логовище, – правда, со всеми раззнакомился и уже не кланяюсь. Это что-то (простите) похабное и жадное в одно и то же время» [9, с. 517, письмо от 23 августа 1895 г.].

Всю вторую половину 1890-х годов займет кризис – обнаружения собственных тем и взглядов, невозможности молчать и вместе с тем неприемлемости зачастую не только конкретных розановских трактовок, но и самих сюжетов для прежнего окружения. Вместо консервативного публициста формируется Розанов как автор «Семейного вопроса...»,

«В мире неясного и нерешенного», «В темных религиозных лучах» и «Метафизики христианства». Как сформулирует П.П. Перцов уже после кончины Розанова, в 1920-х годах: «<... Розанов нов, и единственен, и пророчественен для России, – потому что, враждуя с христианством (аскетической его формой), не враждует с Богом. **В этом** религиозно-положительный смысл его явления» [8, с. 235].

К рубежу веков Розанов наконец оказывается в ситуации, когда может существовать с литературных заработков и одновременно разрабатывать «свои» темы: с самого возникновения «Мира искусства» (1898) он сотрудничает с молодыми русскими «декадентами» – находит тех, с кем возможно именно «общение», а не разговор глухих или в лучшем случае полуглухих, с 1899 года становится постоянным сотрудником «Нового времени»¹, весной 1902 года возникнет «Новый путь» (1903–1904), где будут розановские «В своем углу» – журнал будет практически безгонорарным, но возможность высказаться, проговорить то, что невозможно ни в каком другом месте – или ни в каком другом месте не будет адекватно воспринято, погибая или искажаясь в чуждом контексте, – будет принципиально важна для круга авторов [см. 6].

Выступления тех лет – и затем, уже в Религиозно-философском обществе, возникшем в 1907 году как преемник Религиозно-философских собраний 1901–1903 годов, – самим движением тем, раскрытием и уточнением собственного понимания, будут не только все более уводить Розанова от славянофильства, но и побуждать его осмыслять и формулировать то, что отделяет его от последнего. Так, в 1901 году в «Литературном приложении к Торгово-промышленной газете» Розанов в заметке, окрещенной Перцовым в письме «О кошках и славянофилах», подводил итог славянофильства:

«– Где они?! Потерял перчатки! Были! Видел! И нет!.. “Погибоша аки обры”...

Эй, ей, с плачем, но можно повторить это о славянофильстве.

– Что случилось с ними? Такие гиганты ума, чистейшие сердцем... Все хвалили, ждали и вдруг, – нет! “Погибоша аки обры”... Да куда “погибоша”? Никто не знает. О них несколько не спрашивали, и вот, когда хватились, – вдруг “нет”. Украли их? Никто не воровал. Перемерли? Ну, “партия”-то, “мысль”-то... Почему же их нет? И точно ли нет? <...> Я сам был славянофилом, и не помню ни дня, ни часа, ни года, когда перестал быть славянофилом... Славянофильство как-то выпарилось, выпало из меня, как из пузырька без пробки – духи, остаток духов, духи на доньшке. Может быть, вообще славянофильство – испаряющаяся пахучесть? Может быть. Это было бы приятным “надгробным утешением”. <...>

Я думаю, славянофильство потому “погибоша аки обры”, что у них “стрела не звенела”. Они были чрезвычайно “травоядны” и уже до чрезмерности не хищны. Ни котокта, ни клювика. Точно дьякон Псалтырь читает. Слушали, слушали. Потом перестали слушать. Потом он перестал читать. И нет ни дьякона, ни Псалтыри, один резонанс...» [4, с. 221, 222]².

И тем не менее и в заметке 1901 года, констатирующей, что славянофилы «погибоша аки обры», Розанов сразу же отмечает – повторить это про славянофилов, как

¹ После кончины Суворина Розанов, публикуя его письма к себе, напишет, комментируя первую записку, 1893 года: «Только теперь (в корректуре) замечаю это ясное предложение “писать”, – которым я, необъяснимо почему, не воспользовался до 1899 года, т.е. целых *шесть лет* (смотри *дату* следующего письма); между тем как эти шесть лет положительно были отравлены (и для писательской деятельности) беспросветной нуждой» [10, с. 291, примеч. 2].

² Отзываясь на этот текст, П.П. Перцов писал В.В. Розанову 8 марта 1900 года: «Послал Федорову продолжение о славянофилах и кошках.

В “Нов<ом> Времени» тоже хочу затронуть Ваше отречение от славянофильства. Теперь оно все целиком в Шарапове. Requies cat in pace или, вернее, in motu, т<ак> к<ак> с Шараповым покой беспокойный. Вот уж “от великого до смешного...” [4, с. 41–42].

про пропавшие перчатки, можно, но «с плачем». О «гигантах ума», «чистейших сердцем». Ирония здесь не отменяет серьезности утверждений – славянофильство мертво, по суждению Розанова, но вопрос в том, что с ним «не так», почему оно погибло, несмотря на все свои достоинства, весь свой ум и чистоту, почему выродилось не только в то, что довелось наблюдать Розанову в их «северном логовище», но отчего крест приходится ставить и на тех, кто до сих пор жив и ценен и любим им самим – на том же Рцы-Романове, которому он затем посвятит теплые строчки в «Опавших листьях»¹?

Тем более что уже совсем в иной ситуации, с другими политическими взглядами и настроениями, в 1913 году, выпуская первую книжку «Литературных изгнанников», Розанов в примечании к одному из писем Страхова в сущности повторит то же, что написал в 1901 году, только поменяв тональность:

«Во всем славянофильстве и бесчисленных его полемиках нельзя найти *ни одной злобной страницы*, – и бедные славянофилы только именно “вскрикивали”, когда палачи – поистине палачи! – западнического и радикального направления жгли их крапивой, розгой, палкой, колом, бревном... Да, это мученики русской мысли <...>» [13, с. 20, примеч. 2].

Возвращаясь к вопросу «что не так» со славянофильством, не оставлявшим его несмотря на повторяющиеся отречения, к столетию А.С. Хомякова Розанов писал: «Все вообще славянофильство похоже на прекрасно сервированный стол, но в котором забыли посолить все кушанья. И все они, от этой одной ошибки повара, получили удивительно сходный, однообразный и утомительный вкус; попробовать еще – ничего, но есть по-настоящему – невозможно. Таковы их стихи, рассуждения, пафос, негодование. “Не солоно! Ни капельки соли!” И всякий кладет ложку; или, переходя от сравнения к делу – редко кто славянофильскую книгу дочитывает до конца или даже до середины. Горестная судьба!» [15, с. 450–451]. Здесь он обращается и к критике славянофильского учения о «соборности», которая затем найдет созвучия в рассуждениях о П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова 1910 – начала 1920-х годов:

«Что касается до “соборного” начала, то, конечно, оно выразилось на Западе, где были соборы: Клермонский, Флорентийский, Базельский, Констанский, Вормский, а не на Востоке, где всегда церковь управлялась единолично местными патриархами. Впрочем, это вытекает и из идей Хомякова, где “соборности” тоже уделяется поверхностное, без энтузиазма, место, – а с энтузиазмом указывается “решение единоличной совести”, в иллюстрации – ну, хоть приснопамятного гр. Закревского, современника Хомякова» [15, с. 451].

И затем, уже говоря не столько о Хомякове и о старших славянофилах, сколько о наследниках славянофильства 1890-х – начала 1900-х годов, с которыми полемизировал, пишет: «Да и что за односторонности: уже если “формальное начало” есть сухое и юридическое, то не прежде ли всего его предстоит выгнать из области, где все основывается и должно бы основываться действительно на любви, согласии, взаимной уступчивости – в браке? Теория Басаргина, Владимирова и Хомякова падает прежде всего сюда и, разрушая “формальное в нем начало”, проповедовала бы “свободную любовь”. Но о такой проповеди из их лагеря не слышно. Теории трех названных славянофилов наивны или, точнее, наивничают: они навевают мечты какого-то золотого века, когда вокруг нет никакого золотого века, проповедуют какой-то пастушеский быт среди фабричного производства и удушливой канцелярии. Они возвращают к моральной анархии, когда мы живем в имморальности; к анархии бытовой, когда мы живем среди бытового без-

¹ Перед этим, правда – еще при жизни Рцы-Романова – выведя его и сводя счеты с «последними эпигонами <славянофильства>» в очерке «Среди людей “чисто русского направления”» (1906 год, опубликован за подписью «В. Варварин» в «Русском слове» [4, с. 581–591].

образия. “Форма” и входит сюда бедным, слабым, ограниченным, бездарным началом: но все же каким-нибудь началом. С помощью “формы” я все же могу возразить вору, а без “формы” не могу» [15, с. 454]. Все это рассуждение в итоге подводит уже собственно к розановской теме, его существенному – являющемуся для него испытанием теории, обнаружением ее истины:

«В тоне славянофилов по части “учреждений” есть доля ханжества и хитрости: но есть и доля искреннего, мечта, слезы (увы, это смешивается иногда). В чем же ошибки этой доли “слез”, мечты: они судят о виновном состоянии как бы невинном, о состоянии падшего человечества под условием как бы не падшего, безгрешного. Вполне основательно, что вообще “легальное начало”, “юридическое” несимпатично, грубо, поверхностно. Это суковатая палка, скверная. Кто ее не старается избежать? Кто хочет идти в суд?! Народ справедливо ужасается этого. Весь этот ужас, неприязнь, отвращение суть осколки (в душе нашей) первобытной невинности и чистоты; осколки, но не цельное зеркало. В двух областях, семье и школе, я вот уже много лет проповедую устранение формального начала: и кто же оспорит, что если уже где быть ему отмененным, то действительно – тут, где слишком связывает людей естественная привязанность и естественный интерес. Где есть *jus naturale et divinum* – не нужна *jus civile et humanum*. Такова моя скромная личная мысль. Но поистине семья и детское воспитание есть уже в быту самом – тоже осколки первобытного счастья: и закон рая уместен в раю» [15, с. 454].

То, что образовывало близость Розанова к славянофильству, при всех извилах его интеллектуальной биографии – *органицизм*, однако сам по себе этот принцип, хотя и является фундаментальным, отнюдь не образует какой-то специфически славянофильской черты и, более того, присущ славянофильству в гораздо меньшей степени, чем многим другим направлениям мысли. Органицизм [см., напр., 18, 26] в данном случае образует базовую консервативную ориентацию мысли Розанова – подчеркнем, что независимо от конкретных, ситуативных политических предпочтений. Так, в 1904–1906 годах Розанов во многом будет симпатизировать революционному движению – и не откажется от написанного в те годы и позднее, когда уже в 1910 году соберет тексты тех лет, во многом оставшиеся неопубликованными, в книгу «Когда начальство ушло...». В данном случае мы вслед за А. Валицким различаем конкретную общественно-политическую позицию и идеологическую структуру [2]: первая может быть весьма разнообразной, но обосновывается она в свою очередь в рамках идеологических матриц, сохраняющих постоянство.

Тем самым органицизм и консерватизм как идеологическая матрица обеспечивают известную близость Розанова к славянофилам – но ничего собственно славянофильского здесь обнаружить невозможно, это основание для самого поверхностного сближения, которое, однако, в русском контексте конца XIX – начала XX века обретает плотность, поскольку с конца 1880-х вновь дихотомия «западников», «западничества» и «славянофилов», «славянофильства» становится не только одной из базовых, но к тому же обретает внеисторический характер [см. 21, 22].

Другим возможным основанием для сближения со славянофилами могло бы стать присущее Розанову стремление к «христианизации» или, учитывая сложности отношения Розанова с христианством, «орелигиозивание» быта, находящееся в родстве со славянофильским стремлением к оцерковлению быта в рамках второй христианизации, стремления славянофилов в модерных условиях ответить на вопрос, который примерным образом можно сформулировать так: как быть православным христианином – и при этом офицером, чиновником, дворянином и т.д. То есть не разделяя эти сферы, не двигаясь в логике

секуляризации, где 1) быть христианином и 2) быть офицером – разные модусы существования, а «возвращаясь» или стремясь к целостности жизни.

Вместе с тем именно эта известная общность стремления образовывала и основание для расхождения – в самом понимании предмета стремлений, в конце концов в стремлении Розанова оправдать жизнь, а не привести ее в соответствие с должным. Здесь «организмизм» оказывался более последовательным (одновременно демонстрируя проблематичность приложения к христианству), поскольку критерием оказывалась «жизнь» (и начиналась критика христианства как враждебного ей). В 1907 году Розанов, говоря о петербургских религиозно-философских собраниях, отмечал:

«Хомяков томился по *целом, огромном, всеобъемлющем* идеале церкви, но еще церкви византийской и даже византийско-монашеской. Критика его была совершенно поверхностна. Он не затрагивал ни одного принципа, ничего принципиального» [12, с. 254].

Перцов в «Литературных афоризмах» настаивал – вопреки ложным аналогиям между Розановым и Ницше:

«“Суть” Розанова, конечно, – в требовании религиозного быта. Но сперва он укладывал это требование в рамки традиционного христианства и корил мир за нерадивое его осуществление. Позднее же “догадался” – и направил свои укоры по другому адресу. **Оставаясь всегда на религиозной почве.** Это совсем не “русский Ницше”, как звали его наши близорукие “европейцы” (недаром он так не любил этой клички)» [8, с. 235–236].

Тем самым в рамках небольшого экскурса в историю отношения Розанова к славянофильству и славянофилам, можно выделить, на наш взгляд, следующие ключевые моменты:

– во-первых, в философском плане Розанова мало что связывает со славянофильством – те фигуры, на которое преимущественно обращено его внимание, из квалифицируемых им в качестве «славянофилов», принадлежат, по его собственной формулировке, к «поздним фазам славянофильства». Это К.Н. Леонтьев, Н.Н. Страхов, Н.Я. Данилевский – при этом с двумя из трех он связан личными отношениями (а с Данилевским – через его литературного душеприказчика, Страхова);

– во-вторых, «собственно» славянофильство – братья Киреевские, Хомяков, Аксаковы – его интересуют и вызывают его реакцию в трех основных ракурсах. Прежде всего с бытовой стороны, своим житейским обликом. Здесь они помещаются – на переднем плане – среди целого ряда других старых русских людей, персонажей барсуковской хроники трудов и дней Погодина. В этом аспекте розановское отношение к славянофилам практически неизменно – это любование и почтение. Второй ракурс – славянофильское учение – затрагивается Розановым хотя и часто, но, как правило, в самых расхожих, распространенных сюжетах и трактовках, иногда повторяемых им, иногда становящихся предметом критики, но явно не являющихся центральными для его собственной мысли. И в последнюю очередь интересуют еще и в поисках ответа, почему идущее от них движение оказалось в конечном счете по итогу начала века несостоятельным. Не «заглушенным» извне публицистикой Соловьева или какими-то иными оппонентами, что не препятствовало внутри себя жить и развиваться мысли Леонтьева или Страхова, но именно сойдя на нет у своих продолжателей, последователей. Как у преемников ранних славянофилов, петербургского кружка славянофилов, сформировавшегося вокруг Т.И. Филиппова, так и у учеников – последователей К.Н. Леонтьева;

– в-третьих, «славянофильство» как понятие, противоположное «западничеству», универсальная для русской мысли дихотомия, позволяющая отнести любого к тому или другому из этих двух направлений.

В одном из последних написанных Розановым текстов, «С вершины тысячелетней пирамиды. (Размышление о ходе русской литературы)» (1918, впервые опубликовано в 1990), говорится о праведниках земли русской:

«Горсточка и в образованном классе примкнула к этим праведникам земли русской: это – славянофилы, славянофильство. Но они все были бессильны. Они звонили в колокольчики, когда в стране шумел набат. Никто их не услышал, никто на них не обратил внимания. Когда уже все крушилось, пирамида падала, царство падало, когда поднялась Цусима одного дня, о всех этих предупреждавших Катковых, Леонтьевых, Гиляровых-Платоновых, Данилевских, Страховых, Аксаковых, Хомяковых, Киреевских даже не вспомнили, даже не назвали ни разу их имен. Они были вполне – могилы, вполне *могильны*... Нельзя всех назвать. Были еще Флоренский, Эрн, Булгаков, Рцы-Романов, Пл. А. Кусков, Гильфердинг, Востоков. Это алтарь. Растоптанный алтарь.

Все растоптанное поистине растоптано и не достойно даже памяти имени. История есть все-таки история дел, а не жалкая хроника мнений. Песок пустыни, песок забвения – вот его участь» [16, с. 670–671].

Это сложное отношение к славянофильству (в понимании Розанова) присутствует и в «Апокалипсисе...» [14, с. 356], когда происходящее осмысливается и как конец – и России, но в первую очередь христианства (и возможное начало другого [см. 23]): и отсюда и понимание «славянофильства» как не выдержавшего испытание временем, не оправдавшего себя, оказавшегося по итогу просто «могилами», но вместе с тем и «растоптанным алтарем». Таким образом, розановское отношение к славянофилам и славянофильству можно – предельно условно, но для первичной ориентации, как нам представляется, не бесполезно, определить следующим образом:

– прежде всего родство с собственно славянофильством, с московским кругом Хомякова, Киреевских, Аксаковых и пр., в проблематике религиозного быта, возможности здесь и сейчас, в повседневности, пронизать всю свою жизнь религиозным началом – не как «стилизацию» и не убегая из «мира», а именно в «мире», не фрагментируя реальность, а целостно;

– вместе с тем это родство одновременно образует и дистанцию – там, где для славянофилов не было проблемы, там она обнаруживается для Розанова. Здесь вполне «розановской» оказывается известная формулировка Н.А. Бердяева:

«У славянофилов <...> не было этой [то есть эсхатологической, апокалипсической – А.Т.] тревоги, этой жути, этого трагизма, почва не колебалась под ними, земля не горела, как под нами. <...>

Славянофилы жили как люди, имеющие свой град – Древнюю Русь, мы же живем как града своего не имеющие, как Града Грядущего взыскующие» [1, с. 252, 253].

Розановская проблематика – это возможность устроиться в этом мире, обрести свой град. Он далек от «взыскания Града Грядущего», именно в этом видящий разрыв между Ветхим и Новым Заветом, но для него, как и для Бердяева, славянофилы именно глухи, не уворачиваются, не спасаются от трагизма, а попросту его чувствуют. И здесь, в переключке с цитированной выше заметкой «О кошках и славянофилах» 1901 года – диалог Розанова с Перцовым 1912 года по поводу «Уединенного». В «Уединенном» Розанов писал:

«Связь пола с Богом – большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, – выступает из того, что все а-сексуалисты обнаруживают себя и а-теистами» [17, с. 92].

На это Перцов замечал в письме от 19 марта 1912 года:

«Сперва – “неопровержимо”. Но потом начинаешь “разбираться”:

1) *Скальковский*¹ ли религиозен? <...>

2) *Славянофилы*. Ну эти-то бесспорно религиозны. Но сексуальность?

Пресны, как арбуз (К. Леонтьев не в счет). <...>

Я знаю, Вы скажете: “Скальковский” ничего не смыслил в поле”. Но это уж будет “розановская точка зрения”, а не “основной факт”. А эта точка в переводе значит только: “Скальковский не ощущал пол *религиозно*”. Бесспорно, конечно. Но об этом и речь.

Знак равенства = между полом и религией во всяком случае разрушен.

Насчет славянофилов даже и этого возражения не предвижу» [4, с. 32, 33].

Действительно, возражения по поводу славянофилов Розанов не сделал – и в ответном письме обсуждал Скальковского и «декадентов» [4, с. 35–36]. В конце концов собственно «славянофильские» темы никогда особенно не волновали Розанова – ни отстаивание истины православия перед лицом западных исповеданий, ни проблематика нацистроительства (здесь единственный момент сближения – антисемитизм, но розановский как анти-, так и филосемитизм строится на теоретических основаниях, принципиально далеких от славянофильских), ни философия история. В «О писателях и писательстве (Заметках и набросках)», впервые опубликованных в 1899 году тем же Перцовым, Розанов писал:

«Некто, друг или недруг (бывают такие связи), настаивал перед мною, чтобы я прочел второй том сочинений Хомякова, “как бы открывающий уму нашему шестую часть света” духовного, как бы дающий ему еще новый орган ощущения, “через который вся действительность представляется в ином и новом виде”» [15, с. 343].

Далее он вспоминал, как дважды в жизни «приходилось мне испытывать это чувство как бы открытия “новой части света” – из книг». Первый раз – в университете, открытия в экзаменационной суете Библии – «времен Александра I, мельчайшим, славянским шрифтом напечатанная. Я был филолог <...>, но читать по-славянски почти не умел. И, задрвав ноги кверху, ткнув книгу книзу в угол кушетки – открыл и стал не столько читать, сколько “нукать” себя по странице. Говорю – почти не понимал. И вот в один вечер я почти выучился читать: по крайней мере к ночи глаза уже бежали по странице. Меня поразила совершенная новизна духа. И что-то до такой степени нужное, сейчас и всегда нужное, именно и специально мне, но, вероятно, и всякому человеку...» [15, с. 343–344]. Второй – «Восток, Россия и славянство» Леонтьева. Заказанное, доставленное по почте – и при этом долго не читанное: «я тоже “ткнулся носом”² туда-сюда, в какой-то сброд передовых статей – я скучливо сунул их обратно на полку» [15, с. 344], чтобы затем, в болезни, от того, что не

¹ Скальковский Константин Аполлонович (1843–1906) – горный инженер, государственный деятель (в 1891–1896 – директор Горного департамента), публицист и балетный критик. Наибольшую известность в широких кругах приобрела книга, выпущенная им в 1886 году, «О женщинах, мысли старые и новые» (выдержала 11 изданий).

² 2 марта 1888 года Розанов писал Страхову: «<...> из долголетнего опыта я убедился, что прочитывать книги почти бесполезно: так много важного ускользает от внимания, что потом, при новом возвращении к книге, уже прочитанной, часто бываешь поражен даже важностью и ценностью незамеченного. Поэтому я читаю <...> очень мало, и только то, что меня очень интересует: с каждой книгой я живу некоторое время, думаю о ней ночью, когда просыпаюсь, и на досуге снова и снова открываю ее, где попало, и прочитываю что-нибудь. При таком чтении всегда будешь несколько невежественен, многого будешь не знать такого, что общеизвестно. Но это удивительно как хорошо образует (не образывает только), даже воспитывает» [13, с. 158].

Четверть века спустя, в примечаниях 1913 года к письмам Н.Н. Страхова, Розанов писал: «У меня никогда не было терпения читать от начала до конца книгу, и обычно, сняв с полки и “открыв где попало”, я зато иногда часы простаивал, не отходя от полки и не дойдя до стула. Другой способ – “на сон грядущий”, т.е., как поэзия после усталого дня. Но вообще где-нибудь “в середине”» [13, с. 10, примеч. 2]

было ничего другого читать, не начать – «целый цикл моего развития был подавлен этим истинно благородным, истинно великим умом; умом – *горькой правды*, не умею лучше выразить» [15, с. 344]:

«Я читал Хомякова с мыслью: “Вот – третья Америка”. Увы. Просто я ничего не чувствовал. Перелистываю за страницей страницу, с ожиданием: “Ну, где же Америка?” Не могу здесь ни критиковать, ни разбираться, но констатирую простой факт абсолютной холодности. Все – прекрасно, все – шоколад, вкусно, но *не хлеб, но не вода жаждущему!* Именно получается впечатление ненужности. И я остался холоден, как Пальмер, которого ведь ни в чем он не убедил» [15, с. 344].

Кажется, Розанов здесь сознательно – а может, по игре памяти – отсылает к герценовской «умной нежности», о русских людях XVIII века, в первую очередь об отце, И.А. Яковлеве, «иностранцы дома, иностранцы в чужих краях, праздные зрители, испорченные для России западными предрассудками, для Запада – русскими привычками» [3, с. 87]. Весьма ироничный оборот применительно к одному из основоположников славянофильства, однако рифмующийся, например, с более поздним и уже прямым суждением, – в статье 1908 года он с видимым парадоксализмом утверждал, что народникам 1870-х лучше удалась «славянофильская идея», чем самим славянофилам:

«Нужно не читать народу лекции, а жить с *народом* – вот что я хочу сказать. И не то, чтобы одеваться по-народному, – это будет “ряженье” и “ряженные”; а чувствовать по-народному, по-народному думать. Надо вырастить в себе народный нюх и народный глаз. От *ощущения* – до *мысли*: вот путь! 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 мудрым нигилистам, что им в семидесятых годах лучше удалась славянофильская идея <...>» [12, с. 298, 299].

А славянофильство в широком смысле – «любви русского к России» [11, с. 411] – в том понимании, в каком славянофилами оказывались и Катков, и Леонтьев-«горбун», и Леонтьев Константин, и Рцы-Романов, и Перцов – и, надобно полагать, сам Розанов – оказывалось для него тождественным не только головному понимаю, но именно чувству, аффекту – «любви» к своей почве, «своему углу». И в этом смысле «она бессмертна.

Назовите ее “глупую” – она бессмертна.

Назовите ее “пошлою” – она бессмертна.

Назовите ее “гадкой”, “скабрзною”, “отрицающею просвещение” и ваш “прогресс” – и она все-таки не умрет.

Она будет потихоньку плакать и закроет лицо от ваших плевков – и будет жить.

Пока небо откроется. Пока земля станет небом» [11, с. 411, письмо от 16 апреля 1914 года].

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ; Хранитель, 2007.
2. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии: Структура и метаморфозы русского славянофильства: пер. с польск. К. Душенко /
3. *Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 т. Т. VIII: Былое и думы. 1852–1868. Ч. I–III. М.: Изд-во АН СССР, 1956.
4. *Дмитриев А.П., сост.* Вспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова

послсл. А. Тесля. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

- и Петра Перцова. 1911–1916 / сост. А.П. Дмитриев; изд. подгот.: А.П. Дмитриев и Д.А. Федоров. СПб.: Росток, 2015.
5. *Дмитриев А.П., сост.* 1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова / сост. А.П. Дмитриев; изд. подгот.: А.П. Дмитриев и Д.А. Федоров. СПб.: Родник, 2014.
 6. *Евгеньев-Максимов В., Максимов Д.* Из прошлого русской журналистики. Л.: Издательство писателей в Ленинграде, 1930.
 7. *Едошина И.А.* Хомяков Алексей Степанович // Розановская энциклопедия / сост. и гл. ред. А.Н. Николукина. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 1116–1123.
 8. *Перцов П.П.* Литературные афоризмы / публ. Т.В. Померанской // Российский архив. Вып. I. М.: Студия «ТРИТЭ»; Российский архив, 1991. С. 212–236.
 9. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 29:] Литературные изгнанники. Книга вторая: П.А. Флоренский, С.А. Рачинский, Ю.Н. Говоруха-Отрок, В.А. Мордвинова / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2010.
 10. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 22:] Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г. Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову. Письма В.В. Розанова к А.С. Суворину / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2006.
 11. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 9:] Когда начальство ушло... 1915–1906 гг. Мимолетное. 1914 год / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2005.
 12. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 16:] Около народной души (Статьи 1906–1908 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2003.
 13. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 13:] Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым. Переписка В.В. Розанова с К.Н. Леонтьевым / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2001.
 14. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 12:] Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 2000.
 15. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 7:] Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 1996.
 16. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 4:] О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 1995.
 17. *Розанов В.В.* О себе и жизни своей / сост., предисл., коммент. В.Г. Сукача. М.: Московский рабочий, 1990.
 18. *Руткевич А.М.* Что такое консерватизм? М.: Университетская книга, 1999.
 19. Сукач В.Г. Василий Васильевич Розанов: Биографический очерк: Библиогр.: 1886–2007. М.: Прогресс-Плеяда, 2008.
 20. *Тесля А.А.* «Изгои истории»: В.В. Розанов о монархии. 1890-е годы // Тетради по консерватизму. 2018. № 1. С. 233–242.
 21. *Тесля А.А.* Реабилитация «национализма». О понятиях «нация» и «национализм» в работах П.Б. Струве дореволюционного периода // Вопросы национализма. 2018. № 1 (31). С. 155–170.
 22. *Тесля А.А.* Между Вл. Соловьевым и «национализмом»: «Размышления о национальности» С.Н. Булгакова в контексте споров о национал-либерализме 1909–1910 гг. // Философия: Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. 2. № 3. С. 89–106.
 23. *Тесля А.А.* Между концом и обновлением: «революция» и «апокалипсис» Розанова // Вопросы национализма. 2017. № 2 (30). С. 134–144.
 24. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Пушкинский Дом, 2013.
 25. *Фатеев В.А.* Славянофильство // Розановская энциклопедия / сост. и гл. ред. А.Н. Николукин. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 2102–2113.
 26. *Хиршман А.* Риторика реакции: извращение, тщетность, опасность: пер. с англ. Д.А. Узланера / под науч. ред. А.Д. Смирнова. М.: Издательский дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010.

Аннотация. Для В.В. Розанова славянофильство и славянофилы были темой размышлений и суждений на протяжении практически всей его публицистической деятельности – с конца 1880-х и вплоть до 1918 года. При этом конкретные оценки отличаются крайним разнообразием – от принятия до отвержения. Интерпретировать это как своеобразный «парадоксализм», «переменчивость» мыслителя было бы слишком простым ходом – хотя бы потому, что внешне противоположные оценки встречаются в текстах, относящихся к одному и тому же году, в то время как ключевые характеристики повторяются в текстах, отстоящих друг от друга на десятки лет, при этом, на сторонний взгляд, дающих различные оценки описываемому феномену. Мы старались показать, с одной стороны, внутреннее единство не только характеристик, но и целого ряда оценок, внешне звучащих противоположно, – и вместе с тем выявить основания такого понимания славянофильства Розановым, одновременно обращая внимание на множественность значений, вкладываемых им в это понятие. С учетом этой множественности является, на наш взгляд, верным утверждать, с одной стороны, далекость

Розанова от большинства собственно славянофильских тем и сюжетов, с другой – отнесение им авторов своего круга и фактически самого себя к славянофильству, поскольку в этом случае под «славянофильством» им понимается одна из двух частей дихотомии (с «западничеством»).

Ключевые слова: В.В. Розанов, неославянофильство, поздние славянофилы, русский консерватизм, славянофильство, А.С. Хомяков.

Andrey Teslya, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Academia Kantiana IKBFU (Kaliningrad, Russia), Scientific Adviser, Russian Thought Research Centre, Kantiana IKBFU. E-mail: mestr81@gmail.com

**Slavophiles, “Slavophilism” and V.V. Rozanov.
Notes on the Subject**

Abstract. Slavophilism and Slavophiles were the issue of V.V. Rozanov’s reflections and comments practically during the whole period of his publicistic activity from the end of the 1880-ies till 1918. At the same time his opinions differed diametrically, - from acceptance to denial.

It would be too easy to interpret this fact as the thinker’s “paradoxism” and “changeability” especially because outwardly contradictory opinions can be found in the texts of one and the same period, while the key characteristics are repeated in the texts dated dozens years apart and for the outward look could seem to give different evaluations to the described phenomenon. The author of the article tries to show, on the one hand, the internal unity not only of the characteristics, but also of certain evaluations that may seem to sound oppositely, and on the other hand, to reveal the grounds of Rozanov’s understanding of Slavophilism, while paying special attention to the multiplicity of meanings that he attributed to this notion. Taking into account this multiplicity, it would be correct to say that, on the one hand, Rozanov was very far from most Slavophil themes and subjects, and on the other hand, he referred most of the authors in his circle and practically himself to Slavophiles, interpreting Slavophilism in this case as one of the two parts of dichotomy (with “Westernization”).

Keywords: V.V. Rozanov, Neo-Slavophilism, Late Slavophiles, Russian Conservatism, Slavophilism, A.S. Khomyakov.



К.П. Победоносцев и В.В. Розанов: «отцы и дети» русского консерватизма

Взаимоотношения В.В. Розанова с К.П. Победоносцевым, обер-прокурором Святейшего Синода, литератором, публицистом, одним из самых влиятельных сановников двух последних царствований, стали примечательной страницей общественной и идейной жизни России конца XIX – начала XX века. В различные периоды эти отношения складывались по-разному, и дать им общую оценку достаточно сложно. «О доброте нашего духовенства: сколько я им корост засыпал за воротник. Но между тем, *кто знал меня, да и из незнакомых многие*, относились, “отвергая мои идеи”, враждуя с ними в печати и устно – не только добро ко мне, но и любяще», – писал Розанов в «Уединенном», включая в ряд перечисленных им представителей «духовенства» и Победоносцева [1, с. 92; здесь и далее выделено Розановым – А.П.]. В «Мимолетном» знаменитый публицист помянул обер-прокурора как «чистой душой и прекрасного автора “Московского сборника”» [2, с. 494–495]¹.

В свою очередь, высокопоставленный сановник еще в начальный период литературной деятельности публициста старался поддержать его, в частности, пытался помочь ему перебраться в Петербург. «Характер Розанова представляется симпатичным и мне хотелось бы пристроить его к себе», – писал обер-прокурор своему доверенному корреспонденту С.А. Рачинскому в 1892 году [3, л. 31]. Тем не менее отношения между двумя деятелями, наряду с взаимным интересом и даже симпатией, были отмечены по временам и острой неприязнью. В конечном счете, как представляется, Победоносцеву и Розанову не удалось понять друг друга. Анализ причин этого взаимного непонимания представляет интерес не только для изучения отношений между властью и обществом, но и для понимания природы размежеваний в консервативном лагере на рубеже XIX–XX веков, в конечном счете оказавшихся роковыми для данного общественно-политического течения².

Наиболее резко в адрес Победоносцева Розанов высказывался в период революции 1905–1907 годов. Подхваченный общим критическим настроением общества, литератор предъявлял сановнику в эти годы претензии, связанные не только с его деятельностью, но и с грехами всего «старого порядка» в целом. Многие из этих претензий звучали вполне в духе лозунгов либеральной оппозиции, а главное требование оппозиции (созыв представительства) представлялось ключом к решению многих, если не всех общественных проблем. «Парламентаризм и тому подобные “ненужные вещи”, – провозглашал Розанов в статье «Гамлет в роли администратора» (1906), – существуют не для того, как учит К.П.П.,

¹ «Московский сборник» – главное публицистическое произведение Победоносцева, в 1896–1901 годах выдержавшее пять изданий.

² Важные аспекты взаимоотношений двух деятелей освещены в содержательной статье В.В. Ведерникова [см. 4].

Полунов Александр Юрьевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений факультета Государственного управления МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: polunov@spa.msu.ru

чтобы “рассеивать безнадежный пессимизм”... Парламентаризм имеет более простые и совершенно достижимые и необычайно нужные задачи: например, спросить, как израсходованы были такие-то деньги?»¹. Вместе с тем даже в этот период публицист, присоединяясь к некоторым требованиям левой оппозиции, оценивал взгляды и деятельность Победоносцева несколько иначе, нежели большинство либеральных критиков.

Если основная масса представителей левого лагеря видела в знаменитом сановнике главным образом убежденного властолюбца, энергично подавляющего общественные свободы ради сосредоточения всех рычагов управления в своих руках, то Розанов предъяснял обер-прокурору несколько неожиданный упрек противоположного плана, обвиняя его в вялости, бездействии. Победоносцев «был вовсе не государственный человек, не имел ни капли нужного государственному человеку... – заявлял публицист в 1907 году в некрологе, посвященном сановнику. – Он ничего в церкви и государстве не сотворил, если не считать сотворением то, что он лишь крепче затянул, стянул и сдавил все отношения в них... Это импрессионист со своими «эхами» и «ахами» замешался, как длинная крючковатая палка, в колесики и колеса, в сложные и необозримые государственные механизмы, всему мешая, препятствуя, ничего не оживляя» [7, цит. по: 8, с. 61–62]. Пассивная позиция Победоносцева, по мнению Розанова, не позволила активизировать деятельность церкви и государства по защите основ существующего порядка и тем самым существенно ослабила его накануне революционных потрясений.

Причины подобного поведения, как полагал публицист, были связаны с особенностями мировоззрения сановника, над которыми Розанов размышлял еще до начала революции, в частности, в рецензии на главное публицистическое произведение Победоносцева – «Московский сборник» (1901). Отдавая должное искренности автора («все статьи одушевлены и чистосердечны именно как страницы дневника»), рецензент обращал внимание на главный, с его точки зрения, недостаток книги – пронизывающие ее настроения скептицизма, уныния и в конечном счете недоверия к человеку. «Автор как бы рассматривает все худое в увеличительное стекло, а все доброе в отражении вогнутого уменьшающего зеркала», – замечал Розанов [9, с. 136]. Историческое развитие, движение вперед, по мнению автора «Московского сборника», было связано с таким большим количеством возможных негативных последствий, непредсказуемых обстоятельств, что дать ему положительную оценку было едва ли возможно. Подобная позиция, полагал публицист, служила важной причиной, обессиливавшей Победоносцева, затруднявшей какую-либо активную деятельность, даже в защиту собственных воззрений. К умозаключениям Розанова были близки выводы многих философов и публицистов рубежа веков, пытавшихся осмыслить основы мировоззрения обер-прокурора, в частности, рассуждения Н.А. Бердяева [10, с. 287–293]. Вместе с тем в замечаниях Розанова об особенностях личности «русского Торквемады» звучали и дополнительные мотивы, которые отсутствовали у большинства современников.

По мнению публициста, важной причиной неудач знаменитого сановника на государственном поприще были не только особенности его мировоззрения, но и то обстоятельство, что он по складу характера просто не подходил для сферы управления. «Кто так хорошо говорит, не умеет хорошо делать, – заключал Розанов, вспоминая о своих беседах с обер-прокурором. – Это – не государственный работник, не государственный че-

¹ Очерк Розанова был ответом на публикацию в американском журнале “The Cosmopolitan” статьи Победоносцева «Заблуждения демократии». Материал был оперативно переведен и опубликован в России [5, с. 253–259]. Сам сановник отрицал, что посылал статью в журнал, хотя в целом она достаточно точно отражала его воззрения [см. 6, л. 115]. Возможно, редакция сама составила статью, взяв отрывки из ранее опубликованных произведений сановника.

ловец, а был и остается профессором» [11, с. 21]¹. Разумеется, во всех сферах умственной жизни, которые не были связаны с государственной деятельностью, личные качества Победоносцева представляли скорее как достоинства. «Не могло быть и вопроса о полной искренности, правдивости и глубокой простоте и естественности этого человека», – писал публицист [11, с. 21]. Культурой и интеллектом обер-прокурор явно выделялся на фоне большинства высокопоставленных бюрократов. Вспоминая о Победоносцеве, Розанов отмечал, что «своя думка», своя недодуманная дума и недоконченное размышление всегда были в нем», отчего «он был духовно красивее всех других лиц» (Русское слово. 1907. № 76; цит. по: [8, с. 23]).

Манеры и свойства личности обер-прокурора вызывали у Розанова симпатию еще и потому, что делали его лично близким публицисту, побуждали воспринимать его как «своего», видеть в нем не столько высокопоставленного сановника, сколько представителя пишущей братии, разночинца, не забывающего о своем плебейском происхождении². «Мундир на Победоносцева был только надет, притом со стороны, – писал публицист. – По отсутствию в нем лукавства, хитрости, двуличия, притворства, заискивания, по этому свободному прекрасному в нем духу он был *наш*... Плоть от плоти общества, литературы, скажу необыкновенную вещь – улицы» [7, с. 11]. Указанные свойства, как отмечалось, делали обер-прокурора замечательным собеседником, тонким ценителем достижений науки, литературы и искусства, обуславливали определенный демократизм его поведения, внушали симпатию к нему как к человеку³. Эти качества, однако, как полагал Розанов, никак не помогли ему в сфере государственного управления, к которой он был решительно непригоден, для деятельности, в рамках которой он не имел никаких руководящих установок. Делая такой вывод, публицист, как представляется, все же упускал из виду важные особенности воззрений Победоносцева, которые остались не замечены и многими другими современниками.

При всем своем скепсисе, склонности к унынию, негативной во многих отношениях оценке современности, обер-прокурор все-таки не был, как полагали многие, «бюрократическим нигилистом». В своих начинаниях он опирался на определенную совокупность идей, представлений, отличавшихся значительным своеобразием. Сановник намеревался решить (или по крайней мере ослабить) стоявшие перед страной проблемы не путем преобразования учреждений, на которое делало ставку большинство политиков, а с помощью мер духовного, идеологического воздействия, в частности, посредством активизации церковной проповеди, создания церковной школы для народа, издательской деятельности и др. Решающую роль в реализации этой программы должны были сыграть скромные труженики провинции – учителя, священники, верующие простолюдины. Усилия «малых сих», трудящихся «в безвестности по углам», сумевших выбрать для себя «простое дело» в

¹ Помимо государственной и публицистической деятельности, Победоносцев был известен и как ученый-правовед, автор фундаментального «Курса гражданского права». В 1861–1865 годах будущий обер-прокурор состоял профессором Московского университета по кафедре гражданского права.

² Победоносцев был внуком священника, сыном профессора Московского университета, выслужившего потомственное дворянство на учебном поприще. Розанов, как известно, также был связан корнями с духовенством. Недоброжелатели, более родовитые сановники, постоянно поминали плебейское происхождение обер-прокурора, называя его за глаза «поповичем», «пономарем», «просвирной», «семинаристом» [см. 12, с. 171; 13, с. 290; 14, с. 21].

³ Следует отметить, что Победоносцев, в отличие от многих высокопоставленных сановников, был открыт для общения с лицами, стоявшими вне официального мира, в том числе с представителями литературно-художественных кругов. В круг его близких знакомых входили Ф.М. Достоевский, Я.П. Полонский, А.Н. Майков, М.А. Балакирев, И.Н. Крамской. Обер-прокурор посещал в конце XIX века «пятницы» Полонского, популярные среди литераторов, и художественный салон княгини М.К. Тенишевой, завсегдатаями которого были А.Н. Бенуа и И.Е. Репин [см. 15, с. 169; 16, с. 194–195].

«меру сил своих», должны были постепенно и незаметно способствовать духовному переждению России. Скромный провинциальный учитель Розанов, преподававший в гимназиях уездных городов и публиковавший статьи в консервативных газетах и журналах, видимо, первоначально воспринимался Победоносцевым как один из «простых духом» незаметных тружеников, как «маленький человек», нуждавшийся в опеке и готовый с охотой принять советы и наставления обер-прокурора.

О Розанове сановник, скорее всего, узнал от своего друга С.А. Рачинского – бывшего профессора Московского университета, вышедшего в середине 1860-х годов в отставку и с начала 1870-х занимавшегося организацией церковных школ для народа в своем имении и близлежащих деревнях Смоленской губернии [см. 17]. Смоленский педагог во многом служил для обер-прокурора образцом скромного провинциального труженика, а его учебные заведения послужили в 1880-х годах моделью при разработке общегосударственной программы церковно-приходских школ. Получив в начале 1890-х годов от Рачинского сведения о провинциальном учителе-публицисте, обер-прокурор попытался помочь ему перебраться в столицу, найдя для него место в своем ведомстве (должность чиновника особых поручений или ревизора Учебного комитета при Синоде). Вакансии в духовном ведомстве для бывшего учителя так и не нашлось, но весной 1893 году он все-таки переехал в Петербург благодаря протекции другого высокопоставленного чиновника консервативного направления – государственного контролера Тертая Ивановича Филиппова. Однако и после того, как Розанов получил должность в Государственном контроле, обер-прокурор продолжал внимательно следить за его судьбой. Полагая, что бывшему учителю «очень неприятно у Тертая, и голодно», Победоносцев в течение нескольких лет пытался найти ему более подходящее, как он полагал, место в Публичной библиотеке, хотя и это назначение не состоялось [18, л. 99 об.].

Симпатии высокопоставленного сановника к провинциальному учителю, помимо рекомендаций Рачинского, определялись, разумеется, и содержанием статей, которые с 1880-х годов Розанов публиковал в столичных изданиях. Победоносцеву, безусловно, был близок пафос сочинений, направленных на критику левого радикализма, позитивизма, утилитаризма и атеизма. Учитывая интерес обер-прокурора к вопросам образования, неудивительно, что его пристальное внимание привлекла статья Розанова «Сумерки просвещения» (1893). Размышления публициста об искусственном, оторванном от исторических корней характере европейской системы образования в XIX веке, об опасности диктата и нивелировки со стороны светской власти в деле обучения и воспитания, об оттеснении в этих сферах на второй план семьи и церкви звучали в унисон с мыслями самого Победоносцева. Казалось, духовная близость двух деятелей, во многом делавшая их единомышленниками, создавала основу для плодотворной публицистической деятельности бывшего учителя под патронажем сановника. Однако на деле вышло иначе, и тому был ряд причин.

Прежде всего обер-прокурор, прекрасно сознавая огромную роль газетно-журнальной деятельности, придавая большое значение воздействию печатного слова на общественное сознание, рассматривал это воздействие в духе своих идей как орудие обучения, назидания. Послание, которое предстояло транслировать печатным путем, должно было быть максимально простым, не вызывающим дискуссий и недоумений, заранее очищенным от противоречий. С этой точки зрения сочинения Розанова – мыслителя принципиально антиномичного, сознательно допускавшего и даже заострявшего антиномии в своих писаниях, – вызывали у обер-прокурора недоумение, растущую настороженность, а затем и неприязнь, даже если основные идеи этих сочинений были ему близки. «Удивительно, – писал Победоносцев Рачинскому по поводу «Сумерек просвещения», – что у нас люди, вырастая и развиваясь в одиночку, в углах, с книгами и своей мыслью, отвыкают



водить ее прямыми и ясными путями, а все по каким-то коридорам, где нужна ариаднина нить, чтобы за ними следовать» [19, с. 88]. Надежды на то, что Розанов станет еще одним «скромным тружеником» на поприще, которое стремился приугодить своим сотрудникам обер-прокурор, постепенно исчезали. «Признаюсь вам, – писал Победоносцев Рачинскому уже в марте-апреле 1893 года, – что по строю мысли его и по манере писать, я недоумеваю, пригоден ли он оказался бы для нашего дела» [20, л. 118].

Сама по себе идея опоры на людей, «сохранивших в душе простоту» в современном мире, где эта простота стремительно исчезала, предполагала необходимость установления всеохватного контроля и над «скромными тружениками», и над всей системой общественных отношений. Если бы «простецы» начали «усложняться», выходить из предписанных им рамок, сталкиваться с неоднозначностью и противоречиями окружающего мира, то вся разработанная Победоносцевым концепция решения общественных проблем должна была рухнуть. Это побуждало обер-прокурора стремиться надзирать едва ли не над всеми явлениями общественной жизни, пытаться тотально регулировать их. Свободе, живому саморазвитию оставалось здесь все меньше места, что вызывало сильнейшее раздражение Розанова. «Мне кажется, – писал о сановнике публицист, – он был человеком старой, даже застарелой и какой-то *неумной* школы. Он соображал, что “делать”, это – значило самому делать... Хотя, по-видимому, Победоносцев придавал “слепым стихиям истории” высшее значение, нежели индивидуальному уму... но на самом деле он был *индивидуалист* и на слепые силы истории смотрел как на разбой, почти разбой в своем департаменте» (Русское слово. 1907. № 58; цит. по: [8, с. 97–98]).

Следует отметить, что Розанов, в отличие от большинства критиков обер-прокурора из леворадикального и либерального лагеря, понимал, что знаменитый сановник в своих действиях исходил не из примитивного властолюбия и корыстолюбия, а руководствовался более высокими побуждениями. Отметив присущий Победоносцеву замысел «все обдумать и для всего начертать план, “предначертать жизнь”», публицист замечал: «В сущности, это есть черта любви к человеку, заботы о человеке. “Тебе без меня будет хуже”». Негативные последствия действий сановника, однако, не становились от этого менее разрушительными. Многочисленные «воспитанники» обер-прокурора, то есть, по сути, все русское общество, будучи измучены «муштрованием, наставлениями, правилами и принципами “долгой и счастливой жизни”, “жизни добродетельной и рассудительной”», готовы были поднять бунт против заботливого сановника, хотя он желал своим «питомцам» только добра [9, с. 139–140]. Такой бунт и вспыхнул в 1905 году, и Розанов принял в нем самое деятельное участие.

Мир назиданий, нравочений, максимально очищенный от противоречий, – мир, представлявший Победоносцеву естественной средой обитания «простых людей», – казался Розанову плоским и скучным. Сами же назидания, совокупность утверждений, направленных на более или менее пассивно воспринимающие их объекты, звучали неубедительно для большинства читающей публики на рубеже XIX–XX веков. «Мы не доверяем председателю, когда он не дал нам выслушать ни судоговорения, ни материала фактов», – замечал публицист по поводу «Московского сборника». Главное произведение Победоносцева рецензент едко сравнил с баснями И.А. Крылова и назвал «книгой поучительной, читаемой, народной, но несколько элементарной», при изучении которой «ум часто чувствует крайнюю легкость опрокинуть этот симпатичный полет благородного скорбного мыслителя» [9, с. 138, 135]. Против попыток обер-прокурора снять с повестки дня острые вопросы, избежать дискуссий выступали и другие консерваторы, так или иначе взаимодействовавшие с ним в 1890-х годах на поприще газетно-журнальной деятельности. Так, Л.А. Тихомиров, которому сановник предложил в январе 1892 года прекратить полемику по поводу его статьи «Духовенство и общество», с раздражением замечал: «Я лично вполне

согласен хоть и совсем замолчать. Только думаю, что сам вопрос не замолчит» [21, с. 32].

В целом разногласия между Победоносцевым и Розановым были вызваны не только различиями в интеллектуальном стиле и художественных вкусах между людьми разных эпох – выходцем из относительно устойчивого «викторианского» XIX века и человеком рубежа столетий, декадентского *fin de siècle*. За нападка публициста на обер-прокурора стояли и политические требования консерваторов нового поколения. Деятели охранительного толка, вышедшие на общественную арену в начале 1890-х годов, – сам Розанов, Тихомиров, С.Ф. Шарапов, А.А. Александров и др. – полагали, что в условиях обострения идейной борьбы на рубеже веков основные положения консервативной идеологии нуждаются в более четком оформлении и теоретическом обосновании, обер-прокурор же решительно выступал против подобных мер. Еще в середине 1870-х годов он достаточно определенно высказался по этому поводу в письме И.С. Аксакову. Ключевые понятия консервативной системы воззрений, в частности самодержавие, настаивал Победоносцев, «поддаются только непосредственному сознанию и ощущению», но «всякая формула дает им ложный вид» и «повод, с той и с другой стороны – к задним мыслям и недоразумениям» [22, л. 3 об.]. Спустя двадцать лет сановник в духе подобного высказывания отозвался о статье Розанова, посвященной русской монархии. Попытка подвергнуть рассматриваемый вопрос теоретическому анализу, по мнению Победоносцева, привела публициста к путанице и ненужным умствованиям. «Сама концепция ее [статьи – А.П.] несколько фальшивая, и этим объясняется спутанность мысли и потому слога» [23, с. 89]¹.

Постоянное стремление обер-прокурора снять с повестки дня сложные вопросы, упростить реальную картину окружающей действительности побуждало Розанова воспринимать сановника и его ближайших соратников как представителей человеческого типа, не слишком отличающегося по своим ментальным, социокультурным особенностям от столь презираемой им либеральной интеллигенции. «Победоносцев был прекрасный человек, – вспоминал Розанов в «Уединенном», – но ничем не выразил, что имел «прекрасный, самородный русский ум». Был настолько обыкновенен, что не истоптал своего профессорства... Рачинский был сухой и аккуратный ум, без всего нового и оригинального» [1, с. 85]. Неудивительно, что к концу 1890-х годов публицист фактически порвал с прежним окружением и, по его словам, «заверотив пушки», начал пальбу «по своему лагерю» – всех этих скупых (не денежно) душ, всех этих ленивых душ, всех этих бездарных душ» [24, с. 389]. Одним из ярких эпизодов этой «пальбы» стали статьи Розанова по вопросам семьи и брака, опубликованные в 1903 году в сборнике «Семейный вопрос в России», основная часть которых была направлена против духовного ведомства, то есть структуры, которую возглавлял Победоносцев.

Надо сказать, что для престарелого обер-прокурора такой поворот в воззрениях Розанова, стремительно становившегося звездой первой величины в мире русской журналистики, не был неожиданностью, хотя разобраться в его причинах до конца он, видимо, так и не смог. По его мнению, судьба бывшего учителя являла пример развращающего действия столичной среды на неготового к восприятию ее соблазнов провинциала. «Розанов – образец того, что может случиться с человеком без настоящей культуры и характера, когда он попадает из труппного угла своего в пандемониум журнального писательства», – писал Победоносцев Рачинскому в сентябре 1898 года [25]. В дальнейшем негативное отношение обер-прокурора к публицисту только нарастало, а смысл идейной эволюции последнего становился все менее понятен, приравниваясь к психическому заболеванию. «Розанов, я думаю, близок к сумасшествию, – сообщал сановник своему смоленскому корреспонденту»

¹ Речь, видимо, идет о статье Розанова «О подразумеваемом смысле нашей монархии», которая была подготовлена к печати в «Русском вестнике» в 1895 году, но вырезана цензурой.

ту в конце 1899 года. – Теперь он ходит в публичную библиотеку исследовать Сирийские и Египетские культы любострастия» [26]¹.

В целом следует отметить, что взаимоотношения Победоносцева и Розанова, став примечательным примером взаимовосприятия людей разных поколений и во многом культурных миров, вряд ли могли обрести ровный устойчивый характер и тем более стать основой для делового сотрудничества. Этому препятствовали различия в мировоззрении, психологии, художественных вкусах, культурных предпочтениях и, самое главное, в политических установках, разделявших деятеля XIX века, эпохи, отмеченной сильной печатью «опростительских» тенденций, и человека рубежа веков, остро ощущавшего приближение политических потрясений нового столетия. Расхождение, обозначившееся в 1890-х годах, оказалось непреодолимым. Победоносцев, всегда внимательно следивший за прессой, отмечал в последние годы жизни посвященные ему публикации Розанова, но относился к ним, разумеется, критически. Что касается публициста, то он, как отмечалось выше, в своих произведениях, вышедших уже после смерти сановника, нашел теплые или по крайней мере достаточно взвешенные слова в его адрес. Однако это обстоятельство, разумеется, не могло отменить факта глубоких разногласий в консервативной среде, проявившихся, в частности, в противоречиях между Победоносцевым и Розановым. Вызванные поколенческими, идейно-политическими и иными различиями, эти разногласия в конечном счете сыграли трагическую роль в судьбах консерватизма как общественно-политического течения.

¹ Резкое недовольство Победоносцева вызвало и сотрудничество Розанова в «Русском труде» С.Ф. Шарапова, к которому обер-прокурор относился крайне отрицательно, несмотря на попытки Шарапова заручиться его поддержкой [27].

Литература

1. *Розанов В.В.* Уединенное / В.В. Розанов // Соч. М.: Советская Россия, 1990.
2. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 2:] Мимолетное / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 541 с.
3. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 15 сентября 1892 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1892. Сентябрь-октябрь.
4. *Ведерников В.В.* К.П. Победоносцев о В.В. Розанове // Общественная мысль и социально-политическое движение в новой и новейшей истории: Сборник трудов. Вып. 3. Волгоград: Перемена, 2000.
5. *Победоносцев К.П.* Лебединая песнь абсолютизма // Новый журнал литературы, искусства и науки. 1906. № 2.
6. *Победоносцев К.П.* Письмо к П.И. Бартеневу от 5 мая 1906 г. // РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 597.
7. *Розанов В.В.* Воспоминания и мысли о К.П. Победоносцеве // Новое время. 1907. № 11148.
8. *Преображенский И.В.* Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его общины. СПб.: Типогр. «Колокол», 1912.
9. *Розанов В.В.* Скептический ум / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 5:] Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 558 с.
10. *Бердяев Н.А.* Нигилизм на религиозной почве // Победоносцев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996.
11. *Розанов В.В.* М.П. Соловьев и К.П. Победоносцев о бюрократии // Новое слово. 1910. № 1.
12. *Валуев П.А.* Дневник. 1877–1884. Пг.: Былое, 1919.
13. *Милютин Д.А.* Дневник. 1879–1881. М.: РОССПЭН, 2010.
14. *Половцов А.А.* Дневник государственного секретаря. Т. II. М.: Центрполиграф, 2005.
15. *Гиппиус З.Н.* Живые лица / З.Н. Гиппиус // Собр. соч.: в 15 т. Т. VI. М.: Русская книга, 2002.
16. *Бенуа А.Н.* Мои воспоминания: в 5 кн. Кн. 4–5. М.: Наука, 1990.
17. *Майорова О.Е.* Московский петиметр (из истории русского утопизма) // Лица: Биографический альманах. Вып. 4. М.: Феникс; СПб.: Atheneum, 1994. С. 54–71.
18. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 21 июля 1895 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1895. Июль-август.
19. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 15 января 1893 г. // К.П. Победоносцев о В.В. Розанове / Вопросы философии. 1993. № 12.
20. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 31 марта –1 апреля 1893 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1893. Март-апрель.

21. Тихомиров Л.А. Воспоминания. М.: ГПИБ, 2003.
22. Победоносцев К.П. Письмо к И.С. Аксакову от 4 августа 1874 г. // ОР РНБ. Ф. 14. Ед. хр. 658.
23. Победоносцев К.П. Письмо к С.А. Рачинскому от 28 февраля 1893 г. // К.П. Победоносцев о В.В. Розанове (1893) / Вопросы философии. 1993. № 12.
24. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый / В.В. Розанов // Соч.: в 2 т. Т. II. М.: Правда, 1990.
25. Победоносцев К.П. Письмо к С.А. Рачинскому без даты, между 11 и 25 сентября 1898 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1898. Сентябрь.
26. Победоносцев К.П. Письмо к С.А. Рачинскому от 16 декабря 1899 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1899. Ноябрь-декабрь.
27. Победоносцев К.П. Письмо к С.А. Рачинскому от 11 ноября 1899 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1899. Ноябрь-декабрь.

Аннотация. Статья посвящена анализу взаимоотношений между двумя знаковыми представителями русского консерватизма XIX–XX веков – обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым и публицистом В.В. Розановым. В этих взаимоотношениях, по мнению автора, проявились не столько персональные особенности обоих консерваторов, изначально симпатизировавших друг другу и лично, и идейно, сколько принципиальное размежевание, произошедшее в консервативном лагере на рубеже XIX–XX веков. В нем отразились и поколенческие, и идейные противоречия в позициях.

В частности, охранительской позиции К.П. Победоносцева молодые консерваторы рубежа веков бросали вызов, утверждая необходимость более четкой деятельности церкви и государства по защите основ существующего порядка. В идеологическом плане новое поколение консерваторов полагало, что в условиях обострения идейной борьбы на рубеже веков основные положения консервативной идеологии нуждаются в более четком оформлении и теоретическом обосновании, тогда как обер-прокурор решительно выступал против подобных мер.

В конечном счете данные разногласия сыграли трагическую роль как в судьбах консерватизма как общественно-политического течения в России, так и в судьбах русской государственности начала XX века в целом.

Ключевые слова: В.В. Розанов, К.П. Победоносцев, консерватизм, русская мысль.

Alexander Yu. Polunov, PhD in History, Professor, Head, Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management; Faculty of Public Management, Lomonosov Moscow State University. E-mail: polunov@spa.msu.ru

K.P. Pobedonostsev and V.V. Rozanov: “Fathers and Sons” of Russian Conservatism

Abstract. The article is devoted to the analysis of the relations of two major representatives of Russian conservatism of the 19th–20th centuries, – the Ober-Procurator of the Most Holy Synod K.P. Pobedonostsev and publicist V.V. Rozanov. According to the author of the article, those relations revealed not just the personal specifics of both conservatives who initially sympathized with each other both personally and conceptually, but more the principle separation in the conservative camp that happened at the turn of the 19th and 20th centuries. It reflected both the generational and ideological contradictions in the views.

In particular, the young conservatives of the turn of the century challenged the “protective” position of K.P. Pobedonostsev demanding more efficient activity of the Church and the State in defending the basics of the existing order. Ideologically the new generation of conservatives believed that under the conditions of the ideological struggle aggravations at the turn of the century the conservative fundamentals need to be more clearly formulated and substantiated, while the Ober-Procurator definitely opposed such steps.

In the long run those contradictions resulted in tragic consequences for both the conservatism as social and political trend in Russia, and for the destiny of Russian state system in the 20th century.

Keywords: V.V. Rozanov, K.P. Pobedonostsev, Conservatism, Russian Thought.

Учение о самодержавной монархии у публицистов журнала «Русское обозрение» (1890-е годы)

Журнал «Русское обозрение» с 1890 по 1898 год являлся флагманом русского консерватизма, значительно опережая по разнообразию публикуемых материалов и подбору авторов приходивший в упадок «Русский вестник». Несмотря на некоторые различия в курсе редакторов «Русского обозрения» (сначала, до мая 1892 года, Д.Н. Цертелёва, затем Н.М. Боборыкина и с октября 1892 года – А.А. Александрова), все они принадлежали к консервативному и монархическому лагерю в общественной жизни России, будучи в разной степени связанными с такими корифеями, как К.Н. Леонтьев, К.П. Победоносцев, Т.И. Филиппов. «Русское обозрение» стало настоящей путевкой в жизнь для таких консерваторов младшего поколения, как В.А. Грингмут, Л.А. Тихомиров, В.В. Розанов, И.И. Фудель. В связи с этим особенно важно знать, какой образ самодержавной монархии формировали и защищали на страницах этого журнала как известные, так и позабытые публицисты. Следует учитывать, что на тот момент в России не было еще ни одного объемного сочинения о сущности монархии как формы правления: Победоносцев противодействовал публикации подобных теоретических работ, и в основном они начнут появляться после 1900 года. Характерно, что один из немногих первопроходцев в этом деле – Лев Тихомиров – подготовил и опубликовал свой первый крупный труд на данную тему именно в «Русском обозрении» в 1897 году.

Целью настоящей статьи является сравнение позиций нескольких публицистов этого журнала по вопросу о сущности самодержавной монархии и ее отличиях от других типов правления. При этом не ставилась задача проанализировать абсолютно все высказывания на данную тему в сотне номеров журнала. Мы сознательно ограничились несколькими авторами и специально посвященными данной теме или просто наиболее показательными, хотя подчас забытыми в историографии, статьями. Также мы не преследовали цель сосредоточиться на образах конкретных монархов, хотя на протяжении всех лет существования «Русского обозрения» в нем царил настоящий культ Александра III, и данное обстоятельство будет учтено ниже.

Для первых лет существования «Русского обозрения» под редакцией Д.Н. Цертелёва характерно доминирование охранительной публицистики В.А. Грингмута, писавшего под псевдонимом *Spectator*. Обратимся к нескольким его статьям из большого цикла «Текущие вопросы международной политики», в рамках которого он очень часто сбивался на апологию самодержавия в противовес ведущему Европу к катастрофе парламентаризму и конституционализму. Так, в апреле 1890 года Грингмут ссылаясь на французского консерватора П. Леруа-Болье, писавшего о беспристрастности абсолютного монарха, в отличие от ситуации в многопартийном государстве [1, с. 866]. В данной статье Грингмут

Медоваров Максим Викторович, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. E-mail: mmedovarov@yandex.ru

использовал обычный тезис о том, что буржуазно-либеральная революция против монархии неизбежно повлечет за собой и рабочую, пролетарскую революцию, первые признаки которой он усматривал в праздновании Первомая. «Мы можем считать себя счастливыми, что демонстрация 1 мая мыслима лишь в Западной Европе, а не у нас в России. Это счастливое положение наше в качестве спокойных зрителей той великой западноевропейской драмы... происходит не от нашей “отсталости”, а от нашего бесконечного превосходства над Европой в политическом отношении», – заключал автор [1, с. 867–868].

Июньскую статью 1890 года Грингмут специально посвятил критике язв парламентаризма на примере тогдашней Франции как наиболее последовательного образца парламентской республики с всеобщим голосованием для взрослых мужчин: «Эксперимент парламентаризма в чистом, настоящем его виде только и возможен при условии всеобщей подачи голосов, так как в противном случае, как это показал опыт, все неудачи парламентаризма будут приписаны именно отсутствию этого условия» [2, с. 833]. Автор утверждал, что для России парламент – «совершенно излишний и даже вредный элемент для нормальной жизни государства» [2, с. 834]. Грингмут указывал, что конституционный строй и выборы неизбежно приводят к «беззастенчивой эксплуатации государства в качестве частного имущества» (наиболее ярко – в США) [2, с. 835]. «Мы вовсе не думаем, что у нас без парламентаризма всё обстоит благополучно; но мы убеждены, что с парламентаризмом наше положение было бы не только гораздо хуже, но и совершенно невыносимо», – писал он [2, с. 834], предсказывая для Запада альтернативу: перейти к диктатуре сильных политиков как временному решению или получить спасение от самодержавной России с образцовым правителем – Александром III. «Для западноевропейских государств, имеющих несчастье страдать парламентаризмом и не могущих избавиться от него, есть только одно средство к спасению: устроить свои дела так, чтобы парламентаризма у них по возможности было меньше, а сильной личной власти больше», – утверждал Грингмут, желая такой сильной и прочной единоличной власти для Франции [2, с. 839].

Другую свою статью публицист посвятил Англии, которая, по его мнению, с каждой новой парламентской реформой все более деградировала от аристократического правления к демократическому. По его мнению, при старом парламенте, до XIX века Великобритания шла самобытным путем, но теперь и ее ждет общая судьба континентальных государств, воспринявших зловерные теории народного представительства Руссо: «Разлагающее действие демократического яда выступает в Англии с такою яркостью потому именно, что он там привит был к вполне здоровому организму, так что картина вызванного им разрушительного процесса не затемняется никакими посторонними обстоятельствами» [3, с. 824]. Относительно возможности избежать рокового исхода Грингмут был пессимистичен: «Возврата с демократического пути быть не может, и государства, вступившие на него, должны неизбежным, роковым образом пройти все находящиеся на этом пути стадии увлечения и горького разочарования и испить чашу отравы до самых поддонков» [3, с. 822].

В следующем номере журнала Грингмут развивал эти мысли уже на российском примере, восхваляя первое десятилетие правления Александра III как пробуждение от двухсотлетнего западнического сна, как «начало нравственного и политического освобождения России от “Европы”, возрождение национального самосознания России и первые проблески познания России со стороны Европы» [4, с. 400]. Консерватор был оптимистичен: «Восьмидесятые годы были именно эпохой нашего начавшегося пробуждения и наших первых, неуверенных еще, шагов без европейских помочей. И шаги эти были сравнительно успешны: они не только ни разу не приводили нас к падению, но всё более и более обнаруживали силу и крепость нашего организма, внушая нам светлую надежду на дальнейшее благополучное движение к намеченной цели» [4, с. 399]. Грингмут был уверен, что «Россия обладает в своем православии и своем самодержавии наиболее верными и

прочными запасами мирного развития, сильного могущества и достойного величия», в то время как «вся Западная Европа занята экспериментами всевозможных иных религиозных и государственных формул и постепенно приходит к убеждению в их полной несостоятельности» [4, с. 395].

В чертелевский период истории «Русского обозрения» другие публицисты меркли на фоне Грингмута. Единственным значимым исключением стала программная статья Л.А. Тихомирова «Социальные миражи современности», которая затем войдет в качестве первой части в его известную книгу «Демократия либеральная и социальная». Эта статья, посвященная критике либеральных, социалистических и анархистских теорий, достаточно хорошо известна и переиздавалась в новейшее время [5; 6, с. 113–152]. Разоблачение руссоистских теорий фиктивной «народной воли», раскрытие сути либеральной демократии как правления мошенников-политиканов, прикрывающихся ширмой выборов, прогнозы подъема социал-демократических и анархистских движений и установления коммунистической диктатуры с «новой сословностью», – всё это было выражено здесь не менее резко, чем у Грингмута. Для Тихомирова, переехавшего в Москву только в сентябре 1890 года, «Социальные миражи современности» стали дебютом в осмыслении проблематики различных форм правления.

Переход «Русского обозрения» в руки учеников К.Н. Леонтьева – сначала Н.М. Боборыкина, а затем тридцатилетнего А.А. Александрова – изменил облик журнала. И Грингмут, и Тихомиров продолжили сотрудничество в нем, но к ним добавились В.В. Розанов и множество менее известных публицистов. Переезд Розанова из города Белого в Москву в начале 1893 года способствовал оживлению его публикационной активности. Его статья данного периода «О монархии» [7; 8, с. 171–184] лежала в общем русле «Русского обозрения» и начиналась с заявления, что «естественный вид политического быта для новых народов есть монархия». Розанов утверждал, что после гибели античных республик, основанных на отсутствии внутренней психологической жизни индивида и на сугубой публичности, монархия стала естественной формой для христианского содержания жизни народов, и они теперь уже не могут избрать республиканскую форму правления, не погибнув при этом.

Цветистые, поэтичные рассуждения автора об античности перетекали в скорбные и торжественные размышления о христианской личности и о ценности Нового времени. Едва ли подобный текст мог быть понят читателями консервативного журнала. Скорее всего, статья была опубликована по причине содержавшегося в ней утверждения о том, что гражданские права и либерализм, благотворные в античности, являются губительными для народов и культур сейчас, в то время как лишь монархия воплощает в себе христианское требование милосердия одного ко многим. Хотя данная статья имела подзаголовок «По поводу Панамских дел», о нашумевшем в это время «панамском» скандале во Франции Розанов здесь не сказал ни слова, что, впрочем, в известной мере компенсировалось тем, что непосредственно перед этим в «Московских ведомостях» была напечатана работа Л.А. Тихомирова «Панама и парламентаризм» [6, с. 153–173] (продолжение которой также очень скоро появится в «Русском обозрении»).

Статья «О монархии» вызвала живой отклик у Н.Н. Страхова, который обвинил Розанова в идеализации древнего мира и непонимании специфики христианства. Однако публицист отверг эту критику, указывая на принципиально разный характер внутреннего мира человека в античной и христианской культуре. Не отрицая того, что на практике монархии «суждено разлагаться», а «бюрократия отвержена перед людьми и не принята Богом», Розанов всё же считал, что «нужно внушить монархам их смысл и миссию – милостивого самарянина», и заключал: «Поистине не могу отказаться от счастливой мечты, что “Монархию” мне внушил Бог» [9, с. 294].

В декабре 1893 года Л.А. Тихомиров поместил в «Русском обозрении» краткую рецензию на книгу Н.А. Любимова «Крушение монархии во Франции» [10]. Как известно, Любимов писал свои очерки о событиях 1789 года под названием «Против течения» в разгар революционного кризиса 1879–1881 годов в России и проводил прямые параллели между ошибками Людовика XVI и современной ситуацией в Петербурге [11, с. 128–131]. При переиздании своего труда отдельной книгой он убрал из него столь прямолинейные сравнения и постарался сделать его сугубо историческим. Поскольку Лев Тихомиров уже давно усматривал в идеях французской революции корень всех политических злоключений XIX века, он приветствовал выход книги Любимова, ставя ее наравне с многотомником И. Тэна. Публицист рекомендовал эту книгу, насыщенную фактами и «анекдотами», для семейного чтения. В то же время Тихомиров отметил, что не имеет сейчас возможности высказывать свои мысли по существу и откладывает разговор с читателем на потом.

Следует иметь в виду, что обращение к урокам французской революции 1789 года было в целом характерно для «Русского обозрения»: так поступали Г. Вельшингер в «Письмах из Парижа» и В.А. Грингмут в своих статьях. П.Н. Ардашев и А.А. Шевелев подробно писали об истории французской революции [12, 13], осуждая ее категорически и безоговорочно. Шевелев, в частности, писал: «Народовластие приводит только к террору или коммуне. <...> Террор – только следствие, и притом необходимое следствие передачи власти из рук короля в руки народа» [13, с. 405–406].

Смерть Александра III в октябре 1894 года вызвала бурный отклик в «Русском обозрении», которое сразу начало публиковать документы и воспоминания из жизни покойного императора, посвященные ему стихотворения и аналитические статьи. В наши задачи не входит рассматривать их все. Остановимся на двух известных программных работах Л.А. Тихомирова ноября – декабря 1894 года, на которые обратил внимание даже новый монарх Николай II. В «Великом идеале» [14] Тихомиров повторил свой диагноз из «Социальных миражей современности»: западные народы отреклись от своей тысячелетней истории и от монархического принципа, утопив «последние следы ниспроверженного величия в реках народной крови» [6, с. 522]. Но внезапно смерть русского царя повергла всю Европу в траур, люди снова потянулись в храмы, почувствовали страх при мысли: «Что станет с ними без Царя?» [6, с. 523]. Причину изменения настроений на Западе Тихомиров усматривал в разочаровании народов в парламентаризме, в том, что они осознали, «что их провели так же, как монархов», что народовластие узурпировала «политиканствующая интеллигенция», плутократия. Увидев контраст между безобразиями в парламентских государствах и мудрым правлением Александра III, по мнению Тихомирова, Европа сделала важный, хотя пока еще робкий шаг к отказу от демократии и ее политических теорий.

В статье «Носитель идеала» [15] Александр III изображался как непонятый герой, твердый и добрый одновременно, отдавший свою жизнь за Родину и ставший в один ряд с императором Константином и Карлом Великим. На смену абсолютизму с его лозунгом «Государство – это я», полагал Тихомиров, Александр III привел старый идеал монархии как несения креста и тем самым возродил давно уже дискредитировавшую себя идею монархического принципа как вечного, пригодного для любой эпохи. Публицист предостерегал: «Забвение смысла монархии делает ее невозможной для мятущихся народов Европы. А невозможность ее именно ныне, именно в современных условиях, прямо угрожает разложением наций и падением европейской культуры» [6, с. 529].

По мнению Тихомирова, парламентаризм переносит борьбу между различными социальными группами в самый центр управления государством вместо того, чтобы поместить туда объединяющий фактор. Им может быть только монархия: «Монархия – не диктатура, не простой абсолютизм. <...> Она стоит выше, чем какая бы то ни было народная воля. Монархия есть идея подчинения интересов и желаний высшей правде» [6, с. 530].

Это подчинение правде может осуществить только личность, своей совестью отвечающая перед Богом, но имеющая неограниченную власть над людьми: «Окружаемый ограничениями, он уже подчинялся бы *не правде*, а тем или иным интересам, той или иной земной силе» [6, с. 531]. Таким был Александр III, который ничего не разрушал, не ломал, давал свободу народной самодеятельности и мысли, но при этом задавал общее направление, был «совестью и правдой» народа.

Разумеется, такая монархия может быть только религиозной, подчеркивал Тихомиров, а послушание воле Бога требует передачи власти по наследству, исключающей человеческий выбор. В эпохи сильного монархического идеала, рассуждал мыслитель, вполне годились и незначительные личности на троне, «но когда наступает эпоха деморализации, забвения идеала – только великий избранник может воскрешать его в сердцах людских» [6, с. 532]. Именно это и произошло в России. «Носитель идеала посылается не для того, чтобы мы пользовались благоденствием, оставаясь недостойными его, а для того, чтобы возбудить в нас стремление быть достойными идеала» и выполнить заветы покойного монарха на практике, заключал Тихомиров [6, с. 532].

В это же время, с октября 1894 года, на страницах «Русского обозрения» после трехлетнего перерыва снова появился Грингмут, теперь как автор цикла «Современные вопросы» и отдельных статей вне него. Он вновь страстно обличал классовый, буржуазный характер западного парламентаризма и предсказывал, что если русские либералы решат свергнуть самодержавие руками пролетариата и социалистов, то сами не смогут справиться с ними, и Россия окажется во власти самых крайних социалистических идеологов [16, с. 486]. Впрочем, Грингмут всё еще верил, что запретительные меры против пропаганды социализма и анархизма способны спасти Россию от подобной участи.

В декабрьской статье 1894 года публицист развивал эту мысль, обращаясь к царствованию Александра III как образцу самобытного пути России в ее противоположности Западной Европе. Грингмут усматривал в политике покойного императора не просто коррективы к реформам 1860-х годов, но поворот на принципиально иную дорогу, отличающуюся от петровской. По его мнению, Петр I был лишь предтечей Александра III, который успешно завершил дело европейского воспитания России и, «воздав европейской школе должную благодарность, вывел из нее Россию для дальнейшего уже самостоятельного саморазвития и самообразования, согласно с индивидуальными свойствами ее национального организма исторического призвания» [17, с. 1010]. Грингмут считал, что России повезло в том смысле, что она попадала в византийскую «школу» X–XII веков и европейскую «школу» XVII–XVIII веков в то время, когда Византия и Запад соответственно уже находились в состоянии упадка и не могли полностью лишиться нашу страну самобытных русских черт. Если бы вестернизация Руси произошла раньше, то она могла бы разделить печальную судьбу Польши и Чехии: «Мы тогда совершенно потеряли бы голову, тогда как теперь, когда мы поступили в Европу в период начавшегося ее увядания, мы потеряли ее лишь *наполовину*» [17, с. 1012].

Россия нуждалась во временной выучке у Европы, считал Грингмут, «чтобы усвоить себе всё, что в этой школе было общечеловеческого, не усвоивая [sic!] себе того, что в ней было специально европейского» [17, с. 1014], но, к несчастью, нашими первыми учителями оказались сатирики-вольтерьянцы. Поэтому на протяжении XVIII века Россия лишь внешне подражала европейской культуре, но в XIX веке уже смогла произвести свою науку и философию, живопись и музыку. Вместе с тем, утверждает Грингмут, кардинальные различия между самодержавием и абсолютизмом, между православием и католичеством делают будущий путь России непохожим на путь деградирующего Запада. Александр III понял это яснее всех своих предшественников и стал реформировать управление страной в соответствии с ее реальными потребностями, а не по моделям из западных конституци-

онных учебников. При нем, по словам Грингмута, «Россия впервые ощутила сладостное чувство своей независимости от чужеземного нравственного и умственного ига, блаженство национального самоопределения и саморазвития без вечного страха перед судом Европы» [17, с. 1021]. От унижительного ученичества у Европы русские перешли к самостоятельности и были приняты европейцами на равных. Поэтому программой будущего правления Николая II Грингмут предлагал сделать *«православную, самодержавную и народную правду»* [17, с. 1025]. Спустя год он снова повторил все эти мысли в новой статье памяти Александра III [18].

Всё это означало – и здесь Грингмут буквально сходилась со своим давним оппонентом А.А. Киреевым – что русское православное самодержавие, основанное на религиозном понятии долга царя как пастыря народа перед Богом, должно быть лишено любых примесей и восточного деспотизма, и западного абсолютизма, и современного конституционализма. Более всего интересен теоретический вывод Грингмута о сущности самодержавной формы правления: «Один лишь русский православный царь руководствуется не безграничным произволом и не узким расчетом, а своим христианским долгом, пользуясь своею самодержавною властью не в личных интересах своих, и не в личных интересах какого-нибудь сословия или какой-нибудь партии, а на благо *всего* народа, *всех* его сословий, *всех* его разновидностей, сливающихся в одном чувстве безусловного верноподданства императорскому самодержавию и *непосредственного* единения со своим царем. Единение это... носит такой же отвлеченный, мистический характер, какой присущ и самой царской власти Помазанника Божия» [17, с. 1029]. Публицист даже утверждал, что Александр III постигал желания народа путем мистического озарения. Позже Грингмут будет даже утверждать, что «в царе непрерывно действует благодать Божия, озаряя своим небесным светом не только то, что до него доходит человеческими путями, но и то, что ему дано угадывать своим чутким, вещим сердцем и что никому другому, кроме него, недоступно» [19, с. 960].

В следующем номере журнала Грингмут продолжил данную статью, утверждая, что основоположником учения о самодержавии следует считать не его самого и не Тихомирова (хотя статье «Носитель идеала» он воздал должное), а М.Н. Каткова, который, по мнению Грингмута как его верного ученика, доказал, что самодержавие для России – единственно возможная форма правления, а сторонники иных форм правления суть государственные изменники [20, с. 348]. Публицист приписывал исключительно Каткову общее для большинства консерваторов учение о принципиальном отличии русского самодержавия от абсолютизма и деспотизма. Цитируя речи Каткова, посвященные Александру III, Грингмут усматривал в них соединение теории и практики самобытного русского самодержавия. Называя легендарного редактора «Московских ведомостей» пророком новой эпохи, публицист завершал свою статью его цитатой о самодержавии: «Противоположность между нами и Западом в том состоит, что там всё основано на договорных отношениях, а у нас на вере, и противоположность эта определилась положением, какое церковь приняла на Западе и какое приняла она на Востоке. Там в основании *двоевластие*, у нас *единовластие*. **Церкви и с ней всему народу свобода, а власть полная и нераздельная царю – вот наша система**» [20, с. 357]. Случай выделения жирным шрифтом данной фразы вообще является уникальным для «Русского обозрения» за все годы существования журнала; поэтому ясно, какое значение редакция и, вероятно, сам А.А. Александров придавали данному тезису, сознательно противопоставленному позднеславянофильскому лозунгу: «Царю силу власти, народу силу мнения».

В следующей статье Грингмут прямо называл анархистами любых либералов, желающих ограничения самодержавной власти [21, с. 898, 905]. В споре с либеральной «Русской мыслью» он восклицал: «И мы стоим за свободу, и потому именно и дорожим само-

державием, что оно лучше всякой иной формы правления обеспечивает свободу русского народа» [22, с. 435]. В апрельской статье 1895 года именно самодержавной форме правления Грингмут приписывал такие черты, как законность, справедливость и беспристрастность, немислимые ни на Востоке, ни на старом феодальном Западе, ни в конституционно-парламентских государствах с их тиранией большинства голосов [23, с. 902–906]. «Мы обладаем наилучшим обеспечением против беззакония, мы обладаем самодержавием наших царей, которые могут везде и во всякое время прекращать всякое беззаконие, руководствуясь не интригами и происками партий, не фикцией какого-то подтасованного “большинства” и “меньшинства”, а истинным благом народным, по указанию своего ума, совести и сердца, руководимых верой и ответственностью перед Богом», – заключал публицист [23, с. 910].

В июне 1895 года Грингмут выступил с очередной программной статьей о самодержавии, обильно цитируя собственные публикации предыдущих лет и возобновляя свой старый спор со славянофилами о земском соборе [19]. Вновь он утверждал, что в современной ситуации созыв земского собора быстро превратит его в парламент, одержимый руссоистской химерой «народной воли». Вместо этого, на сей раз полностью солидаризируясь с А.А. Киреевым и несколькими анонимными «национал-либералами», Грингмут призывал сломать бюрократическое средостение между царем и народом путем призыва умных и компетентных специалистов в различные комиссии по решению частных вопросов, а также предоставлять свободу печати только специально отобранным редакторам. Требование, чтобы царь «всё знал и всё видел», стерло старые границы между Грингмутом и поздними славянофилами. Об этом свидетельствовал и новый тезис публициста о том, что неграмотный русский народ беспредельно предан царю в силу православного мировоззрения, в то время как преданность западных народов своим правителям весьма ситуативна и требует специального обучения [24, с. 969–970].

Характерно, однако, что в геополитическом плане Грингмут в статьях этих лет настойчиво связывал восстановление истинного самодержавия не столько с изоляцией России самой в себе, сколько с ее решительным политическим разворотом в сторону Азии и Африки (от Кореи и Палестины вплоть до Абиссинии), прочь от Европы и от славян. Для «Русского обозрения» в целом всегда было характерно приоритетное внимание к делам Востока, недаром такой наставник Николая II и идеолог китайской и индийской ориентации российской политики, как князь Э.Э. Ухтомский, был одним из постоянных авторов журнала. Европу же Грингмут призывал по-прежнему изучать, заимствовать оттуда плоды искусств, наук, практической жизни, но никогда больше не применять к России западных политических, социальных и религиозных теорий: «Никакой “китайской стены” на своей западной границе возводить не хотим. Важно лишь одно, чтобы через эту границу к нам переходили, например, элеваторы, а не конституции» [22, с. 432].

Воцарение Николая II не сразу привело к появлению на страницах «Русского обозрения» каких-либо рассуждений о его власти, за исключением сугубо придворной хроники (журнал пристально следил за событиями из его жизни, еще когда он был цесаревичем). Лишь эпизодически Грингмут ссылаясь на речи нового государя, отвергавшего претензии либералов, на его постановления о Крестьянском банке и т.п. При этом публицист подчеркивал, что рядовые подданные самодержавного царя не занимаются политикой, а поэтому с неизбежностью должны быть организованы в сословия [25, с. 847–849]. Данную модель Грингмут противопоставил демократическим государствам, где все граждане политизированы и разделены на партии.

Ситуация изменилась после трагедии на Ходынском поле во время коронации нового императора. В августе 1896 года в «Русском обозрении» появилась небольшая, на три страницы, статья Розанова. Она открыла дискуссию о Ходынской трагедии, которая будет

иметь большой резонанс в обществе. Публицист утверждал, что «народ наш не имеет ничего общего с мирозерцанием „верхнего“ образованного класса» [26, с. 767]. Розанов подчеркивал, что только интеллигенция постоянно ищет, кого бы объявить виновником, осудить и растерзать: неважно, за поражение в войне, за голод или за «Ходынку». Этот подход, лишенный сочувствия к жертвам, он считал чисто западным, европейским. Русский же народ, писал Розанов, воспринимает себя как мытаря и грешника и в своих бедах винит только сам себя: «Блаженны голодные и не спрашивающие: почему я голоден? раздавливаемые и не спрашивающие: зачем я раздавлен? побитые и не задающиеся вопросом: в силу каких причин я побит?» [26, с. 768]. Причисляя к интеллигентам и самого себя, публицист восторгался мнением народа, который в Ходынской трагедии винил саму толпу, глубоко сочувствуя Николаю II. «И никакого злобного взгляда вокруг или наверх; полная чистота сердца, полная неиспорченность воображения. Что с таким народом можно сделать! Каких великих подвигов не совершить?» [26, с. 769] – это патетическое восклицание Розанова, завершавшееся призывом к покаянию, произвело бурю возмущения в либеральной прессе.

В 1897 году Розанов продолжил развивать тему апологии самодержавия в «Русском обозрении». Три из четырех его статей, опубликованных там в этом году, были посвящены осмыслению самодержавной монархии. Первая из них, «Отрывок (Из петербургских видений)» [27; 8, с. 584–588], содержала восхваление С.Ю. Витте как гениального политика, спасшего российские финансы. Вместе с тем Розанов отмечал, что Витте попал во власть лишь благодаря случайной встрече со своим предшественником И.А. Вышнеградским, а тот, в свою очередь, стал министром только благодаря инициативе М.Н. Каткова. В целом же российская бюрократическая система, уже приведшая один раз страну к поражению в Крымской войне, по мнению Розанова, душит частную инициативу и способствует продвижению бездарностей и взяточников. В качестве положительных примеров роли такой инициативы в социальных преобразованиях он приводил деятельность Петра I и, как ни странно, И. Лойолы. Чувство бессилия перед петербургской бюрократией (которую он сравнивал с жабой, выползшей на берег Невы) приводило Розанова к неутешительному выводу: «Мир христианский есть по существу своему мир неудач, разочарования и слез, и вытекающей отсюда молитвы. Если бы мы имели хороших чиновников – мы разучились бы молиться» [27, с. 781]. Таким образом, жесточайшая розановская критика бюрократизма, исказившего смысл самодержавия, полностью совпадала с точкой зрения поздних славянофилов вроде А.А. Киреева.

Следующая статья Розанова в майском номере «Русского обозрения» была приурочена к первой годовщине Ходынской трагедии и вновь вызвала негодование либеральной общественности [28; 8, с. 600–603]. В ней мыслитель утверждал, что пролитая 1 марта 1881 года кровь Александра II привела к охлаждению отношений между царем и народом, так что Александр III избегал общения с народом и даже почти не бывал в Москве. Искупить грех цареубийства, по мысли Розанова, смогло только массовое пролитие народной крови в давке на Ходынке пятнадцать лет спустя: «Да будет же благословенно 18 мая 1896 г.! Да будет благословенна пролившаяся там кровь! Бог спас нас. <...> Полная аналогия первому марта: так же неожиданно, там и здесь смерть в радостную, по существу, минуту. <...> Но там в основе ее – ошибка ненависти, здесь – истина любви. Великое искупление совершилось» [8, с. 602–603]. Заключительная часть этой короткой статьи буквально повторяла учение Ж. де Местра о необходимости принесения невинных в жертву ради искупления социальных грехов [29, с. 422, 426, 446, 454–467]. Однако Розанов усматривал в этом причину для светлой радости и вспышки братской любви.

Возмущение либеральной и левой прессы статьей о Ходынке вынудило публициста в сентябре 1897 года опубликовать в «Русском обозрении» краткое пояснительное

письмо [30], в котором он объяснял, что статья была написана по свежим следам еще летом 1896 года вместе с рассмотренной выше работой «Две гаммы человеческих чувств» и пролежала неопубликованной почти год. Что касается сути своей позиции, то Розанов утверждал, что его склонность объяснять стечение обстоятельств, приведшее к массовой гибели людей, Промыслом Божиим является похвальной с моральной стороны [8, с. 607–608].

Активность Розанова в серьезном осмыслении онтологических и политических оснований «истинного» самодержавия становится понятной, если учесть, что одновременно с ним на эту тему в 1897 году высказывались и другие авторы «Русского обозрения». Значительный интерес в этом плане представляет программная статья некоего В.Е.К. Под этими инициалами скрывался Е.В. Крылов (1859 – после 1917) – на тот момент учитель гимназии, автор многих исторических пособий и патриотических речей [31, с. 238–240; 32, с. 190; 33, с. 337]. В январе 1897 году в статье «К вопросу об историческом значении монархии» он повторил тезис Грингмута, Тихомирова и Розанова о том, что монархия отнюдь не является устаревшей формой правления, принадлежащей прошлому. «Основная ложь парламентаризма... с каждым днем изобличается всё явственнее перед целым миром. Увлечение представительным правлением начинает понемногу проходить в Европе, и в настоящее время является возможность объективно рассмотреть исторические заслуги монархии», – писал Крылов [34, с. 224]. Он особенно подчеркивал, что «только у нас на Руси монархия осталась в своем неприкосновенном и неискаженном виде, только у нас она сохранила свой истинный религиозно-патриархальный и народный характер» [34, с. 224].

Несколько неожиданной представляется аргументация Крылова, который ссылался на западника Т.Н. Грановского, высоко ценившего и русское самодержавие, и западные средневековые монархии, притом хорошо понимавшего различия между ними. «Это признание святости монархической идеи и указание заслуг русского самодержавия очень поучительны в словах западника и либерала», – указывал Крылов, противопоставляя Грановского современным «блужникам» [34, с. 225]. Рассматривая не злоупотребления отдельных царей, а сам принцип монархической власти как носительницы закона и порядка, публицист обращался к Древнему Востоку и цитировал при этом К.Н. Леонтьева. Отсюда, несомненно, оставался один шаг до монархической теории Н.И. Черняева. Е.В. Крылов провозглашал: «Царь – это животворящий дух народа; нет царя – нет и народа, как политически организованной единицы, нет и его истории» [34, с. 226].

Успехи Древней Греции мыслитель приписывал также архаическим царям, архонтам, отдельным тиранам и удачливым правителям, а ее упадок – демагогической демократии низов. Персидскую империю Крылов однозначно ставил выше греческих полисов. Упрекая республиканскую демократию, доведшую Древний Рим до анархии I века до н.э., публицист восхваляет Цезаря, Августа и всех последовавших монархов. Периодом высочайшего могущества Англии Крылов тоже считал абсолютизм. Правда, при этом он остро критиковал французский абсолютизм за злоупотребления Людовика XIV. Признавая военные успехи этого монарха, мыслитель ставил в вину ему абсолютизацию собственной власти и ее отрыв от этических обязательств перед Богом, дошедший затем до неприличных размеров при Людовике XV. Однако поскольку ложь парламентаризма XIX века оказалась «пуще прежней» лжи абсолютизма, Крылов усматривал для Европы выход в обращении к русской модели Александра III, ссылаясь на мнение итальянца Карлетти («царская власть – это сердце и разум русского народа») и на некоторых французских роялистов [34, с. 237]. Наконец, Крылов указывал на статью Владимира Соловьева «О значении государства» (1896) с апологией самодержавия как на пример изменения настроений среди либералов (пример, безусловно, некорректный, поскольку Соловьев в либеральной среде вращался лишь по тактическим причинам, а причины написания данной статьи к столетию со дня рождения Николая I были совершенно особенными). Крылов заключал:

«Священный, а не юридический характер верховной власти сохранился в одной России. Она одна только и может создать истинно христианское государство. В этом ее великая миссия. К этой задаче и стремится наше самодержавие в историческом процессе своего развития, и нам нужно за него крепко держаться, потому что в нем мы имеем великую идею, дающую и право, и возможность жизни в будущем» [34, с. 238].

Наконец, в 1897 году именно в трех номерах «Русского обозрения» увидела свет большая программная работа Тихомирова «Единоличная власть как принцип государственного строения» [35], ставшая важным шагом на пути к его будущему многотомному труду «Монархическая государственность» (1905). Данный труд многократно переиздавался [36; 37, с. 9–167] и широко известен. Остановимся на тех моментах, которые позволяют считать его частью единой линии монархической аргументации, проводившейся в «Русском обозрении» на протяжении нескольких лет как самим Тихомировым, так и другими публицистами.

Апелляция к русским и европейским правоведам встречалась ранее у Грингмута, отсылки к историческим примерам – у Розанова. Однако трактат Тихомирова отличался от их статей внушительной теоретической частью. Считая, что научной социологии всё еще не существует, что понятия государства, нации, верховной власти и формы правления остаются сырыми и непроработанными даже у известных юристов и философов государства и права, Тихомиров предлагал свои определения данных понятий. В противовес господствующему мнению мыслитель утверждал, что современная теория «смешанного» государства с расщеплением власти является ложной и притом старой, известной уже Полибию. По мнению Тихомирова, многообразие форм управления (организации правительства) не следует путать с предельно простыми тремя типами верховной власти, известными во все эпохи у всех народов и подробно охарактеризованными уже Геродотом и Аристотелем: монархией, аристократией и демократией. Верховная власть во всех трех случаях абсолютна и не знает никаких юридических ограничений, а лишь нравственные или «идеократические» [37, с. 38]. Просто в демократиях эта верховная власть принадлежит народу (избирателям), если не брать в расчет фальсификации, а монархи и палаты парламента являются управляющими, делегированными органами этой верховной власти.

Таким образом, утверждает Тихомиров, на Западе повсюду господствует именно демократический принцип, пусть часто и под вывеской конституционных монархий. Эти новые демократии отличаются от античных полисов тем, что охватывают крупные национальные государства и вынуждены считаться с монархическими и аристократическими пережитками, но сам принцип верховной власти в них такой же, как в древних Афинах. Россия же, напротив, управляется на основе монархического принципа и идет особым путем. Таким образом, внутри одного типа верховной власти возможны разные ее виды. Тем самым Тихомиров дал ответ на большой для Киреева, Грингмута и Черняева вопрос о сходстве и различиях между русским самодержавием и иными монархиями: «Монархическое начало, развиваясь, например, в Западной Европе, в России, на магометанском Востоке, в Китае, не только родилось не из вполне одинакового содержания национального духа, но и при дальнейшем развитии испытывало далеко не одинаковое воздействие среды» [37, с. 55].

Русское самодержавие для Тихомирова – нормальный тип монархии, а западный абсолютизм и восточный деспотизм – ее «больные», извращенные формы. Разумеется, отличительной особенностью русской монархии мыслитель считает ее нравственный характер – возможный, впрочем, только при ярко выраженном нравственном и идеалистическом состоянии самого народа, выдвигающего и принимающего такую монархию. Монархия независима от воли народа, но обязательно едина с ним в вере, в религии. Ослабление нравственного единства нации, по Тихомирову, превращает ее в количественную совокупность лиц, которые склоняются к демократии, а она, в свою очередь, в критических ситуациях

порождает диктатуру. Монархия без религиозного, особенно христианского обоснования вырождается в беспринципное личное самовластие либо в цезаризм, где правитель позиционирует себя как представитель не Бога, а народа. На Востоке монархии выродились в правление отдельных удачливых единоличных властителей, царствовавших по праву силы, без какого-либо правильного религиозного или династического начала. На Западе монархии сами лишили себя опоры в нравственном принципе и стали заимствовать у демократии принцип делегирования воли народа и политического всевластия без каких-либо ограничений – так возник и пал абсолютизм со всеми его слабостями. Совсем иную эволюцию проделала монархия в России.

Шаг за шагом Тихомиров прослеживал как отечественные истоки теории самодержавной власти, еще со времен домонгольской Руси, так и христианское, новозаветное обоснование власти. Эти представления, по его мнению, были синтезированы в единую теорию Иваном Грозным [37, с. 74–80]. Вместе с тем, по мысли Тихомирова, для существования монархии необходимо сочетание народного чувства (инстинкта) и сознательной идеи, которой России и не хватало – вплоть до конца XIX века теоретиков самодержавия почти не было, и даже сами Иван IV и Петр I осознавали сущность своей власти не до конца ясно. В итоге хорошо разработанным европейским политическим теориям у нас противостояла слабая и неразработанная мысль, несмотря на сильнейшие народные монархические инстинкты.

Здесь Тихомиров переходил от истории к современности: его ссыла на попытку королевича Владислава ограничить свою власть земским собором звучала как выпад против поздних славянофилов, а цитирование высказываний Н.М. Карамзина и М.Н. Каткова о том, что царь не имеет права сам ограничить свою власть, свидетельствовало о симпатиях автора к вполне определенному лагерю [37, с. 91–93]. Вместе с тем, полагал Тихомиров, даже сами цари допускали неверное теоретическое понимание своей власти, что привело к серьезнейшей патологической деформации всего государственного строя при Петре I. Недалеко в плане путаницы идей о сущности монархии ушли от них и ученые-правоведы XIX века. Таким образом, по сути Тихомиров провозглашал себя первым теоретиком, столь полно разработавшим учение о самодержавии. Он действительно уделил внимание ряду вопросов, о которых не писали другие авторы «Русского обозрения» и вообще консерваторы тех лет, например, обоснованию необходимости династической передачи власти по наследству [37, с. 115–119].

Сходясь в своей уничтожающей критике бюрократии и парламентаризма и с Киреевым, и с Грингмутом, Тихомиров вместе с тем декларировал свое особое мнение по вопросу о земском соборе. Соглашаясь с Грингмутом, что в ситуации конца XIX века созванный земский собор превратился бы в настоящий парламент, мыслитель в то же время считал данное возражение лишь частным и временным. Он нисколько не возражал против различных совещательных собраний или даже против делегирования царем особых полномочий какому-либо лицу. Однако в отличие от поздних славянофилов Тихомиров настаивал, что такие лица не являются представителями нации и что царь нуждается в общении с национальными гениями, творцами вне рамок каких-либо особых органов. Он упрекал славянофилов в разделении «мнения земли» и «воли царя», в том, что нельзя различать их, не отказавшись в итоге от самой монархии. Гораздо более явно, чем это делал Грингмут, Тихомиров провозглашал, что в монархии сам правитель представляет национальные интересы; если для их представительства нужно особое собрание, тогда монархия неизбежно упраздняется [37, с. 125].

Менее неожиданными представляются разделы тихомировского трактата о симфонии государства и Церкви и ее воспитательном значении, а также о необходимости сослов-

ности, причем по последнему вопросу автор ссылался на А.Д. Пазухина, К.Н. Леонтьева и М.Н. Каткова, вновь отмежевываясь от некоторых славянофилов. Новшеством Тихомирова здесь было то, что он проводил свою излюбленную мысль о необходимости организации в России новых сословий в соответствии с реальным социально-экономическим делением общества конца XIX века на классы и слои [37, с. 136–137]. Он также выступал, подобно катковистам, за привлечение аристократического элемента в высшие органы управления и, подобно славянофилам, за привлечение демократического элемента в низшие органы. Этим сочетанием разных принципов в административной сфере Тихомиров доказывал, что монархия – наилучшая форма правления для индивидуального и коллективного творчества людей в сфере культуры и нравственности. «Верховная власть в лице Монарха даже в средних своих образцах действует более разумно и твердо, чем демократия высоких образцов», – заключал публицист [37, с. 166].

Наконец, венчало тихомировский трактат учение о том, что при демократии первичными являются права (из которых вытекает требование уравнительности), а при монархии – обязанности (вследствие которых разные сословия наделяются разными правами по справедливости). В противовес славянофилам Тихомиров доказывал, что на Руси право выражать свое мнение было лишь пожаловано «земле» князьями, а не являлось неотъемлемым демократическим правом. Все права и свободы даны русским подданным лишь с одной целью – облегчить им возможность обязательного служения монарху и государству. Этому учению об обязанностях и правах, зачатки которого присутствовали уже у Каткова, будет суждено блестящее будущее в XX веке в трудах Н.Н. Алексеева и других евразийцев.

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что с 1890 по 1898 год, несмотря на смену редакторов, журнал «Русское обозрение» прочно стоял на позициях апологии самодержавной монархии как наилучшей и специфической для России формы правления, отличавшейся от западного абсолютизма и восточного деспотизма и резко противопоставленной конституционному, парламентскому строю. Постоянной чертой журнала было восхваление режима Александра III на фоне кризиса парламентаризма в Европе. Не раз подчеркивалась важность сословного деления общества, неизменно отрицалось учение о суверенитете народа и «народной воле». Все публицисты «Русского обозрения» подчеркивали религиозный, нравственный и даже мистический характер власти русского императора. Все перечисленные тезисы были присущи также и поздним славянофилам, от И.С. Аксакова до особенно А.А. Киреева. Однако по вопросу о земском соборе и иных совещательных органах все ведущие авторы «Русского обозрения» вступали в полемику (достаточно конструктивную и уважительную, но принципиальную) с поздними славянофилами.

Никаких существенных изменений за рассматриваемый период в позиции журнала не происходило, практически все перечисленные тезисы можно найти в статьях и В.А. Грингмута, и В.В. Розанова, и Л.А. Тихомирова, и Е.В. Крылова. Следует лишь отметить, что при редакторстве Д.Н. Цертелева ключевым публицистом «Русского обозрения» являлся Грингмут; при А.А. Александрове он стал делить эту позицию с Тихомировым и отчасти с Розановым. Несмотря на различия в их стиле, можно утверждать, что суть монархической власти и они, и публицисты меньшего «ранга» понимали одинаково. Говорить о специфике взглядов Грингмута можно лишь в той мере, в какой для него характерно подчеркивание заслуг М.Н. Каткова в защите самодержавия. Остальные авторы на Каткова не ссылались, что не мешало им всем солидарно работать над аргументацией своего учения о монархии в тяжелой полемике, которую «Русскому обозрению» приходилось вести в явном меньшинстве против множества газет и журналов либерального и народнического направлений.

Литература

1. *Spectator* [Гринмут В.А.] 1 мая 1890 года // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 859–868.
2. *Spectator* [Гринмут В.А.] Третья Республика // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 830–839.
3. *Spectator* [Гринмут В.А.] Гордый Альбион // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 808–825.
4. *Spectator* [Гринмут В.А.] Восьмидесятые годы // Русское обозрение. 1891. № 1. С. 394–400.
5. Тихомиров Л.А. Социальные миражи современности // Русское обозрение. 1891. № 7. С. 262–308.
6. Тихомиров Л.А. Критика демократии; Статьи из журнала «Русское обозрение» 1892–1897 гг. М.: Москва, 1997. 672 с.
7. Розанов В.В. О монархии (Размышления по поводу Панамских дел) // Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700.
8. Розанов В.В. Собр. соч.: [в 30 т. Т. 28:] Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 878 с.
9. Розанов В.В. Собр. соч.: [в 30 т. Т. 13:] Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 477 с.
10. Тихомиров Л.А. [Рец.:] Н.А. Любимов. Крушение монархии во Франции. Очерки и эпизоды первой эпохи французской революции. М., 1893. Университетская типография // Русское обозрение. 1893. № 12. С. 967–969.
11. Котов А.Э. «Царский путь» Михаила Каткова: Идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х годов. СПб.: Владимир Даль, 2016. 487 с.
12. Ардашев П.Н. 21 января 1793 г. (Эпизод из истории французской революции) // Русское обозрение. 1893. № 2. С. 542–579.
13. А.Ш. [Шевелев А.А.] История французской революции. И. Карно: пер. с фр. под ред. и с предисл. Р.И. Сементковского / изд-е Ф. Павленкова. СПб., 1893 // Русское обозрение. 1894. № 1. С. 401–408.
14. Тихомиров Л.А. Великий пример // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 496–501.
15. Тихомиров Л.А. Носитель идеала // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1033–1042.
16. *Spectator* [Гринмут В.А.] Грозит ли социализм России? // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 471–487.
17. *Spectator* [Гринмут В.А.] Ближайшая будущность России // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1005–1032.
18. *Spectator* [Гринмут В.А.] Памяти великого самодержца // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 7–13.
19. *Spectator* [Гринмут В.А.] Наши «национал-либералы» // Русское обозрение. 1895. № 6. С. 935–960.
20. *Spectator* [Гринмут В.А.] Провозвеститель нашей новой эры // Русское обозрение. 1895. № 1. С. 344–357.
21. *Spectator* [Гринмут В.А.] Пробные шары либерализма // Русское обозрение. 1895. № 2. С. 892–905.
22. *Spectator* [Гринмут В.А.] Что означает для России слово «домой» (Русский ответ на «либеральный» вопрос) // Русское обозрение. 1895. № 3. С. 414–435.
23. *Spectator* [Гринмут В.А.] Законность и сердечность // Русское обозрение. 1895. № 4. С. 900–916.
24. *Spectator* [Гринмут В.А.] Истинное значение грамотности // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 963–976.
25. *Spectator* [Гринмут В.А.] Фальшивая тревога // Русское обозрение. 1896. № 2. С. 829–857.
26. Розанов В.В. Две гаммы человеческих чувств (По поводу Ходынской катастрофы) // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 767–769.
27. Розанов В.В. Отрывок (Из петербургских видений) // Русское обозрение. 1897. № 4. С. 776–782.
28. Розанов В.В. 1 марта 1881 г. – 18 мая 1896 г. // Русское обозрение. 1897. № 5. С. 328–332.
29. Местр Ж.М. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. 732 с.
30. Розанов В.В. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 406–407.
31. Пятидесятилетие Петроградского историко-филологического института. 1867–1917: Биографический словарь лиц, окончивших курс института. Ч. 1. Вып. I–XXIII / под ред. В.В. Латышева. Пг.: Научное дело, 1917. X + 410 с.
32. Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. Т. 1. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1956. 442 с.
33. Волков С.В. Высшее чиновничество Российской империи: краткий словарь. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2016. 798 с.
34. В.Е.К. [Крылов Е.В.] К вопросу об историческом значении монархии // Русское обозрение. 1897. № 1. С. 224–238.
35. Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Русское обозрение. 1897. № 5. С. 12–64; № 6. С. 536–583; № 7. С. 17–51.
36. Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. New York: National Printing & Publishing Co, 1943.
37. Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 640 с.

Аннотация. Статья посвящена анализу теоретических концепций об особенностях русского самодержавия в учении публицистов журнала «Русское обозрение». Рассматриваются основные аргументы В.А. Грингмута, Л.А. Тихомирова, В.В. Розанова, Е.В. Крылова и некоторых других авторов. Подчеркивается единство их взглядов в полемике как с либералами, так и с поздними славянофилами. Доказывается, что авторы «Русского обозрения» делали акцент на критике парламентаризма, конституционализма, абсолютизма и деспотизма, на религиозной, нравственной и мистической стороне самодержавия.

Ключевые слова: самодержавие, русская монархия, парламентаризм, славянофильство, консерватизм, «Русское обозрение», Владимир Грингмут, Лев Тихомиров, Василий Розанов, Евстафий Крылов.

Maxim V. Medovarov, Assistant Professor, Department of Informational Technologies in Humanitarian Research, Lobachevsky Nizhny Novgorod State University. E-mail: mmedovarov@yandex.ru

Autocratic Monarchy Doctrine of “Russkoe Obozrenie” Journal Publicists

Abstract. The article is devoted to the analysis of theoretical concepts of Russian autocracy peculiar features in the doctrines of the publicists of “Russkoe Obozrenie” (“Russian Review”) journal. The main arguments of V.A. Gringmut, L.A. Tikhomirov, V.V. Rozanov, E.V. Krylov and some other authors are considered. The unity of their views in their polemics both with liberals and late Slavophiles is emphasized. It is proved that the authors of “Russkoe Obozrenie” considered most important the criticism of parliamentarism, constitutionalism, absolutism and despotism, and the religious, moral, and mystical aspects of Russian autocracy.

Keywords: Autocracy, Russian Monarchy, Parliamentarism, Slavophilism, Conservatism, “Russkoe Obozrenie” Journal, Vladimir Gringmut, Lev Tikhomirov, Vasily Rozanov, Eustaphy Krylov.



Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903)

Участники Религиозно-философских собраний рассматривали Православную Церковь как одну из важных и символически мощных исторических сил, которую они хотели использовать для подготовки и осуществления культурных и общественно-политических перемен в России и мире. Они ставили перед собой задачу сделать церковно-религиозную тематику частью общественно-политических дискуссий и процессов, мобилизационным механизмом и одной из опор будущих перемен. Участники этих дискуссий придерживались разных политических взглядов и спорили о путях преобразования России, но общим для них было желание приобрести и использовать общественный ресурс Церкви для развития своих идейных конструкций.

Религиозно-философские собрания, проходившие в Петербурге в 1901–1903 годах, стали важным событием интеллектуально-политической жизни России того времени. Собрания были инициированы небольшим кругом известных писателей и публицистов, в который входили Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.А. Тернавцев, В.В. Розанов, Д.В. Философов, В.С. Миролубов и другие. Главной темой Собраний был объявлен разговор о Церкви и интеллигенции – путях их взаимного понимания и примирения.

Термин «интеллигенция» в рамках заседаний Религиозно-философских собраний обозначает не любых интеллектуальных и образованных людей, а конкретное историческое явление – профессиональное идеологическое сообщество, неформальную партию. Это были лидеры общественного мнения, активно готовившие информационную основу для модернизационных реформ в государстве, обществе, культуре и духовной жизни народа¹. Многие из них в будущем поддержат либерально-демократические революции 1905 года и февраля 1917 года, но будут осуждать Октябрьскую революцию. Инициаторы Собраний определяли себя как обособленную идеологическую и политическую группу. Из их выступлений на Собраниях, а также из более поздних мемуарных воспоминаний следует, что они смотрели на мир через разделение на «своих» и «чужих», четко идентифицировали себя как особый неформальный «лагерь» (Гиппиус), имеющий сторонников во всех сферах общества, которые «сохраняют до конца свой полный боевой порядок» (Тернавцев). Партийное самоощущение² инициаторов Собраний подтолкнуло их предста-

¹ Рассмотрение происхождения и природы интеллигенции как новоевропейского явления содержится в публикации «Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции)» [2].

² Само слово «партия» они при этом не любили. Тернавцев в своем открывающем докладе дважды подчеркивал, что интеллигенция не «партия», а «особая порода людей». Однако в его речи эта мистико-биологическая метафора уступала место идеологической. «Особая порода» возникает в результате обладания особой «силы учительства», следовательно, в силу того мировоззрения, которому она учит.

Щипков Василий Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы. E-mail: vas.ship@mail.ru

вить это мероприятие как диалог двух «сторон» – Церкви и интеллигенции, – хотя принимавшее в нем участие духовенство зачастую было не менее образованным и интеллектуальным, чем «интеллигенция». Более того, некоторые представители церковной стороны фактически примыкали к партии интеллигенции. Поэтому именно метафора «партии» – и в значении обособленной «стороны», «части», и в смысле партийности мышления – ближе всего подходит для описания сообщества интеллигенции на Религиозно-философских собраниях – незарегистрированного, но со своими неформальными лидерами, иерархией, уставом, этикой, информационными органами и политическими целями¹.

Инициаторам Собраний удалось заинтересовать обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева и добиться от него разрешения на проведение таких диспутов. После этого они получили благословение и от первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского). Роль председателя на этих Собраниях исполнял епископ Сергей (Страгородский), будущий Патриарх, занимавший на тот момент должность ректора Санкт-Петербургской духовной академии. Во время заседаний по правую руку от него располагалось духовенство, по левую – миряне, называвшие себя интеллигенцией.

Священноначалие, согласившись на это мероприятие, надеялось получить от него возможность если не примириться с интеллигенцией, то умерить агрессивную критику с ее стороны в адрес Церкви. Эта критика все последние годы усиливалась в российском обществе на фоне общего усиления секулярно-либеральных идей. Очередным поводом для витка антицерковных информационных выступлений стало отлучение от Церкви Льва Толстого, которое произошло за полгода до начала Собраний². Епископ Сергей (Страгородский) в своей открывающей речи пожелал, чтобы эти Собрания стали местом доброжелательного диалога, который поможет сторонам лучше «узнать друг друга», преодолеть «разъединение и взаимное непонимание» [1, с. 4]. Однако на деле характер и направления дискуссии с самого начала задавались инициаторами – партией интеллигенции, которая стремилась использовать эти заседания как трибуну для озвучивания и продвижения своей сформированной позиции, а также для оказания влияния на клир.

Инициаторы Собраний хорошо понимали, что многие представители церковной стороны (как в сане, так и миряне) были подвержены либерально-модернистским идеям, что часть духовенства и синодальных служащих испытывала трепет перед особой аурой, возникающей в образе интеллигенции – судей современности, – и хотела принадлежать этому сообществу или хотя бы находиться с ним рядом. Об этом говорят оставленные воспоминания инициаторов Собраний: А.Н. Бенуа³, Гиппиус, Розанова и других. Это позволяло интеллигенции действовать в те годы с позиции имеющих силу и авторитет, оказывая значительное влияние на представителей Церкви.

Партия интеллигенции своими задачами видела переосмысление общественно-культурной роли Церкви и разработку пути встраивания церковного ресурса в общественные общественно-политические стратегии. Такое встраивание требовало перевода церковного религиозного языка на язык светских философских понятий, который был бы подчинен секулярной эпистемологии и был бы приемлем для широкой нецер-

¹ На этот «партийный» характер дискуссий на Собраниях обратил внимание один из их участников – протоиерей, профессор Петербургской духовной академии С.А. Соллертинский: «У нас собрание имеет своей задачей исключительно выяснение вопроса со стороны двух противоположных партий, почему я и назвал наши собрания парламентом» [1, с. 137].

² Взаимоотношения Толстого и Церкви были посвящены два отдельных заседания Религиозно-философских собраний.

³ «То была пора, когда в православном духовенстве стало намечаться стремление к известному обновлению и к освобождению от гнетущего верноподданничества и от притупляющей формалистики» [3, с. 290–291].



ковной аудитории как в России, так и в Европе. Этот язык был назван «религиозно-философским» и позволял говорить на церковные темы без учета церковной традиции, с опорой только на новоевропейскую рациональность и светскую рассудительность. «Истинность» высказываний на таком языке в конечном счете конструировалась автономно и не зависела от церковной догматики, принципов каноничности, кафоличности и иерархии. Этот путь не примирял, но только усиливал расхождение между интеллигенцией и церковной традицией, поэтому собрания через полтора года их работы были закрыты Синодом.

В мотивации инициаторов Религиозно-философских собраний соединялись два настроения – ощущение эпохи тектонических сдвигов и желание быть к ним причастными, управлять ими. Эпохальные перемены зачастую представлялись в апокалиптических красках как надвигающаяся на Россию и мир катастрофа. Ожидания трагического конца истории озвучивал еще Вл.С. Соловьев (1853–1900) в последнее десятилетие своей жизни в 1890-х годах. Они подтолкнули его к написанию «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории». На Собраниях это настроение разделяли многие выступавшие. Оно было четко выражено в самом первом докладе – докладе Валентина Тернавцева: «Внутреннее положение России в настоящее время представляется сложным и, по-видимому, безысходным. Все чувствуют это» [1, с. 5]. «Сила России всегда заключалась в ее православии. <...> Возрождение России может совершиться – на религиозной почве. Религиозно-общественное возрождение России – к нему как к единственному и непостыдному своему исходу должны сойтись все недоумения нашего времени, завершительного в истории не только России, но и всего человеческого рода. К нему нас приводит само водительство Божие. Только в России, в недрах православной Церкви, может совершиться это возрождение: в России, но не от России, в православии, но не от православия, как такового, – а от Бога, Который больше и России, и православия» [1, с. 6–7]. Примечательно также, что трудом всей жизни Тернавцева станет «Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова», над которым он работал с 1918 по 1940 год. Свою мотивацию начать разговор о Церкви участники Собраний от интеллигенции объясняли тем, что, по их мнению, только энергичное реформирование Церкви помогло бы обществу предотвратить надвигающиеся культурно-исторические катаклизмы.

Однако те настойчивость и энергия, с которыми инициаторы Собраний говорили о необходимости модернизировать Церковь, объясняется присутствием у них и политической мотивации. Они рассматривали свое «сближение» с Церковью как способ «сблизиться» с народом, то есть как механизм духовного и политического воздействия на большую часть населения Российской империи. Инициаторы Собраний рассматривали Церковь как силу, которая пребывает с народом в единстве. «Русская Церковь народна. <...> Ни правительство, ни войско, ни земство, ни наука-просвещение, ни литература – ничто в России так не народно, как Церковь», – заявлял Тернавцев [1, с. 10]. При этом участники Собраний хорошо осознавали оторванность интеллигенции от народа, в антинародности интеллигенции всегда заключалась ее главная уязвимость. Они хотели бы использовать Церковь в качестве связующего звена между собой и народом – проводником своих интересов и политической воли.

Для того чтобы интеллигенция «сблизиться» с Церковью, но при этом не потерять свою самость, не стать частью Церкви, не отказаться от собственных политических целей ради целей сотериологических, требовалось реформировать Церковь. Первый и главный шаг на этом пути – сформировать особую богословскую систему, содержащую новую экклезиологию – учение о Церкви.

Об отрицании догматического принципа

Участники встреч от интеллигенции опирались на светскую, социологическую методологию, чтобы догматические рамки не мешали процессу идеологического конструирования («религиозному творчеству», как говорил Розанов). Это создавало иллюзию, что они занимали по отношению к Церкви и христианскому вероучению позицию внешнего наблюдателя и производили объективные философско-научные, истинные суждения, опираясь на общие для всех разум и логику, но без опоры на догматику и каноны Церкви.

Социологическая методология участников Собраний¹ в полной мере проявилась в обсуждении ими вопроса о возможности догматического развития в Церкви. Так, Мережковский заявил, что в догматических вопросах богословская наука для него «не последний авторитет, не безапелляционная инстанция», и если она не отвечает «религиозным потребностям человека», «мешает идти ко Христу», то «ее надо разрушить, не оставить камня на камне» [1, с. 358]. Обосновывал свой радикализм Мережковский тем, что с существующей православной догматикой «ровно нечего делать ни в государстве, ни в семье, ни в культуре, ни в искусстве» [1, с. 358]. Тернавцев также полагал, что христианская догматика нуждается в изменении и развитии. Ссылаясь на церковного историка В.В. Болотова (1854–1900), он утверждал, что в догматике были зафиксированы только «теология и христология», тогда как вопросы антропологии оказались не рассмотренными [1, с. 359]. С его точки зрения, думать будто бы «в учении церкви все завершено», – это «одна из самых несчастных ошибок» современного богословия, которая была вызвана его ориентацией на трансцендентное – «отрицательной концепции жизни», присущей православию (имеется в виду возможность достижения истинного благополучия только после земной жизни, в потустороннем мире) [1, с. 360]. Литератор Н.М. Минский (настоящая фамилия Виленкин) обосновывал необходимость развития христианской догматики самим общеисторическим процессом. Он полагал, что если вся полнота вероучения уже получена человечеством в Откровении, то какое-либо религиозное развитие следует считать невозможным, и история человечества начинает представлять собой «нечто совершенно не нужное и бессмысленное с точки зрения религиозной. Все откровения раскрыты, догматы установлены, и нам остается, скучая, повторять то, о чем когда-то люди говорили вдохновенно и пламенно» [1, с. 364].

Участники Собраний от интеллигенции воспринимали сам факт существования неизменных церковных канонических догматов как «запрет на религиозное творчество», то есть как помеху для реформирования Церкви и общества. Особенно заметна эта позиция в высказываниях В.В. Розанова, который полагал, что если бы Церковь предоставила большие возможности для «народно-церковной жизни», то «богословская литература в России удешевилась бы, а светские журналы наполнились бы религиозными статьями» [1, с. 41]. Однако вопрос о должном содержании такой богословской литературы Розанов обходил стороной. По мнению Розанова, Церковь, предоставляя простор для «религиозного творчества», могла бы стать местом притяжения всего общества. С восторгом он говорил о Византии, которая «вся и целиком жила Церковью, и потому сотворила в Церкви великое», где «на торгу, на базаре», покупатели и торговцы «спорили об единосущии, или единокачественности Сына и Отца» [1, с. 42]. Розанов желал подобного публичного «религиозного творчества» и для России, где, по его словам, религиозная жизнь оказалась вы-

¹ Вас. В. Успенский, профессор Петербургской духовной академии, указывал в прениях по докладу В.А. Тернавцева, что одна из причин разделения между Церковью и светским обществом (и интеллигенцией) лежит в той философской методологии, которая применяется светской наукой для познания мира и управления общественными процессами. В частности, он отмечал, что в современном обществе «иногда все высшие вопросы бытия и ведения освещаются с социологической точки зрения» [1, с. 20–21].

теснена из общественного пространства в сферу личного. Ответственность за это Розанов возложил на саму Церковь, которая, догматизировав свое вероучение, закрыла почти все возможности для «религиозного творчества». Именно этим он объяснил свое холодное отношение к Церкви: «Свое дело любишь. Свое творение любишь. В Церкви я не творю – и... холоден к ней», – писал он [1, с. 41]. Развивая свою мысль дальше, Розанов дошел до того, что назвал догматизацию вероучения, произошедшую в истории христианства, не чем иным, как «проступком» против Святого Духа [1, с. 386]. Свою точку зрения Розанов обосновывал тем, что сам Спаситель не только не давал догматов, но был чужд духа догматизма [1, с. 384]. Это позволило Розанову не только утверждать «адогматизм» как основополагающий принцип «христианской души» [1, с. 384], но и заявить о том, что «все ереси и самое еретичество и произошли из этого догматизирования, догматизма» [1, с. 385].

Участники собраний игнорировали то, что сам принцип приспособления вероучения и догматов к изменяющимся общественным условиям был и остается сугубо антицерковным. Он противоречит ортодоксальности как основному принципу православия, для которого сохранение истинности вероучения всегда являлось основополагающей ценностью, более значимой, чем любые актуальные общественные и политические вызовы. Быстрая реакция на общественно-политические запросы в свою очередь всегда была одним из источников ересей. Утверждение догматов было актом утверждения православия на фоне появляющихся ересей, то есть действием, направленным прямо против примитивной рационализации Церкви и приспособления ее к политике, мирским процессам и состояниям культуры, а также к мирской логике.

Вместо этого предложения по реформированию церковного учения, которые высказывались в начале XX века партией интеллигенции, должны были привести к отказу от ортодоксии и пользы ортопраксии. Это был путь сближения православия, с одной стороны, с протестантизмом, а с другой – с политеистическими религиозными практиками (язычеством), допускающими догматический плюрализм, множественные трактовки ключевых положений вероучения в рамках одной религии.

Приспособление Церкви к миру, а затем к рынку – это тот путь, по которому пошла часть западной церкви, отколовшаяся сначала в протестантизм, а затем разделившаяся в себе на множество деноминаций. Протестантский вариант секуляризации подразумевал не помещение церкви в гетто, окруженное забором, не вытеснение ее за границы общественной жизни без права и возможности проповедовать (католический вариант секуляризации), а наоборот – слом церковных оград, монастырских заборов, упразднение церковной иерархии и таинств, стирание различий между мирским и священным – помещение в мир, обмирщение Церкви, превращение ее в одну из общественных организаций. Подразумевалось, что такое обмирщение церкви приведет к христианизации мира. Это позволило протестантским богословам создавать такие концепции, как «всеобщее священство», «религия без Церкви», «вера без религии», «христианство без Христа». Неслучайно Тернавцев и Мережковский оценивали протестантизм в целом положительно, признавали за ним статус «Церкви», принципиально равной католичеству и православию¹. По словам Тернавцева, протестантизм «не ересь, не секта», а «отступление в правильном боевом порядке и религиозном благообразии от непосильного для многих людей и целых христианских народов подвига веры в церковь, дающую одну отрицательную концепцию жизни и в силу этого бессильную отрешиться от исторически связавшихся с нею злоупотреблений» [1, с. 360–361].

Более того, представляется закономерным пристальное внимание, которое участники Собраний уделяли языческой религиозности и ее историческому влиянию на

¹ «Для меня они равноправны», – говорил Мережковский про католичество, «протестантство» и православие [1, с. 372].

христианство. Тернавцев усматривал в святоотеческой антропологии языческие корни [1, с. 415], а Мережковский считал, что высшие проявления язычества неизбежно ведут к христианству¹ и в преображенном виде включаются в него, «как преображенная плоть включается в дух» [1, с. 55]. Мережковский и Тернавцев различно оценивали смысл языческого начала в христианстве, но оба связывали его с гуманизмом (и через него – с мирским началом, светскостью), который они пытались оправдать в качестве необходимого элемента христианского мировоззрения.

Доведя до логического завершения их способ рассуждения, можно утверждать, что партия интеллигенции рассматривала привнесение в христианство протестантских и языческих элементов и, следовательно, изменение догматики как способ приближения к миру, обмирщения Церкви, что якобы должно было сделать ее полноценной, «вселенской». В этом смысле «мирское», «светское» начало, которое защищали участники Религиозно-философских собраний, можно характеризовать как особый тип языческой религиозности, достигаемый протестантско-реформаторскими методами.

Таким образом, участники Собраний от интеллигенции рассматривали христианство и саму Церковь как подсистему общественного (как «историческую церковь», а не Тело Христово) и полагали, что изменение христианской догматики в сторону ее обмирщения не только возможно, но и необходимо.

О разделении единой Церкви на «историческую» и «мистическую»

Ключевым и исходным положением рассуждений участников Религиозно-философских собраний был тезис о том, что Церковь состоит из двух частей – мистической и исторической. Мистическая Церковь – это богочеловеческий организм, тело Христово, которое совершенно и вечно. «За Церковью поместной, исторической стоит Церковь невидимая, мистическая, вселенская: за немощными служителями Церкви стоит Сам Спаситель со святыми Своими, сильными в мудрости и делах не собою, а Духом Божиим», – заявлял один из вдохновителей и ключевых участников Собраний В.А. Тернавцев [1, с. 14]. Участники Собраний от интеллигенции выносили мистическую Церковь за рамки своего обсуждения, поскольку считали ее обсуждение исключительно богословским, «схоластическим» вопросом, который не имеет реального практического значения. Поэтому обсуждение на Собораниях строилось вокруг критики Церкви «исторической», в которой интеллигенция видела множество недостатков.

Доцент Санкт-Петербургской духовной академии, будущий последний обер-прокурор Святейшего правительствующего синода и министр исповеданий Временного правительства А.В. Карташев обосновывал методологическое разделение Церкви на мистическую и историческую тем, что если использовать «широкое, всеобъемлющее, мистическое понятие о Церкви как о теле Христовом», это не позволит участникам Собраний обсуждать практические вопросы, такие как разделение интеллигенции и церкви. «Очертив понятием Церкви широкий круг, мы рискуем потерять в этом понятии конкретную определенность двух разделившихся между собою групп или сторон и сделать неожиданный (схоластический) вывод, что указанного... разделения нельзя констатировать, да его и быть не может. На самом же деле разделение церкви и интеллигенции – такое конкретное, очевидное явление, что не сознавать его может только человек, совершенно нечувствительный к окружающей его русской жизни» [1, с. 29–30]. «Бесполезность» понимания Церкви как мистического организма отмечал и Розанов, который с иронией замечал, что «Очень красиво было поня-

¹ Мережковский говорил, что «истинный Л. Толстой, великий язычник» [1, с. 54], «язычество Л. Толстого – прямой и единственный путь к христианству Достоевского» [1, с. 56].

тие... что Церковь есть тело Христово, которое безгрешно и неосязуемо, что она везде и ни в каком определенном месте, что это есть вечно осуществляемое и никогда не завершенные. Прекрасно. Но позвольте, куда же мне, однако, пойти с моим сомнением – не к этому же неосязуемому “Телу Христову”?» [1, с. 40].

Наиболее радикальной была позиция Мережковского, который заявлял, что он ищет «Единую, Святую, Соборную, Апостольскую, Вселенскую Церковь», но не видит ее, поскольку «церковь, как она существует в истории, ни в форме католичества или протестантизма, ни православия... не дала еще всего того, что должно дать христианство» [1, с. 372]. То есть Мережковский утверждал, что в настоящее время Вселенская Церковь как действительность не существует, не является «вселенской», поскольку разделена на разные христианские конфессии, и ее появление возможно лишь в будущем в форме «христианства четвертого измерения». Вселенскость он понимал географически и административно, а не как мистическую кафоличность, при которой каждая часть православной Церкви (во главе с епископом) обладает той же полнотой и целостностью, что и вся Церковь¹.

Секретарь Собраний Е.А. Егоров во многом выразил общее настроение стороны интеллигенции, заявив, что «О церкви мистической говорить излишне; ее содержание здесь вне спора и никаких недоумений не возбуждает. Предметом же наших рассуждений может быть лишь видимая Церковь, т.е. церковь земная, богоучрежденная община» [1, с. 30].

Василий Розанов, рассматривая Церковь как общественный институт, ссылаясь помимо прочего на митрополита Филарета (Дроздова), который в своем катехизисе дал Церкви вполне укладывающееся в рамки социологии определение: «Церковь есть общество верующих, соединенных единством догматов и таинств» [1, с. 40].

Некоторые участники собраний со «стороны Церкви» все же не соглашались с допустимостью такой методологии. К ним относились еп. Сергей (Страгородский), архимандрит Сергей (Тихомиров), прот. Иоанн (Янышев), преподаватель богословия Санкт-Петербургской Духовной семинарии И.П. Щербов и некоторые другие. Например, Щербов отстаивал позицию, что обсуждать видимую Церковь без невидимой недопустимо: «Вопроса о Церкви в ее мистическом смысле нельзя оставлять без разъяснения. Мистическая Церковь не «отвлеченное понятие» или фикция. Она существует в действительности, в ней именно и заключается истина и сила Церкви видимой» [1, с. 30–31]. Однако даже представители «церковной стороны» допускали два понимания Церкви: как христианской общины и как мистического Тела Христова – у архим. Сергея (Тихомирова); как «образа» (мистического и непостижимого) и как «понятия» (которым можно оперировать в речи) – у прот. Иоанна Янышева [1, с. 59–60]. Важно отметить, что такое деление Церкви на два типа создавало ситуацию подмены.

Формальная оговорка об «исторической церкви», сделанная участниками в начале Собраний, не доказывала существование отдельной «исторической церкви», но сняла с выступающих ответственность и позволила им выносить в отношении единственно существующей Церкви любые суждения, в том числе напоминающие еретические. Уточнение «историческая», используемое по отношению к Церкви, не поменяло реальный предмет обсуждения. Церковь, названная «исторической», – остается Церковью, но лишается символической полноты, перестает называться вселенской, кафолической Церковью и характеризуется как локально-историческая, национальная организация. То есть Церковь описывается ими не как мистическая, а как социологическая сущность – подсистема

¹ «Христианство до сих пор существовало в трех формах: православия, католичества и протестантизма. Далее должно явиться христианство четвертого измерения, которое включит в себя все три прежних измерения. Это христианство и будет по существу своему вселенским, ибо донныне ни одна из трех церквей не стала вселенской, и не может быть вселенской, потому что каждая отрицает две других» (Мережковский) [1, с. 396].

социального, социальный институт, составной, но не главный элемент общественного организма. Сам этот тезис является попыткой обмирщения Церкви.

В этом принципиальном разделении догматически «единой» (то есть одной и неделимой) Церкви уже видно конструирование нового богословского подхода. Вынесение «мистической» Церкви за рамки дискуссии (дискурса) и тезис о том, что можно делать умозаключения и выводы об «исторической» Церкви без учета ее «мистической» природы, подразумевают номиналистский подход, признание разделения бытия на две пересекающиеся части – мирскую (имманентную, природную и физическую) и небесную (трансцендентную, метафизическую). При этом мирская часть, не связанная напрямую и непосредственно с небесной, объявляется полноценной, имеющей свои полностью автономные законы, действие которых в каждое мгновение не определяется действием небесных сил. Эта оторванность земли от неба понимается как полноценность и самостоятельность земного мира, возможность познавать истину и делать истинные умозаключения без обращения к миру горнему. Мейнстрим новоевропейского рационализма развивался именно по этому пути, от позднесредневековой схоластики и автономности научного познания до «безрелигиозного христианства» и нигилистических концепций бесконечного множества «истин». В этих условиях роль духовного сословия, толкователей текстов и проповедников переходила интеллигенции, которую можно назвать секулярным пастырством и проводником идеологии модернизации (в XIX веке чаще использовалось понятие «цивилизаторство»).

О неполноценности «исторической» Церкви без мирского начала

Представители лагеря «интеллигенции» на Собораниях далее развивали тезис, что «историческая» Церковь, в том числе в виде поместной Русской Церкви, – несовершенна. Говорилось, что Церкви присуще множество недостатков, поэтому она несовершенна как социальный институт и несовершенны люди, ее составляющие. Но недостатки отдельных мирян и духовенства не считались проблемой и темой для дискуссии на Собораниях: внимание и критика были направлены на недостаточную активность Церкви в общественном пространстве.

Основной мотив упреков в адрес Церкви как социального института сводился к тому, что ее вероучение является «односторонним», поскольку обещает спасение лишь в «потустороннем» мире и не предлагает программы по активному обустройству жизни земной. В наиболее острой форме эта точка зрения была выражена в «записке» (кратком докладе) известного публициста и близкого друга Мережковского Дмитрия Философова, принимавшего активное участие в работе Собраний. Философов утверждал, что Церковь сильно искажена, потому что она якобы неверно поняла и истолковала заповедь Христа о любви к ближнему: «Церковь, в противоположность интеллигентному обществу, поняла и приняла сознательно лишь первую половину заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею». И, не вместив второй [«возлюби ближнего твоего, как самого себя» – В.Щ.], она стала отрицать ее, довела свою любовь к Богу, свое служение Ему – до ненависти к миру, до презрения к культуре. Историческое христианство, вплоть до XX века, сосредоточивало все свое внимание лишь на аскетической стороне учения Христова, на служении Богу, пренебрегши в своей односторонности тем Божиим миром, часть которого – работающие в поте лица своего ближние» [1, с. 32–33].

В этом обвинении Философов противопоставлял Церковь образованному обществу, интеллигенции, которая, напротив, стремилась осуществить «вторую половину заповеди» – возлюбить ближнего. Поэтому для восстановления «неискаженного общества» и «неискаженной Церкви» Философов считал необходимым объединить их усилия и начать

учиться друг у друга и тем самым каждому восполнить свою неполноту. В этом докладе Философов озвучивает один из ключевых теологических принципов в рассуждениях участников встреч – утверждение, что полнота христианства (Церкви мистической) якобы поделена поровну между «исторической» Церковью и миром и не может быть достигнутой без второй – мирской, светской – составляющей.

Тернавцев хотя и критиковал Философова за слишком примитивное уравнивание Церкви и земного начала, разделял все его основные тезисы, высказывая их более осторожно. Тернавцев, как и Философов, считал, что исторической Русской Церкви чужды земные стремления: «Представители Церкви (повторяем, Церкви исторической) свои священные упования ограничивают загробным миром. Все же слова пророков о торжестве истины Божией и на земле принимают в так называемом “переносном смысле”» [1, с. 9]. «Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал [1, с. 19].

Разделял эту позицию и Мережковский: «Одни говорят: нельзя быть живым, не отрехшись от Христа. Другие: нельзя быть христианином, не отрехшись от жизни. Или жизнь без Христа, или христианство – без жизни. Мы не можем принять ни того ни другого. Мы хотим, чтобы жизнь была во Христе и Христос в жизни» [1, с. 190].

Близкую позицию занимал и Розанов, который также отмечал факт разделения Церкви и «культурного общества» и полагал, что «мир отторгся от Церкви и находится вне ее, как высланный из класса ученик» [1, с. 41].

Разделяемый большинством участников Собраний из числа интеллигенции тезис о том, что Православная Церковь несовершенная и односторонняя, восходит еще к Владимиру Соловьеву. Известный философ скончался лишь за год до открытия встреч, в 1900 году; все участники были его современниками и хорошо были знакомы с его творчеством. Имя Соловьева лишь несколько раз упоминалось в ходе Собраний, однако было авторитетным для его участников. Когда Мережковский в ходе полемики заявил, что «надо считаться... с В. Соловьевым», поскольку «Соловьев – положительная христианская сила», то не встретил возражений среди присутствующих, как среди партии интеллигенции, так и среди духовенства [1, с. 121]. Ссылался на Соловьева как на авторитет и еп. Сергей (Страгородский), комментируя вопрос об отношении Церкви к Л. Толстому [1, с. 86].

Религиозно-философское учение Соловьева оказало значительное влияние на тезисы о природе Церкви, которые озвучивала партия интеллигенции. Соловьев в сочинении «Россия и Вселенская Церковь», написанном на французском языке в 1889 году [4]¹, называл Вселенскую Церковь «мертвой», продвигая тезис, что она некогда была «живым телом», а затем распалась, потеряла свое единство, которое осталось лишь в области

¹ Этот труд Соловьева называют наиболее филокатолическим; после его издания в Париже в 1889 году он привлек интерес Ватикана и стал поводом для слухов о принятии Соловьевым католичества. Это сочинение в России на русском языке впервые было опубликовано лишь в 1911 году. Однако известно, что критика на русском языке на это произведение появилась в том же 1889 году в «Московских ведомостях» (Ю.Н. Говоруха-Отрок). Тем более издание книг за границей для обхода российской цензуры было распространенным явлением, затем их экземпляры оказывались и в России. Поэтому можно допустить, что и участникам Религиозно-философских собраний, которые состоятся через двенадцать лет, были уже известны тезисы из этого труда Соловьева. Многие мысли этой книги сформулированы эмоционально, в острой публицистической манере, однако они не входят в принципиальное противоречие с другими трудами Соловьева, а дополняют их. Сам Соловьев через десять лет после издания этой книги подтвердил это в переписке, отмечая, что в его работах на французском языке «нет ничего такого, что противоречило бы объективной истине, субъективное настроение, чувства и надежды, которые наполняли эти работы в тот момент, когда они писались, уже пережиты» [5, с. 6; цит. по: 6]. Поэтому приводимые здесь тезисы из труда «Россия и Вселенская Церковь» призваны показать не только конкретную логику рассуждений Соловьева, но также его общий стиль богословствования, без сомнения, повлиявший на тезисы участников Собраний.

«мира невидимого»¹. «Общественным телом», политической формой Вселенской Церкви являлся сначала греко-римский византийский мир, основанный Константином Великим, а затем романо-германский западнохристианский мир, основанный Карлом Великим. По мысли Соловьева, ни один из них не был полноценным.

Византийское государство приняло христианство «лишь по имени»: «законы, учреждения, а частью и общественные нравы – все это сохраняло отдельные черты старого язычества». Византийские императоры (в прошлом язычники) приняли «православие как отвлеченный догмат, а православные иерархи благословили во веки веков язычество общественной жизни». Византизм, по Соловьеву, «желало свести всю религию к раз и навсегда совершившемуся факту, к догматической формуле и литургическому обряду», следовательно, отрицало человеческую свободу и «в принципе было враждебно христианскому прогрессу». Поэтому Соловьев приходит к умозаключению, что византизм является «антихристианством, скрытым под личиной православия», которое должно было обязательно погибнуть из-за этого противоречия между внешним формальным православием и внутренним язычеством. Далее он развивает эту мысль до вывода, что «истинным византизмом является ислам» – система, в которой важна лишь внешняя догма и обряд. «Византизм» у Соловьева «неизбежно должно было в своем нравственном бессилии погибнуть под напором открытого и честного антихристианства Ислама»: «Ислам – это последовательное и искреннее византизм, освобожденное от всех внутренних противоречий». «Что они желали, то и получили: догма и обряд остались при них, и лишь общественная и политическая власть попала в руки мусульман – этих законных наследников язычества».

В западнохристианском мире, порожденном империей Карла Великого, по Соловьеву, предпринимались многие успешные усилия по «приближению общественного строя к христианскому идеалу» путем многочисленных соборов и постоянных реформ в церкви. Однако и этот путь не смог создать органического единства духовной и светской властей, что в конце концов привело к национальному делению Европы и ее секуляризации.

«После этих двух предварительных воплощений [византийского и римского] она [Церковь] ждет третьего и последнего воплощения своего», чтобы обрести полноценность в форме христианского «Государства» (с прописной буквы) [4].

Рассуждая о несовершенствах исторических империй на Востоке (Византии) и Западе (Европе), Соловьев использует категории «Восток» и «Запад» также в отвлеченном философско-богословском смысле. В своей базовой схеме он противопоставляет Восток как одностороннее воплощение божественного начала – Западу как одностороннему воплощению начала человеческого. При этом внутри христианства он также делал разделение на Восток (божественное начало) и Запад (человеческое начало): западное христианство он расценивал как искаженное, а восточное православное христианство как «недоразвитое» – ни то, ни другое не казалось ему совершенным, поскольку не смогло создать подлинное «христианское государство». Чтобы создать вселенскую церковь, нужно соединить божественное начало с человеческим, Запад с Востоком: через развитие восточного христианства². Как именно предстоит «развить» восточное христианство, Соловьев писал в «Чтениях о Богочеловечестве» в 1878 году: «разум» на время отошел от восточного христианства, «неподвижной божественной основы» и переместился в запад-

¹ «Вселенская Церковь сведена к умопостигаемой сущности. Отдельные части реальны, но целое есть только субъективная абстрактность. Если это не всегда было так, если Церковь в своем целом была некогда живым телом, то ныне это тело умирает и разлагается: лишь отдельные его части проявляют актуально бытие свое, между тем как субстанциональное их единство отошло в область мира невидимого» («Россия и вселенская Церковь», 1889).

² Эту тему он затрагивал в публикации «Философские начала цельного знания» (1877) и в статье «Три силы» (1877).

ный мир, где развивалось «человеческое начало»; там, «на свободе» «разум» обособился, развился и окреп и теперь готов вернуться в восточное христианство, чтобы на его основе сформировать «подлинную» церковь, «духовное человечество»¹.

Таким образом, Соловьев говорил о том, что Вселенской Церкви не существует, так как она расколота на православие, католичество и протестантизм и у нее нет общественно-политической формы – подлинного, всемирного христианского «Государства». По Соловьеву, вернуть церкви единство можно только путем соединения на равных основаниях Запада и Востока, человеческого и божественного, свободного разума (прогресса) и христианской традиции. В схемах, предложенных Соловьевым, если довести их до логического завершения, такое соединение неизбежно ведет к реформированию православия, переосмыслению экклезиологии, созданию новой церкви и новой веры.

Тот же самый комплекс тезисов продвигали участники Собраний от интеллигенции. Запад был представлен ими как оплот чувственного и человеческого, а разрыв православной России с Западом объяснялся нежеланием Русской Церкви обожествлять мирское, человеческое начало. Например, Тернавцев утверждал, что «Русская Церковь, молитвенно общаясь со святыми всех языков и времен, сверхнациональна лишь в мистическом настоящем и в отдаленном историческом прошлом, в историческом же настоящем находится в полном и неисцелимом разрыве с Западом» [1, с. 10]. По его словам, Церковь должна быть «вселенской», включать весь мир, поэтому важной задачей для нее является обращение к Западу, включение его ценностей и идеалов, а посредником в этом процессе может выступать только интеллигенция: «Интеллигенция, возникшая лишь в последнее столетие, не разъединяет человечества: с Западом и его движениями она находится в живых, многосторонних, с каждым поколением возрастающих отношениях» [1, с. 10]. С этой точки зрения, если поместная Русская Церковь не сблизится с интеллигенцией, она не сможет осуществиться как Церковь мистическая, а вся церковная проповедь якобы окажется бессмысленной, потому что в конечном счете не будет достигнуто «религиозно-общественное возрождение России» [1, с. 19]. То есть интеллигенция объявляла себя единственным ключом, с помощью которого «историческая» Церковь откроет дверь в глобальный мир, обретет «полноту и вселенскость».

Соловьевское учение о двух началах (божественном и человеческом) и вытекающие из него историософия и экклезиология фактически предполагали дуалистическую онтологию, в которой человеческое начало, с одной стороны, оказывалось противовесом божественному, а с другой – уравнивалось с ним в правах. Божественное и человеческое начала таким образом ставились не в иерархическое подчинение, а в равную позицию, наделялись равным предельным смыслом – становились равноправными, равновеликими частями одного целого. Декларирование такой философской концепции и обозначение ее как «христианской» позволяло встроить секулярный гуманизм в христианство (что пытался осуществить сам Соловьев). Но также это давало религиозной философии схоластическую методологию, с помощью которой можно было формально придать гуманизму автономную сакральность, то есть объявить со ссылками на христианство, что гуманизм (а также все «человеческое» и «мирское» вообще) является самоценностью, самодостаточным источником нормативности, нравственности и божественного (без христианского Бога).

¹ «В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество» («Чтения о Богочеловечестве», 1878).

Эта линия рассуждения логичным образом привела некоторых участников Собраний со стороны интеллигенции к прямому обвинению Церкви в монофизитской ереси. Один из инициаторов Собраний Н.М. Минский (Виленкин) заявил: «Но тайну нравственно-го двуединства Церковь создала лишь смутно [со времен Вселенских соборов – В.Щ.]. Фактически, как живое целое, она воплощала в себе двуединую мораль Евангелия, разделившись на мирян и монашествующих, но миряне и монахи были убеждены, что путь жизни в Евангелии указан один, только монахи на этом общем пути стоят впереди мирян. По отношению к нравственному завету вся церковь как бы обреталась в монофизитской ереси [выделено мною – В.Щ.]. В действительности миряне и монахи шли двумя разными путями, равноценными, может быть, разнорелигиозными, но незнание этой тайны приводило к тому, что мирской идеал ставился ниже монашеского, обесценивался, вследствие чего страдала святость жизни» [1, с. 448–449].

Следуя этой логике, представители интеллигентской партии считали, что мирское начало (в том числе гуманизм) – равновелико божественному и «тоже свято», хотя и иной святостью, а конструируемые гуманистами утопии – равнозначны христианской экклезиологии и сотериологии [см. 2]. Далее они утверждали, что Церковь должна проповедовать людям не только небесный идеал, но и земную утопию, принять в свое вероучение чувственные, мирские, гуманистические ценности. Это требовало объединения православия с западным христианством, так как Запад (западное христианство и западная культура в целом) в этой риторике назывался оплотом земных идеалов. Партия интеллигенции назвала себя единственной посреднической силой, прочно связанной с Западом живыми, духовными связями. Следовательно, чтобы восстановить «историческую» Церковь до «полноценного», «вселенского» состояния, следовало ее обмирщить, то есть дополнить «веру в Бога» «верой в человека», а также провести слияние православия с западным христианством и светской культурой с ее мирскими ценностями при посредничестве интеллигенции.

О попытке уравнивать интеллигенцию с духовенством и самой Церковью

Дуалистическая онтология и уравнивание мирского начала с божественным началом открывали возможность для совершения следующего шага: отождествления духовной значимости интеллигенции и христианского духовенства.

Одним из ключевых принципов в способе рассуждений представителей интеллигентской партии была мысль о том, что интеллигенция и священство (церковная иерархия, «историческая» Церковь) – силы равные не только по своему общественному, но и по религиозному значению. Это утверждение было прямым следствием их стремления уравнивать в христианстве божественное (потустороннее) и человеческое (посюстороннее) начала. Тернавцев по этому поводу писал: «Интеллигенция и Церковь, разумею здесь Церковь не мистическую, а «историческую», – суть две противоположные, ведущие и подвизающиеся в учительстве силы. Обе они призваны в конце концов делать одно и то же дело. В настоящее же время обе эти силы находятся между собою в глубоком разладе, но отношение между ними есть не только отношение веры к неверию, истины ко лжи. <...> Люди интеллигенции не суть люди церковного исповедания. Но тем не менее они проявляют в своей деятельности и жизни нечто такое, что решительно не позволяет принимать их как силу, чуждую света Христова, вдохновенную одною только гордостью, богоотступную» [1, с. 9]. Согласно Тернавцеву, хотя интеллигенция и чужда «исторической» Церкви, она все же осемена «светом Христовым», поэтому духовенство, в сущности, не имеет морального права учить интеллигенцию, проповедовать ей. В мысли о проповеди среди интеллигенции, считал Тернавцев, «есть всегда какая-то томлящая натяжка. Верующие идут учить не-

верующих, знающие истину – незнающих, спасенные – погибающих, хорошие – скверных. А между тем на деле отношение между типом настоящего церковного учительства в его лучших представителях, с одной стороны, и интеллигенции, также в ее лучших представителях – с другой, не таковы» [1, с. 8]. Тернавцев обрывает свою мысль, не договорив, но выводы лежат на поверхности: отношения церковной иерархии и интеллигенции – это отношения равных по духовному значению; канонические принципы «исторической» Церкви не распространяются на интеллигенцию, у которой своя иерархия и свои принципы; интеллигенция сама является особого рода духовным сословием. Согласно Тернавцеву, интеллигенции присуща своя особая внецерковная форма религиозности – в ней «потенциально скрыт особый тип благочестия и служения» [1, с. 9].

Такого же мнения придерживался и Философов: «В наших врачах, курсистках, студентах, шедших в голодный год на служение ближнему, – была бессознательная “религиозность”, поскольку верны они были истинной любви к “земле”» [1, с. 32]. И Тернавцев, и Философов, и другие участники Собраний со стороны интеллигенции фактически утверждали, что интеллигенция является силой, равновеликой «исторической» Церкви, и составляет вместе с ней основу «большой», мистической Церкви.

На Собраниях наиболее ясно этот тезис о равенстве интеллигенции и священства выразил публицист И.Ф. Романов (известный также под псевдонимом Рцы), близкий знакомый В.В. Розанова. Романов писал: «В типе проповеди Достоевского есть отличия от типа проповеди Златоуста. Который из этих двух типов святее? Это знает Бог. Для нас важно установить, что оба типа святы, что “в доме Отца Моего обители многи суть” (Ин. 14: 2), что Церковь была, есть и будет единой, что все мы – одно единое священство, но разных степеней, разных типов служения и что недуг современности... в тягостном непонимании, что существует бесконечное множество типов святости, что можно угодить Богу, приняв схиму, и можно не лишиться Его милости, танцуя балет, ибо все – дело рук Его, и это “все” – благо, истинно и прекрасно» [1, с. 38]. Романов пошел в своих выводах дальше своих коллег, которые не готовы были прямо заявить о равенстве интеллигенции и священства, но тем не менее рассматривали принцип церковной иерархии как формальность и вместе с Розановым признавали, что «Бог есть в интеллигенции, и крепко есть. Только он у нее не на языке, а в делах» [1, с. 43]. Через несколько лет, в 1909 году, о претензиях интеллигенции на сакральные функции будут писать авторы «Вех», но давать этому явлению уже негативную оценку.

Никто из участников Собраний не осмелился прямо заявить, что русская интеллигенция – это секулярный аналог церковного духовенства, жречество религии гуманизма, но их выступления разными путями подводили именно к этой мысли. При этом религиозность интеллигенции – это посюсторонняя, мирская религиозность. Интеллигенция верит не в загробное спасение и воздаяние, но в построение Царства Божьего на земле, в утопию (замену небесного рая) и требует от Церкви, чтобы та разделила с ней ее веру и тогда, быть может, интеллигенция смогла бы в такую Церковь прийти, почувствовать ее «своей».

Такое уравнивание духовного значения интеллигенции и христианского духовенства вело в итоге к тезису, что сообщество интеллигенции (лагерь, институт, партия интеллигенции) является равновеликим не только духовенству, но и самой Церкви (на словах – Церкви как социального института, поместной, «исторической» Церкви). Интеллигенция в этом случае представляла в следующем образе: она восполняла недостатки «исторической», православной Церкви и вместе с ней (но не сливаясь с ней) составляла полноту «мистической Церкви», становилась одним из двух столпов «вселенской Церкви», самого христианства.

О попытке включить Церковь в политическую жизнь на стороне партии интеллигенции

Из этого следовало, что Церковь могла стать «вселенской» и «полноценной» только через интеллигенцию, приняв ее мирские идеалы. Чтобы сблизиться с интеллигенцией, как полагали участники Собраний, Церковь должна «войти в мир».

Василий Розанов в ходе Собраний отмечал: «Не у нас только, но и на Западе, до известной степени в целой нашей цивилизации, глубокая, органическая трещина разделила культурное общество и Церковь» [1, с. 39]. Розанов так взывал к представителям духовенства: «Отдайте храм миру, как Бог дал скинию в руки Израиля: и вы получите церковный народ – не мечтательно-религиозный, который теперь бежит чуть ли не в буддизм и язычество, а практично-религиозный. Можно сказать, мир с возможной высокой религиозностью – в возможной власти Церкви; но для этого ей надо сделать перелом в своем отчуждении, в своей замкнутости: именно как бы войти в руки мира» [1, с. 41]. По его мысли, обмирщение Церкви – это тот решительный шаг, который нужен для того, чтобы сделать Церковь «своей» для интеллигенции: «Как только клир разорвет с замкнутостью, он станет не для одних “простолюдинов”, но и для интеллигенции “нашим” клиром, близким и родным нашим духовенством. И мы не только не отнимем, а еще прибавим ему богатства и власти, ибо почувствуем, что власть эта уже не против нас, а наша же и с нами, и богатство это тоже не от нас взято, а как бы нам прибавилось» [1, с. 44].

То есть, партия интеллигенции предлагала такой способ христианизации мира и преодоления разделения между мирским и религиозным (между интеллигенцией и Церковью), при котором не мир приближается к Церкви, постигает Ее таинства и таким образом освящается, а Церковь приближается к миру, учится у мира, разделяет мирские принципы и растворяется в нем, сама становится мирской, становится миром.

Важным практическим шагом в этом направлении участники Собраний считали активное включение Церкви в общественную жизнь, в обсуждение злободневных общественно-политических вопросов. Тернавцев был убежден, что Церковь должна признать вопросы социальной справедливости таким же важными, как и вопросы личного благочестия и спасения [1, с. 11–12]. При этом подразумевалось, что Церковь не просто станет политически активной, но станет «во главе всех идейных сил страны» [1, с. 14] и будет продвигать ту политическую повестку, которую формулирует интеллигенция, учитывая, что именно интеллигенция обладает полнотой ценностей посюстороннего мира, является носителем земных (читай политических) идеалов и утопий.

Участники Собраний со стороны интеллигенции считали, что Церковь должна обратиться от потустороннего идеала к посюстороннему, к секулярным социальным практикам, должна проповедовать то, что от нее хочет услышать интеллигенция, и научиться говорить на языке интеллигенции: «Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в христианстве правду о земле – учение и проповедь о христианском государстве. Религиозное призвание светской власти, общественное во Христе спасение – вот о чем свидетельствовать теперь наступает время», – говорил Тернавцев [1, с. 19].

Призывая Церковь начать раздавать указания власти и обличать ее, то есть заниматься политической деятельностью, Тернавцев вполне выразил настроения большей части лагеря интеллигенции. В соответствии с этими настроениями Церковь должна прикладывать усилия к тому, чтобы усвоить секулярно-гуманистические ценности и таким образом стать частью системы светского, глобального мира и сама стать глобальной («вселенской»). Тогда Церковь сможет помочь стать частью этой мировой системы всей стране



и ее народу, выступит в роли цивилизатора, займется «общественным просвещением» (по Тернавцеву) в том же духе, в котором это делает интеллигенция, – станет проповедовать утопию – земной, секулярный идеал.

Логика рассуждения участников Собраний, согласно которой Церковь должна менять содержание своей проповеди для того, чтобы привлечь на свою сторону интеллигенцию (или любую другую социальную и политическую группу) такова, что неминуемо ведет Церковь к изменению вероучения в угоду общественно-политической конъюнктуре, то есть к обновленчеству и секуляризации. Позже этот подход оформился в современную концепцию рыночной секуляризации, согласно которой религиозные организации якобы неизбежно начинают менять свое вероучение, чтобы угодить своему «потребителю», трансформируя таким образом сферу религиозного в рынок «религиозных услуг» (концепция «религиозных рынков»), то есть становятся подсистемой не только социального, но и экономического.

Об использовании Церкви для борьбы с государством

Полноценное вовлечение Церкви в общественно-политическую жизнь позволило бы использовать ее для решения конкретных политических задач, в том числе для оказания давления на государство. Вопрос церковно-государственных отношений был одним из центральных на Собраниях.

Партия интеллигенция подходила к вопросу государственно-церковных отношений с двух сторон. С одной стороны, она выступала за построение подлинно христианского, религиозного государства, в котором, правда, будет уже другое «христианство» и другая «церковь», активно выполняющая общественно-политическую роль проповедника земного идеала, утопии. С другой стороны, интеллигенция гипотетически рассчитывала, что с опорой на Церковь сможет достигать свои политические цели. К династии Романовых и монархической системе, которые опирались на ресурс Церкви, интеллигенция относилась негативно: даже когда монархия была просвещенная и была главным цивилизатором и модернизмом, она обладала монополией на верховную власть, не позволяла использовать Церковь для трансляции чьих-либо властных стремлений.

Наиболее последовательно эта тема была освещена в выступлениях Мережковского. Он прямо заявил, что единственная весомая причина (помимо всех названных общекультурных причин), по которой Церковь подвергается нападкам со стороны интеллигенции, состоит в том, что Церковь поддерживает государство, а в условиях синодального устройства даже является частью государственного административного аппарата: «Кажется, русское культурное общество – сознает ли это или не сознает – в действительности борется не с христианством, не с церковью – до церкви в сущности ему и дела нет, – а с тем, что за церковью. С Петра Великого за церковью – государство» [1, с. 57–58]. Однако критику интеллигенцией государства Мережковский оправдал также нравственным аргументом. Он ставил в упрек Петру, что тот обмирщил Русское государство, которое доселе было священным, лишил его христианского смысла: «Петр разрушает этот гордиев узел, решает этот всемирно-исторический вопрос – подчиняет церковь государству, православие самодержавию. Одним ударом и «обезглавил» он русскую церковь, уничтожив патриаршество, и «обмирщил» русское государство, сняв с него церковный облик, разорив церковное домостроительство древней России» [1, с. 52].

Несмотря на тезис Мережковского, что интеллигенция на самом деле борется не с Церковью, а с государством, Церковь (называемая «исторической», поместной) тоже рассматривалась интеллигенцией как конкурент. Церковь была воплощенной традицией, которая органичным образом выступала против утопического модернизаторства, противо-

стояла не столько технологическим инновациям, сколько реализации определенной идеологической, религиозной программы, проводниками которой были те, кто называл себя интеллигенцией. Поэтому партия интеллигенции, выступая за освобождение Церкви от «государственного гнета», за отделение Церкви от государства и ратуя за «обновление» Церкви, создание новой, «вселенской» церкви, по сути, стремилась одновременно ослабить и церковь, и государство: лишить их опоры в лице друг друга, которая всегда была органична для российского государства – как до, так и после появления в нем имперских черт.

Вместе с тем, уравнивая земные ценности с небесными, Церковь с миром, Мережковский не требовал утверждения материализма, но допускал возможность построения в будущем религиозного, христианского государства [1, с. 134]. Этот момент важен, поскольку показывает, что продвигаемые партией интеллигенции идеи модернизма, обновленчества, обмирщения Церкви, свободы совести и вероисповедания не были безрелигиозными, лишеными собственной мистики. Идея освящения мира через обмирщение Церкви и, как бы мы сказали сегодня, секуляризацию общества предполагала наличие в «мирском», «светском» собственной религиозной мистики, уже не христианской. Поэтому Мережковский, озвучивая идею построения «подлинно» религиозного, «христианского» государства в историческом, но утопическом будущем, подразумевал создание языческого состояния культуры, в котором не будет места христианскому учению о принципиальной неполноценности, падшести исторического мира.

Партия интеллигенции находила поддержку своим тезисам среди тех представителей «церковной стороны», которые критически оценивали синодальное устройство и место Церкви в системе российской власти или были настроены либерально. Среди них одни стремились возродить церковную самостоятельность и патриаршество, но не поддерживали партию интеллигенции в их стремлении переписать христианские догматы и каноны. Других привлекала интеллигентская атмосфера избранности, возможность повысить свой статус, став частью этого неформального сословия, которое казалось им более влиятельным, чем духовное, и даже получить поддержку для собственного социального и карьерного роста. Первых партия интеллигенции называла «непримиримыми» (то есть с ними не могло быть союза), а во вторых видела своих младших помощников.

К первым относился епископ Сергей (Страгородский). Хотя еп. Сергей допускал возможность вмешательства государства в дела Церкви, гораздо более важным он считал, чтобы сама Церковь не занималась решением государственных, политических задач – чтобы идеалы Церкви были «признаны безусловно неприкосновенными, чтобы с церкви была снята всякая националистическая и подобная миссия, так как все это вопросы исключительно государственные, <...> чтобы государство не употребляло церковь в свою пользу, как орудие» [1, с. 129]. Комментируя же вопрос о добровольной поддержке государства со стороны Церкви, епископ Сергей ссылался на митрополита Филарета (Дроздова): «Если церковь молится за государство и поддерживает его, то делает это совсем не из соображений своей пользы, не потому, что нуждается в его поддержке, а делает это во имя долга, как призванная молиться за государство, за благосостояние этого мира» [1, с. 129].

Ко вторым, например, можно отнести священника И.Ф. Альбова (собеседник Розанова, «очень скромный и наивный», по характеристике Гиппиус), который в некоторых своих репликах поддерживал реформирование церкви и даже допускал возможность догматического развития: «Церкви как религиозной общины, как живого прихода действительно теперь нет. Мысль о развитии церкви и догматов мне представляется непротивной разуму христианства» [1, с. 67]. К числу поддерживавших партию интеллигенции на собраниях можно также отнести Вас. В. Успенского и А.В. Карташева, преподавателей Петербургской духовной академии, которые, по воспоминаниям публициста П.П. Перцова (гл. ред.



журнала «Новый путь», который был создан Мережковским и Гиппиус для обнародования протоколов Собраний), попали под влияния Мережковского, посещали его собрания и стали «либералами». В частности, про Карташева (будущего обер-прокурор Синода) Гиппиус писала, что он «странноватый, говорливый на Собраниях: сразу как будто из того лагеря перешедший в наш, в наши мысли» [1, с. 515]. Карташеву и Успенскому Гиппиус даже посвятила несколько стихов.

В качестве еще одного примера можно привести В.М. Скворцова – чиновника особых поручений при обер-прокуроре Синода, издателя газеты «Миссионерское обозрение» и человека правых убеждений, происходившего из среды сельского духовенства [1, с. 22]. По воспоминаниям Гиппиус, Скворцов активно помогал в организации Собраний и «чрезвычайно» поддержал идею сближения Церкви и интеллигенции, так как хотел попасть в их «хорошее общество». Об этом же его желании быть с интеллигенцией, в этой «толпе шумящих и несговорчивых людей» даже в ущерб церковным интересам писал Василий Розанов: «Его поведение было вполне прекрасно. Сговорчиво, скромно, хлопотливо в нашу пользу, в сущности – очень ответственно и даже рискованно. Он, несомненно, чуть-чуть предавал свое Ведомство (очень любя его, и хорошо любя) и свою “миссию”» [1, с. 520–521].

Таким образом, участники Религиозно-философских собраний, относившие себя к партии интеллигенции, планировали использовать Церковь в качестве проводника своей воли и воплощения своих политических модернизационных стратегий. Для этого им требовалось прежде подготовить и реформировать саму Церковь, начав с создания особой богословской системы, содержащей новую еkkлезиологию, с опорой на светский, религиозно-философский язык. Эта еkkлезиология содержала следующие положения: изменение христианской догматики объявлялось возможным; Церковь разделялась на два типа – «историческую» и «мистическую»; мистическая Церковь – Тело Христово – выносилась за границы дискуссии; Церковь, названная «исторической», рассматривалась как подсистема общественного, которая подчиняется социальным, а не божественным принципам; главным недостатком «исторической», или поместной Церкви объявлялось то, что она проповедует только небесные идеалы и игнорирует идеалы мирские, следовательно, оторвана от светского мира, от мирских начал и социальных, экономических и политических процессов; мирские (земные, светские, гуманистические) начала объявлялись автономными, не связанными напрямую с небесными началами, но при этом тоже по-своему священными, равновеликими божественным, а светские утопии объявлялись равнозначными христианской еkkлезиологии и сотериологии; интеллигенция назначалась жречеством религии гуманизма, равным церковному духовенству и даже Церкви, проповедующим свою собственную посюстороннюю веру в построение Царства Божьего на земле, то есть веру в земную утопию, а не в загробное спасение; без проповеди мирских идеалов христианство и Церковь объявлялись неполноценными, не обладающими «вселенскостью», общезначимостью; партией интеллигенции предлагался такой способ христианизации мира и преодоления разделения между мирским и религиозным (между интеллигенцией и Церковью), при котором не мир приближается к Церкви, постигает Ее таинства и таким образом освящается, а Церковь приближается к миру, учится у мира, разделяет мирские принципы и растворяется в нем, сама становится мирским институтом; оплотом земных идеалов назывался Запад (западная культура), а главным их носителем и связующим звеном с Западом объявлялась интеллигенция. Чтобы «исторической» Церкви преодолеть недостатки и вернуть полноту и «вселенскость» ей предлагалось обмирщиться, дополнить свою веру в Бога мирской верой в человека, соединив православие с западным христианством и светской культурой при посредничестве интеллигенции. Обмирщение в этом контексте означало привнесение в христианское вероучение протестантских (отказ от ка-

ноничности и кафоличности) и языческих (обожествление чувственного мира) элементов, а мирское означало особый тип постхристианской языческой религиозности, достигаемый протестантско-реформаторскими методами. Обмирщение Церкви предполагало ее полное включение в общественную и политическую жизнь, превращение ее в ресурс и проводника политической воли партии интеллигенции, ее земных идеалов и утопий.

Принято считать, что Религиозно-философские собрания (как и вся русская религиозная философия рубежа XIX–XX веков) не привели к провозглашенным целям: не примирили интеллигенцию и Церковь, не обеспечили победу христианских идей в мире, не предотвратили катаклизмы и трагедии XX века. Однако если смотреть на Собрания как на попытку партии интеллигенции привлечь на свою мировоззренческую сторону церковный ресурс, придать с его помощью своим политическим концепциям религиозно-символическую легитимность и добиться их воплощения, – то можно сказать, что это им частично удалось.

Подтверждением этого являются исторические факты того периода: распространение модернистских идей в церковной среде, увлечение богословов софиологией и имяславием, либеральный характер Поместного собора 1917–1918 годов, возросшая популярность принципа демократизма при принятии церковных решений вместо принципов каноничности и кафоличности, так называемые епархиальные революции с их объединением влиятельного белого духовенства и мирян против епископата, поддержка большим количеством архиереев обновленческого движения на начальном этапе его развития в 1920-х годах.

Эти духовно-идеологические процессы в церковной среде в начале XX века придавали сил и уверенности революционерам и политическим реформаторам, а также гонителям Церкви, помогали воплощению их планов. Несмотря на то, что перечисленные настроения и связанные с ними расколы позже удалось преодолеть, они оказывали значительное влияние на жизнь Церкви, верующих и всего народа на протяжении всего XX века. В идеологической и богословской основе этих явлений лежали концепции и подходы, которые были разработаны и озвучены в религиозной философии того времени, в том числе на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов.

Литература

1. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. 543 с.
2. Щипков В.А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29–44.
3. Бенуа А.Н. Мои воспоминания. М., 1980. Т. 2.
4. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь: пер. с фр. Г.А. Рачинского. Репринт с изд-я А.И. Мамонтова. М., 1911. М.: Фабула, 1991. 448 с.
5. Письма Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. 1923. Дополнительный том.
6. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.

Аннотация. Цель статьи – выявить и проанализировать экклезиологию, учение о Церкви, участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) от «партии» интеллигенции (Тернавцев, Мережковский, Розанов, Философов, Минский, Романов), показать ее мирской и политический характер. Эта экклезиология содержала следующие положения: изменение христианской догматики объявлялось возможным; Церковь разделялась на «историческую» и «мистическую»; главным недостатком «исторической» Церкви объявлялось то, что она проповедует только небесные идеалы и игнорирует идеалы мирские; мирские начала объявлялись автономными и равновеликими божественным; интеллигенция предлагала такой способ христианизации мира и возвращения Церкви «полноты», при котором не мир приближается к Церкви, а Церковь приближается к миру и сама становится мирским институтом; обмирщение Церкви в этом контексте означало привнесение в христианское вероучение протестантских и языческих элементов.

Ключевые слова: религиозно-философские собрания, Тернавцев, Розанов, Мережковский, экклезиология, Церковь, обновленчество, обмирщение, интеллигенция, реформация, утопия, гуманизм, язычество, политические стратегии.

Vasilij A. Shchipkov, PhD in Philosophy; Associate Professor, International Journalism Department, MGIMO University (MFA, Russian Federation); Director, Russian Expert School. E-mail: vas.ship@mail.ru

The System of Views on the Orthodox Church of the Participants in “Religious-Philosophical Meetings” (1901–1903)

Abstract. The purpose of the article is to identify and analyze ecclesiology, the doctrine of the Church, offered by the participants of Religious and philosophical meetings (1901–1903) from the “party” of the intelligentsia (Ternavtsev, Merezhkovsky, Rozanov, Filosofov, Minsky, Romanov), as well as to show its secular and political nature. This ecclesiology contained the following provisions: change in Christian dogma was declared possible; the Church was differentiated as “historical” and “mystical”; the main flaw of the “historical” Church being that it preached only the heavenly and ignored the worldly ideals; the worldly principles were declared autonomous and equal to the divine principles; the intelligentsia proposed the way of Christianizing the world and returning the Church to its “fullness”, in which not the world approached the Church, but the Church approached the world and became a worldly, secular institution; the secularization of the Church in this context meant the introduction of Protestant and pagan elements into the Christian doctrine.

Keywords: Religious-philosophical Meetings, Ternavtsev, Rozanov, Merezhkovsky, Ecclesiology, Church, Renovationism, Secularization, Intelligentsia, Reformation, Utopia, Humanism, Paganism, Political Strategies.

В.В. Розанов среди партий и политиков

Социально-политические взгляды В.В. Розанова уже затрагивались как в работах его современников, так и в поздних трудах. Но многие определения политической позиции писателя по сей день не имеют четких рамок и формулируются из взаимоисключающих парадоксальных понятий. Встречаются такие формулировки, как «либеральный консерватизм» у А.В. Зябликова [15, с. 18] или «славянофильский национализм» у А.В. Карташева [17, с. 208], и т.п. Остаются вопросы о причинах пересмотра Розановым своего отношения к революционным преобразованиям 1905–1906 годов и переходе в лагерь охранительства. Вряд ли это можно объяснить простой противоречивостью его натуры.

В самом начале публицистической деятельности В.В. Розанова в конце 1880-х – начале 1890-х годов его партийно-политическая позиция в мире русской литературы во многом была оформлена благодаря теоретикам почвенничества (Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов), панславизма (Н.Я. Данилевский) и консерватизма (К.Н. Леонтьев, С.Н. Рачинский). Немаловажной причиной разрыва с консерваторами-сослуживцами из ведомства Т.И. Филиппова было неприятие ими Розанова. Последний с горечью отмечал, что коллеги «прямо видели» его «страдания и из-за нужды литературную гибель» [11, с. 506–507].

Себя публицист, как правило, выделял из стана враждебных партий: «“Лозу” нашего консерватизма я испытал на спине своей. Но и она не погнала бы меня в лагерь, *vis-à-vis* стоящий» [10, с. 182], поскольку в лагере либералов мыслитель не увидел ни таланта, ни воодушевления в отношении реализации их замечательной программы.

В июле 1904 года в статье «Писатель-художник и партия» В.В. Розанов одним из первых поднял вопрос о проблеме партийности писателя. Это произошло за год до публикации работы В.И. Ленина «Партийная организация и партийная литература». Современная литература, с точки зрения В.В. Розанова, разделяет писателей по разного рода политическим программам. При этом от каждого из них требует подписи идейного «присяжного листа». «Подпишись – и мы тебя прославим!» – «Ты отказываешься? Мы – проклинаяем тебя!» [10, с. 178]. Мыслитель настаивал на обоюдной ответственности: не только писателя перед партией, но и партии перед литератором. На примере судьбы А.П. Чехова он показал, как либеральное направление, «подчинив его себе критическими “шпицрутенами”, ничего решительно ответно ему не дало» [10, с. 179]. В.В. Розанов утверждал, что литература «не может быть чужда политическим мотивов: но литература в том отношении неизмеримо ценнее и выше всяческой политики, что в то время как последняя лишь “правит должность”, – литература отражает и выражает полного человека <...> Политика входит в поэзию: но как скелет» [10, с. 180].

Ломоносов Алексей Васильевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов Центра изучения проблем развития библиотечного дела в информационном обществе Российской государственной библиотеки. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru



Оценивая труды по истории народолюбивой партии В. Богучарского «Из истории политической борьбы в 70-х и 80-х гг. XIX в. Партия “Народной Воли”, ее происхождение, судьбы, гибель» (М., 1912) и Б. Глинского «Революционный период русской истории (1861–1881 гг.)» (СПб., 1913), В.В. Розанов характеризовал их хлесткими формулами «насиллие, а не – “история”», «“Страница из истории каторги”, а вовсе не “Часть русской истории” <...> “Из истории преступлений в России”, а не “Из истории *политических движений* в России”» [7, с. 242–243].

Практическую бездеятельность литературной партии либералов Розанов называл «тяжелым историческим грехом» [10, с. 182]. Но, с другой стороны, писатель, становящийся ревностным исполнителем партийных указаний, неизбежно деградировал как творческая личность. Идея гибельности для литературы, увлеченной партийными играми, нашла свое максимальное выражение в отношении В.В. Розанова к творчеству А.М. Горького. В газете «Колокол» он поддержал высказывание своего учителя В.О. Ключевского, что «Горький <...> это *пропаганда*, а *пропаганда* – не литература» [5, с. 46]. Отмечал он и разоблачения Горького в связях с иностранными финансовыми интересантами революционных потрясений: «Боже, даже Максим Горький, и о странных связях с Парвусом “лучшей совести русской литературы”, Владимира Короленко» [9, с. 524].

Политические утверждения В.В. Розанова, как правило, не принимались политиками всерьез. Автор манифеста русских марксистов, а затем либерал П.Б. Струве еще в 1899 году не видел мыслителя ни среди политиков, ни среди партий. Он предсказал Розанову будущее фатальное одиночество среди партий и политиков в силу особенностей его склада: «Он слишком мистик, слишком целостен и потому слишком индивидуален, чтобы принять какую-нибудь программу» [16, с. 365]. Впрочем, и Розанов не остался в долгу, оставив в черновых записях портрет знаменитого либерала: «И Струве... Рыжий. Мягкий. Не знающий, где у него застегнуты пуговицы, где нет. Который когда идет с вами здороваться, непременно наткнется на стол. Которого жена поддерживает на улице, потому что он непременно влезет в лужу. Над которым смеялись все партии. Который утешает себя надеждою, что оправдается за хождение “на Аптекарский остров” [имеется в виду дача П.А. Столыпина. – А.Л.], если о реакционере-Розанове напишет» [18, л. 8–9].

Политики для Розанова всегда были людьми без лица, поскольку они настолько поглощены общественным интересом, что программа любой политической партии заменяла им собственное лицо. Политическую партийность, приводящую к безграничному коллективному эгоизму, Розанов ставил на первое место среди всех остальных отрицательных сторон парламентаризма. Замена общественного интереса мнимым, который вырабатывался многочисленными парламентскими партиями, пытающимися представить на выборах себя единственными выразителями народного мнения, мыслитель считал «нравственно мучительным и исторически опасным», поскольку в процессе предвыборной борьбы повсюду на первые места выдвигаются тщеславные болтуны, «люди, наконец, гостиного и клубного разговора» [6, с. 460].

На исторической сцене партии заместили старую бюрократию, корыстолюбцев, выдающих себя за народных представителей во власти. Партийцы так же разводили между собой народ и парламент, как раньше чиновники отделяли власть от народа. Негативные стороны партийного строительства в России В.В. Розанов демонстрировал, как правило, на примере деятельности либеральных «сливок общества» – партии кадетов. Стоя на позициях политического центра, он старался установить ограничители всевластия бюрократии на общественную жизнь парламентской России. Для этого он считал необходимым разработать регламент участия чиновников в парламентских выборах.

В годы работы Государственной думы первого – третьего созывов журналист вел парламентские хроники на страницах газет «Новое время» и «Русское слово». Ранней весной 1906 года настоящими «отцами» реального и «осуществленного конституциона-

лизма» он называл кадетов, считая, что с ними парламент не станет игрушкой в руках бюрократии. В обозначившейся тенденции полевения деятельности первой Думы, Розанов в мае 1906 года выступил уже против демократических порывов левых парламентариев. Он надеялся на сдерживающее начало кадетской фракции, уповая на культурную традицию партии народной свободы. Но в июне того же года уже констатировал утрату доверия к кадетам и со стороны власти, и со стороны общества. По мнению мыслителя, Партия народной свободы «испортила начало парламентаризма в России; она скомпрометировала русскую способность к конституционализму» [8, с. 242].

Установившиеся политические симпатии В.В. Розанова определились в границах идеалов политического центризма. Он симпатизировал партии октябристов, пока та поддерживала правительственный курс. Единство нации служило для публициста определяющим маяком в политике. Но в итоге невероятная аморфность октябристов оттолкнула от них и В.В. Розанова. О своих симпатиях к политическому центризму он заявил в статье «В великом терпении» (Новое время. 1906. 29 июля): «Нелепая мысль, что, кроме черной и красной, нет другой России. Всегда Русь звалась белой Русью» [1, с. 117]. Под белым цветом подразумевались высокий христианский подвиг, чистая, спокойная и порядочная жизнь.

С 1908 года в «Новом времени», в редакционных статьях без подписи Розанов подвергал критике аморфность политических принципов либерального левоцентризма Партии мирного обновления, воплощенную для публициста в личных амбициях главного редактора их печатного органа – «Московского еженедельника» – князя Е.Н. Трубецкого. При выборах в третью Думу Розанов все еще агитировал со страниц газет за октябристов. Журналист призывал депутатов к согласованному решению общенациональных задач, без партийных предпочтений.

Розанова никогда нельзя было назвать сторонником жесткой партийной дисциплины ни в отношении октябристов, ни в отношении любой другой партии. Итог работы Думы сильно разочаровал и лишней раз убедил мыслителя в правильности его отстранения от узкопартийной зашоренности в оценках серьезных политических вопросов. Писатель любил иронизировать над кичливостью партийных деятелей: «Папироска после купанья, малина с молоком, малосоленный огурец в конце июня, да чтоб сбоку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) – вот мое “17 октября”. В этом смысле я “октябрист”» [13, с. 166].

Оценивая итоги думской работы, В.В. Розанов заявлял о подмене политики политиканством радикалов. Он полагал, что звание политиков радикалам присвоили только многочисленные газетные выступления кадетских и левых органов печати. «“Мерзавец издающий газету” – теперь всех победил», – такую запись оставил он, подчеркивая вездущее начало партийной прессы [7, с. 235].

Твердость правительственного кабинета П.А. Столыпина в проведении курса конституционных реформ должна была, по мнению Розанова, обеспечить реальную политику верховной власти. Национальное единение депутатов вокруг ответственной государственной работы Розанов считал единственной возможностью успешной политической деятельности в Думе и других общественных образованиях. Государственные интересы ставились в качестве приоритетных «Союзом 17 октября», поддержавшего реформистский курс П.А. Столыпина. Главнейшей задачей политического момента В.В. Розанов откровенно называл «личное возвеличение правительства» П.А. Столыпина [12, с. 473].

Возрождение гражданского интереса нации, распавшейся на частные узкопартийные выгоды, Розанов считал важнейшей задачей политического момента. Союз русского народа упрекался им в партийной групповщине, дробившей единство нации. «Все разбежались по “партиям” и сделали каждый из своей “партии” себе родину» [8, с. 241]. Крайне правых В.В. Розанов, как правило, осуждал за грубость и идеализацию инертных начал русской жизни. При оценке их деятельности он обратился к авторитету своего литератур-

ного кумира. «Боже! – писал Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя». – У нас есть *русская партия!*», а это «знаменует собою, что вся Россия – уже не русская» [3, с. 400]. Это касалось и критики В.В. Розановым черносотенцев: «Ошибка так называемого “черносотенного движения” и вообще задач Союза Русского народа и, еще общее, всего консервативного течения, лежит в том, что оно смешивает и подменяет нервную систему нации, вот эти неуловимые тонкости в жизни души ее, с массой ее тела, с инертностью его тела, которое определяется общим “было и есть”» [2, с. 249].

Политические пристрастия Розанова определялись во многом эстетическим взглядом на общество. «Начало *эстетическое* господствует в моих характеристиках», – писал он [4, с. 329]. Оригинальность и ораторское мастерство депутатов левых фракций не раз ставились им в пример правым фракционерам.

В роспуске второй Думы Розанов винил исключительно социал-демократов и заигрывание кадетов с левыми. Подыгрывая радикализму левых, кадеты, по его убеждению, просто выбили нравственный стержень из русской интеллигенции.

Скандалное разоблачение Е.Ф. Азефа вскрыло для мыслителя атмосферу лицемерия и предательства пронизывавшую партию эсеров, и стало лишним подтверждением его оценки нравов партийной дисциплины. «Эс-эры потихоньку “сообщают куда нужно сведения” о ближайших своих друзьях, самых интимных, и втайне доверившихся – и те за это платятся жизнью: и когда те поплатились жизнью – они приходят ко вдовам их, и сжимают их в объятиях, когда те плачут у них на груди!!» – записал он в черновой редакции статьи «Политики в литературе» [18, л. 15]. Живым воплощением эталона революционера для всего общества оказался провокатор Е.Ф. Азеф – «*дитя революции*». Писатель признавался, что именно после этого «увидел революционера как отвратительное существо, и сказал: “отвратительно”...не примыкая через это к “реакции”, да даже просто несколько не изменившись в политических убеждениях» [18, л. 15].

В ходе подготовки избирательной кампании в третью Думу В.В. Розанов предлагал вернуться к предложению английского социолога Д.С. Милля: некоторое число депутатов должно избираться прямою подачею голосов за любого известного жителя своей страны, что явилось бы гарантией попадания в депутатский корпус действительно великих личностей. По Розанову, это лучшие представители профессуры, торговли и промышленности. В действительности же все происходило с точностью до наоборот, о чем публицист предостерегал потенциальных избирателей со страниц «Нового времени». Ведь парламент по сути своей сам дает известность малоизвестным людям.

При выборах в третью Думу Розанов агитировал со страниц газет за октябристов и либеральных националистов. Журналист призывал депутатов к согласованному решению общенациональных задач, без партийных предпочтений. По его мнению, всеобщее и открытое обсуждение основных предложений политики государства могло реально защитить от разного рода политиканов и их подковерных козней.

Страх за судьбу России, предчувствие революционной катастрофы сказались на обострении внимания писателя к политике, к проблеме соотношения суверенных прав личности и нации. Во время всеобщего подъема патриотизма в годы Первой мировой войны публицист акцентировал внимание на антинациональном характере политической оппозиции: «От этого отсутствия *собственного содержания* в “общественности у русских” их и начинают своим уже настоящим политическим содержанием <...> иностранцы» [8, с. 109].

В заключение можно отметить, что приведенные рукописные фрагменты указывают на причины перехода В.В. Розанова с позиций восторженного отношения к революционным преобразованиям 1905–1906 годов к полному неприятию практики партийно-политических отношений, подобных той, что царили как в парламентских кулуарах, так и в революционной среде.

Литература

1. *Розанов В.В.* В великом терпении / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 116–118.
2. *Розанов В.В.* В нашей смуте / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 17:] В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. С. 247–255.
3. *Розанов В.В.* Два съезда / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 399–402.
4. *Розанов В.В.* Живые штрихи / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 329–344.
5. *Розанов В.В.* В.О. Ключевский о М. Горьком / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 24:] В чаду войны / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика. С. 46–49.
6. *Розанов В.В.* Люди «своего ума» на выборах / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество. М.: Республика, 2003. С. 459–463.
7. *Розанов В.В.* Мимолетное. 1915 год: Издание полного текста / сост., вступ. ст., подг. текста и коммент. А.В. Ломоносова. М.: Скимень. 520 с.
8. *Розанов В.В.* На Новый год / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 241–244.
9. *Розанов В.В.* Обман за спиной революции / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 24:] В чаду войны / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика. С. 520–524.
10. *Розанов В.В.* Писатель-художник и партия / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 4:] О писателях и писательстве / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 175–182.
11. *Розанов В.В.* Письма к П.П. Перцову / В.В. Розанов // Сочинения / сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской. М.: Советская Россия, 1990. С. 506–507.
12. *Розанов В.В.* Предупредительная роль третьей Думы / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 15:] Русская государственность и общество / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2003. С. 473–476.
13. *Розанов В.В.* Уединенное / В.В. Розанов // Уединенное / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. М.: Политиздат, 1990. С. 21–86.
14. В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология: в 2 кн. / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. 1. 512 с.
15. *Зябликов А.В.* «Новое время» и В.В. Розанов // Василий Розанов в контексте культуры. Кострома: Костромской государственный университет имени Н.А. Некрасова, 2000. 214 с.
16. *Струев П.Б.* Романтика против казенщины // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. I. С. 361–377.
17. Суд над Розановым: Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. II. С. 184–215.

Аннотация. Статья раскрывает общественную значимость определения политических взглядов В.В. Розанова в системе мировоззрения мыслителя. Показано соотношение этих взглядов с его политической публицистикой. Выявлен генезис общественно-политических идей В.В. Розанова. Указаны идейные предшественники из сферы общественной мысли конца XIX века и принадлежность мыслителя к консервативному политическому лагерю русских литераторов. Освещены полемические выступления В.В. Розанова в печати. Очерчен круг политических симпатий и определяющих констант политических взглядов Розанова-публициста. Доказана его приверженность к партиям политического центра.

Рассмотрены процессы эволюции в социально-политических взглядах В.В. Розанова на рубеже XIX–XX веков и связанные с этим изменения в его политической публицистике. Учтен обширный пласт газетной публицистики Розанова 1905–1917 годов. Для определения позиции Розанова в окружении редакции газеты «Новое время» и выявления мотивов его политической публицистики, были привлечены документы эпистолярного характера и рукописные материалы его публицистики, хранящиеся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки.

Ключевые слова: В.В. Розанов, партийность, бюрократия, литература, Государственная дума, кадеты, центризм, парламентаризм.

Aleksey V. Lomonosov, PhD in History, Scientific Associate, Sector for the Study of Especially Valuable Funds, Center for the Study of the Library Development in the Information Society Problems, Russian State Library.
E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

V.V. Rozanov Among Parties and Politicians

Abstract. The article reveals the social significance of determining the political views of V.V. Rozanov in the system of the thinker's worldview. The correlation of these views with his political journalism is shown. The genesis of social and political ideas of V.V. Rozanov is revealed. The author specifies his ideological predecessors in the sphere of public thought of the late 19th century and the thinker's affiliation with the conservative political camp of Russian writers. The author of the article also gives coverage of the V.V. Rozanov's polemical publications in the press. He outlines the circle of political sympathies and determinative constants in the political views of Rozanov-publicist and proves his commitment to the centrist political parties.

The author examines the process of Rozanov's socio-political views evolution at the turn of the 19th–20th centuries, and the related changes in his political journalism. The evaluations are based on the large layer of Rozanov's newspaper publicism in the years of 1905–1917. To determine the Rozanov's position in the "New time" journal editorial office and to reveal the motives of his political essays the author of the article used epistolary documents and manuscripts of Rozanov's essays kept in the Manuscripts Department of the Russian State Library.

Keywords: V.V. Rozanov, Party Membership, Bureaucracy, Literature, State Duma, Members of the Constitutional Democratic Party, Centrist, Parliamentarism.

В.В. Розанов и М.О. Меньшиков: опыт сравнительного жизнеописания

Многие Ваши мысли, как всегда, блестящи и верны, с другими, как всегда, поспорил бы очень¹.

В июне 1919 года один из бывших редакторов «Биржевых ведомостей» А.Е. Кауфман в издаваемом им «Вестнике литературы» с эпиграфом «О мертвых или хорошо или... правду» помещает заметку-некролог «О Меньшикове и Розанове». Для тех, кто знаком с наиболее известными работами из публицистического наследия обоих, эти два имени рядом покажутся диссонансом, слишком уж по-разному и о разном они писали. Для самого Кауфмана на первый взгляд поводом для объединения двух этих имен послужила относительная близость по времени друг к другу их смертей: М.О. Меньшиков был расстрелян на Валдае в сентябре 1918 года (но весть эта не сразу дошла до Петрограда), а В.В. Розанов скончался в Сергиевом Посаде в феврале 1919 года. Однако содержание заметки показывает, что для ее автора основной причиной писать об этих людях вместе было то, что он воспринимал их в числе основных «столпов» газеты А.С. Суворина «Новое время» [1]. Мы постараемся в своей работе показать, что взаимосвязь творчества обоих публицистов гораздо теснее, чем это представляется на первый взгляд, а приход обоих в «Новое время» вполне закономерен.

Основу для сравнительного анализа биографий Розанова и Меньшикова нам оставил последний. На страницах своего дневника за пять месяцев до гибели он, после прочтения биографии Розанова в статье Э.Ф. Голлербаха, поразившись «многими параллельными чертами»² со своей жизнью, написал сравнительный план, которого мы и будем

¹ Из письма Меньшикова Розанову, дата не установлена, но вероятнее всего 1918 год, после прочтения «Апокалипсиса нашего времени».

² Тема «схождений» Розанова и Меньшикова уже поднималась в отечественной историографии в работе Е.М. Криволаповой [2]. Однако автор рассматривал исключительно их публицистическую полемику, оставив за рамками своего исследования именно так поразившую Меньшикова схожесть их с Розановым судеб (до отдельных деталей), ограничившись собственно цитатой из дневника Меньшикова на эту тему. Именно концентрация на публицистической деятельности обоих преимущественно в «Новом времени» привела автора к преувеличенному на наш взгляд утверждению, что «самым существенным в этих биографических "схождениях" является тот факт, что в судьбе и Меньшикова, и Розанова определяющую роль сыграл А.С. Суворин». Данное замечание слишком упрощенно трактует факты, но чтобы доказать это, необходимо подробнее остановиться на сравнении судеб двух публицистов на протяжении всего жизненного пути каждого.



придерживаться с собственными дополнениями, связанными с теми особенностями биографии Розанова, которых Меньшиков не мог найти у Голлербаха¹, но которые известны благодаря работе более поздних исследователей.

Так же следует заметить, что большую часть информации о ранних годах жизни Розанова приходится черпать из его работ, в первую очередь «Уединенное» и «Опавшие листья». Воссоздавая биографию Меньшикова, мы опираемся на его многочисленные записные книжки, в которых он с ранней юности записывал не только текущие события жизни, но и воспоминания о детстве, найденную им информацию о своих предках. Больше всего на страницах этих записных книжек мы встречаем самоанализ и самовоспитание, планы и цели на будущее и осмысление их реализации.

Записки Розанова «Уединенное» и «Опавшие листья» нельзя рассматривать как дневник, так как «публичный дневник» пишется изначально для читателя, а не для себя, следовательно, это все равно некий род художественной литературы и мы здесь не вправе рассчитывать на полную откровенность и достоверность. В то время как дневниковые записи Меньшикова всегда велись им исключительно для себя, он никогда нигде ни разу не обмолвился, что хотел бы их издать. Хотя в 1916 году он помещает в «Голосе Руси» серию статей под общим заголовком «Из дневника», но эти статьи мы уже не должны воспринимать как личный дневник, понимая, что они писались и редактировались для читателя. Наедине с самим собой можно быть более откровенным и беспристрастным. Вот почему неопубликованные дневники Меньшикова это в основном самобичевание, а «публичные дневники» Розанова, на наш взгляд – преимущественно самолюбование.

Исходя из вышесказанного, мы не можем относиться к писаниям Розанова о себе как к автобиографии. Да он и сам нас об этом предупреждает в «Уединенном»: «А какое вам дело до того, что я в *точности* думаю», «зачем я *обязан* говорить свои настоящие мысли». Глубочайшая моя субъективность (пафос субъективности) сделала то, что я точно всю жизнь прожил за занавескою, не снимаемую, не раздираемую. «До этой занавески никто не смеет коснуться» [цит. по: 3]. В этой связи особо обращает на себя внимание одно место из биографии Розанова. Современный исследователь его жизни и творчества В.Г. Сукач приводит как автобиографический рассказ отрывок из статьи Розанова «Ибсен и Пушкин – “Анджело” и “Бранд”»²: «...мы были страшно бедны, когда я родился, и я не забуду рассказа матери, что этот немудрящий доктор, помогший моему рождению, положил желтенькую бумажку, старый наш русский рубль, ей под подушку: уж не знаю, на пищу роженице или на лекарство, им прописанное...» [цит. по: 4]. Заметим, что «страшно бедная» семья жила тем не менее в собственном доме в уездной Ветлуге, продав который, позднее смогла купить дом с участком земли в губернском городе Костроме. И, как сообщает исследователь А.Н. Николюкин, ознакомившийся с формулярным списком отца Розанова, тот в год смерти (1861) имел жалованья 423 рубля [5].

Между тем очень схожий эпизод мы находим у Достоевского в «Дневнике писателя» за 1877 год, посвященный одному протестантскому доктору. Если принять во внимание увлеченность Розанова Достоевским, то невольно возникает подозрение, а не навеяны ли эти «биографические факты» любимым автором. Тем более что именно этот рассказ повторяет в одной из своих статей в «Книжках Недели» Меньшиков [6, с. 244–245].

Розанов, делясь с читателем своими мыслями, возникшими здесь и сейчас, не считал себя обязанным, как мы показали выше, рассказывать им самого себя. Это, видимо, почувствовал и уже умирающий Суворин, когда после прочтения «Уединенного» записал: «Когда я читал, я все думал: а все-таки Розанов не все говорит, что знает, главным

¹ От себя добавим, что биография эта грешила многими неточностями.

² Впервые статья была опубликована в журнале «Русская мысль» (1907, № 8).

образом, что чувствует. А это было бы очень интересно» [7, с. 181]. Таким образом, мы должны помнить, что сравниваем не столько хронику двух жизней, сколько два субъективных восприятия своих жизней.

Меньшиков начинает сравнение своей судьбы с жизнью Розанова с происхождения (заметим, что его дневниковые записи ранних лет свидетельствуют о пристальном внимании, которое он уделял вопросу родословной, считая врожденные, переданные предками качества весьма весомыми при дальнейшем развитии личности). Оказывается, что матери Розанова (Надежда Ивановна) и Меньшикова (Ольга Андреевна) происходили из одного захудалого, но дворянского рода Шишкиных, и обе очень гордились своим происхождением. Меньшиков признавался, что его предки, как по отцовской, так и материнской линии, были пьяницами и не умели рачительно вести хозяйство, доведя себя и потомство до крайней бедности. Отца матери он характеризует как «пьяницу и драчуна». Вспоминает он и историю прадеда, который «сумел прокутить все свои крепостные души, случайно ему доставшиеся, и приложивший к ним собственную душу, бессмертную и свободную, вылетевшую из долговой ямы, где дедушка окончил свои дни» [8, л. 104 об.].

Розанов своего отца практически не помнил, так как потерял его в четыре года. «Отца не видал, – писал он, – и поэтому совершенно и никак его не чувствую и никогда о нем не думаю» [9, с. 126]. Не очень вникал он и в свою родословную: «Я дальше деда у себя ничего не помню, и деда-то знаю лишь из отчества отца: Василий Фёдорович, значит Фёдор» [4]. Но благодаря современным изысканиям костромских краеведов мы знаем, что и предки двух публицистов были схожи. Дедушка Розанова по материнской линии за свое буйное поведение даже попал под надзор полиции, так как «часто временно занимается пьянством и в этом положении производит разные предосудительные поступки» [10, с. 127]. Он растерял всех своих немногочисленных крестьян, которые от нерадивого барина пустились в бега, и наделал столько долгов, что для расплаты с кредиторами пришлось продать «все: и земли, и лес, и луга».

Предки по отцовской линии и у Меньшикова, и у Розанова были священниками. Дед Розанова по отцу происходил из рода священников, известных еще с конца XVIII века и, «продолжая семейные традиции, определил своего старшего сына Василия вначале в Галичское духовное училище, а потом – в Костромскую семинарию» [4]. Духовное образование получил и дядя Розанова, но его довольно успешная вначале карьера оборвалась, и он был сослан в монастырь, по всей видимости, из-за пьянства.

Меньшиков, в отличие от Розанова, был более осведомлен про свою родню по отцовской линии и в набросках к неопубликованному автобиографическому произведению писал: «Генеалогия отца была подбор изморенных и спившихся с кругу семинарских кляч» [11, л. 15]. Но, несмотря на неказистость своей родословной, Меньшиков даже пытался выстроить свое генеалогическое дерево, сокрушаясь при этом: «Жаль, ужасно жаль, что ничего больше о предках неизвестно, человеку столь же полезно знать свою историю, как и народу – свою» [11, л. 67].

И у Меньшикова, и у Розанова отцы не стали продолжать семейную традицию и перешли на гражданскую службу. Отец Розанова Василий Федорович, «начав службу с самой нижней ступеньки письмоводителя, дослужился до чина коллежского асессора и должности помощника начальника уездного управления» [4]. Последним местом службы Василия Федоровича была должность заведующего Варнавинским лесничеством. В тридцать девять лет он умер от воспаления легких, простыв во время облавы на браконьеров.

Отец Меньшикова Осип Семенович недолго побыл мелким канцелярским служащим в низшем чине коллежского регистратора и, видимо, оставил службу по причине злоупотребления алкоголем [12, л. 67]. Затем некоторое время служил сельским школьным

учителем. Как вспоминал о нем в 1918 году Меньшиков, «пьяница, драчун и сквернослов, неспособный ни к какому делу» [13, с. 18].

Обе семьи – и Розановых и Меньшиковых – пребывали в бедности. Первые по причине ранней потери кормильца (Розанову было четыре года, когда умер его отец) и отсутствия талантов экономки у его жены, вторые по причине неспособности отца работать и содержать семью.

В семье Розановых родилось восемь детей, четверо из которых умерли младенцами. В семье Меньшиковых в младенчестве умерло четверо из семи. Меньшиков вспоминал, что «голодная смерть преследовала... по пятам в течение долгих лет детства и юности» [13, с. 214].

И Розанов, и Меньшиков рано покинули те места, где родились. Вдова Розанова в год смерти мужа продала дом в уездной Ветлуге и переехала в губернскую Кострому, где жила ее родня. Там она купила на окраине маленький домик с садиком и огородом, с которого и кормились. Матери по потере кормильца назначили пенсию 300 руб. в год, но платили не ежемесячно, а по 150 рублей в полугодие. Деньги тратились за один-два месяца, а в остальное время, как вспоминал Розанов, «доходило иногда до того, что мы питались одним печеным луком (свой огород) с хлебом» [4].

Из биографии Розанова, написанной Голлербахом, Меньшиков заключил, что мать его была «сурова с детьми и заботлива (и волевого характера)», отмечая, что это делает его схожей с его собственной матерью. Однако мы скорее согласимся с характеристикой, данной современным исследователем: «Несомненно, что это была женщина слабосильная и раннее вдовство для нее было непоправимой бедой». Дав слово, по воспоминаниям Розанова, не вступать снова в брак, она через несколько лет приняла в дом сожителя – молодого семинариста. Дети его не приняли, что привело к разладу в отношениях и с матерью, и между братьями и сестрами. И Розанов позднее признавался: «Но и маму я только, “когда уже все кончилось”, почувствовал каким-то больным чувством, при жизни же ее не почувствовал и не любил...». И дальше: «Только когда все кончилось и я стал приходить в возраст, а главное – когда сам почувствовал первые боли (биографии), я “вызвал тень ее из гроба” и страшно с ней связался» [4]. Когда мать смертельно заболела, сожитель ее бросил. Старший брат Розанова Николай учился в университете, старшая сестра умерла за несколько лет до этого. Два года Василию приходилось ухаживать за матерью. Ее страдания на глазах у него, по всей видимости, и примирили их. Но это и породило обиду на старшего брата, который, несмотря на письма из дома, так и не приехал повидать умирающую мать. Таким образом, можно сказать, что Розанов вырос, хотя и в семье, но вне семьи, не видя и не чувствуя в детстве родственной близости ни с матерью, ни с братьями и сестрами, с последними близости не появилось и позднее.

Детство Меньшикова оставило в нем более положительные впечатления. О матери он вспоминал, что ее «все считали в семье и среди знакомых отменной умницей: она была любимицей отца-варвара и отличалась трудолюбием, степенностью и серьезностью». Но жизнь ее была трудна, и она «принадлежала именно к разряду таких, обиженных Богом и судьбою людей. Вся жизнь ее прошла в страданиях и борьбе, и злая насмешка рока лишь изредка показывала ей возможность лучшего, но никогда не тешила ее, бедную, ни одним дешевеньким подарком...» [цит. по: 4, с. 32]. Она вышла замуж по любви, но вскоре ей пришлось разочароваться в, напомним, «пьянице и драчуне» муже, не способном ни к какой службе. Небольшой доход семье приносила сдача в аренду пустоши Лубяница, которая была в собственности матери, но этих средств было недостаточно, чтобы жить в городе. Все раннее детство Меньшикова семья меняла место жительства. Из Новоржева, где Меньшиков родился, примерно в трехлетнем возрасте он с родителями и братом Леной переезжает жить в Юшково – «родовое сельцо», которое досталось бабушке Меньшикова

по материнской линии в виде приданого. Затем семья переехала на пять верст южнее Юшкова в деревню Заборье. И, наконец, они обосновались в сельце Полубеево (собственность брата матери), где жили в крестьянской избе и кормились, как и семья Розанова, с огорода. По воспоминаниям Меньшикова, жили они бедно, между родителями были частые ссоры, доставалось от отца и детям, но были в этой семейной жизни и «отрадные» моменты [14, с. 36–37].

Школьные годы Розанова и Меньшикова протекали одинаково безотрадно, хотя и по разным причинам. Оба начали обучение несколько позже своих сверстников, Розанов из-за материальных трудностей, Меньшиков по той же причине, усугублявшейся необходимостью уезжать от родителей в город. Розанов в двенадцать лет (как раз во время болезни матери), поступил в костромскую гимназию. Во втором классе ему пришлось просидеть два года (учебе мешали материальная нужда и болезнь матери). В этот период ему помогал материально старший брат Николай, который после окончания университета учительствовал в Симбирской гимназии. По признанию самого Розанова, он нашел у брата предсмертное письмо матери, в котором она просила Николая как старшего мужчину в семье позаботиться о Василии и его младшем брате. Николай эту просьбу выполнил и забрал братьев в Симбирск, где Розанов проучился в гимназии еще два года. Учение ему давалось с трудом, и брат нанял ему учителя – сына хозяйки, у которой они снимали квартиру¹. Когда брат перевелся в Нижний Новгород, Розанов оставался заканчивать учебный год в Симбирске и остался в доме своего учителя. Он с большим теплом вспоминал об этом человеке, с которым у него сложились столь близкие и теплые отношения, каких никогда не было с братьями и сестрами. Затем Розанов переехал к брату в Нижний Новгород, где уже и окончил гимназический курс. Как сам он признавался, рвения к учебе он никогда не проявлял («учился я все время плоховато»), а больше занимался самообразованием через чтение («из всей действительности я любил только книги») [5].

Меньшиков со старшим братом Леонидом поехал учиться в Опочечское уездное училище ориентировочно в одиннадцать лет. А затем Меньшикова, не особо считаясь с его желаниями, отправили в Техническое училище Морского ведомства в Кронштадте, куда он успешно сдал вступительные экзамены². В этом же году он потерял мать и даже не мог из-за учебы приехать на ее похороны³.

После смерти матери ее брат забрал к себе двух оставшихся беспризорными детей: младшего семилетнего Володю и старшего, не сумевшего нигде продолжить обучение, Леонида и оформил над всеми тремя сыновьями (включая Михаила) опеку, так как родной отец их пил и не имел никакой работы, а значит и доходов. Впрочем, отец вскоре женился и, вероятно, имел дочь во втором браке⁴.

Меньшиков вспоминал, что, будучи ребенком, обижал свою мать, и чувствовал вину перед ней. Он признавался сам себе, что ревновал ее к старшему брату Леониду, которого она, по его мнению, любила больше [16, л. 42–43]. Подобно тому, как старший брат Розанова Николай взял на себя заботы о младших братьях по просьбе умирающей матери,

¹ На это указывает замечание в статье «Русский Нил»: «Утром ли, встав, я перебежал с своей постели на его; и вечером опять был под его одеялом. Мать его (моя хозяйка) была грубая, жесткая, смышленная и почему-то очень меня не любившая женщина, смеявшаяся над моею заброшенностью, сиротством (без отца и матери) и бедностью» [15, с. 169].

² Думается, выбор делался из расчета, что обучение и проживание в военном учебном заведении было за государственный счет.

³ Заметим, что учеба Меньшикову, как и Розанову, не нравилась и давалась не во всем легко, он даже остался на второй год на втором курсе из-за математики, но окончил он училище с высокими баллами.

⁴ Об этом свидетельствуют косвенные упоминания в дневниках Меньшикова, в записях, связанных с наследством умершего отца.

Меньшиков решил для себя, что только одним добрым делом может загладить свой долг перед матерью – вывести в люди младшего брата [17, л. 54]. И он действительно, как только окончил училище и начал службу, забрал Володю к себе и оплачивал его обучение в реальном училище.

В разных своих статьях Меньшиков и Розанов высказывались прямо противоположно относительно того, хорошо или плохо, что дети вынуждены ради учебы рано покидать семью и подолгу с ней не видятся. Так, Розанов полагал, что воспитание и обучение в семье при всем желании будет вестись недостаточно эффективно: «“Своего” не накажешь как следует, и не по мягкости, а *по неумению*; не найдешь тона для выговора, обуздания. Невольно голос не так дрогнет, перекричишь или недокричишь». При этом вынужденные расставания с семьей на время обучения в гимназии – «*прерывисто-далекое воспитание*» – по мнению Розанова (и здесь он ссылаясь на личный опыт), только на пользу отношениям между родными: «Семья не только не ослабевает и не холодеет от этих вынужденных разлук, а, наоборот, неожиданно теплеет, горячее связывается, – уверял он. – Устраняется та “надоедливость” с обеих сторон, которая составляет некоторый первородный грех семьи, очень грустный, но очевидный» [18, с. 325–326].

Меньшиков же, по всей видимости, горячо любивший мать и двух оставшихся в живых братьев, полагал, что «изгнанием из родного дома» отравляются все детские и юношеские годы тех, кто вынужден учиться вдали от семьи. И предостерегал будущих родителей: «отправляя детей в город, не утешайтесь тем, что это только *разлука*, – нет, это всегда разрыв семьи, всегда распадение ее» [19, с. 391]. Традицию обучения детей вдали от дома Меньшиков считал, помимо прочего, одной из причин распада семьи. Дети, как правило, уже не возвращаются жить домой, а кочуют в поисках лучшей доли от службы к службе, из губернии в губернию. Так одновременно разрушаются возможности сформироваться самостоятельной творческой личности и крепкому роду. При этом он верил, что семья, особенно сельская семья «может быть центром образованности в самом живом значении этого слова». Он верил, возможно, и утопически, что «каждый дом в деревне может быть не только жилищем, не только мастерской, но и школой, библиотекой, музеем, лабораторией и прежде всего – храмом» [19, с. 388]. Но вернемся к биографиям наших персоналий.

Розанов окончил гимназию в двадцать два года (с двумя четверками по закону Божьему и логике, остальные тройки) и поступил в Московский университет, на тот же факультет, что заканчивал его старший брат, – историко-филологический. Но и университетское образование, как и гимназия, разочаровало Розанова. И в результате он, по собственному определению, «проспал» весь университетский курс, «на лекциях ковырял в носу, а на экзамене отвечал “по шпаргалкам”. Черт с ним» [20, с. 29]. И все же думается, что в этой автохарактеристике не обошлось без самоиронии и лукавства, так как Розанов в университете был стипендиатом имени А.С. Хомякова и «его даже хотели оставить при кафедре, но он сам отказался, считая, что не сможет читать лекций из-за слабых голосовых связей и по складу характера» [20, с. 30].

При этом, отмечая затем в статьях недостатки университетского образования и признавая большое количество студенческого балласта, он полагал, что это вовсе не страшно: «*Весь сор из университета нельзя убрать и, по-моему, не нужно*. В “соре” есть тоже много хорошего. В том, что я назвал бы “богемою” студенчества, в его разгильдяйстве, лености, поразительном иногда невежестве – во всем этом, однако, есть что-то такое безвредное, милое» [21, с. 237].

Хотя военно-техническое учебное заведение нельзя сравнивать с университетом, но для Меньшикова эта была высшая ступень его образования. Поэтому остановимся на ней. Учеба в Кронштадтском училище так же мало привлекала его, как и университет Роза-

нова, и в письме к брату он даже признавался: «Мне скука смертная, учиться неохота». Из-за алгебры он был оставлен на втором курсе на второй год. Но в целом учился прилежно и был выпущен из училища в 1878 году с хорошими оценками (по десяти предметам он получил высший балл) кондуктором корпуса флотских штурманов. Своеобразным продолжением образования для Меньшикова стало первое большое плавание с заходом во многие порты европейских городов. Свои свежие впечатления он изложил в серии очерков «По портам Европы», которые публиковались в «Кронштадтском вестнике», «Голосе» и даже «Санкт-Петербургских ведомостях», а в 1879 году вышли отдельной книжкой, что говорит об определенном читательском успехе его первого серьезного литературного опыта¹.

Меньшиков не имел возможности отказаться после училища от военной службы и поступить в университет, так как вынужден был содержать не только себя, но и брата Володю, который в это время поступил в реальное училище в Петербурге. Но желание получить академическое образование у него было. «Во что бы ни стало, я должен добиться и высшего образования, и связанных с ними прав, – убеждал он себя. – Это выгода не только моя лично, но и рода моего, если он будет существовать. Иметь между предками совершенно образованного человека и умного – большое счастье. Душа образованная передастся по наследству» [22, л. 103 об.]. Как перекликаются эти записи в дневнике Меньшикова, для которого университет так и остался мечтой, с рассуждениями из статьи Розанова, в которой тот размышляет, зачем бедная (в материальном смысле) молодежь стремится в университеты: «Университет – это свобода. Университет – это независимость. Университет – это дорога куда угодно, дверь во все комнаты, во все отделы цивилизации» [21, с. 235].

Через два года после выпуска из училища Меньшиков сумел оплатить зачисление в Петербургский университет в качестве вольнослушателя. Однако впечатление от Университета у него осталось неудовлетворительное: «Мечта моей жизни исполнилась: я стал студентом, но скоро же пришлось жестоко разочароваться» [8, л. 90]. Первое впечатление не изменилось и позже: «Не комедия ли это одна – университетские занятия? По совести говоря, эти последние два года я *ничего* не делал ровнехонько, ничего в образовании или начитанности не приобрел, и было бы в сто раз комфортнее, если бы я эти 100–150 рублей, которые заплатил университетскому казначею, употребил бы на покупку дельных учебников и пособий, а эти два года, даром убитые, посвятил бы усидчивому кабинетному труду. Я Бог знает как далеко ушел бы!» [22, л. 46 об. – 47]. И в 1882 году Меньшиков отчислился из университета.

Обучение Розанова в университете с первого же курса сопровождалось первым серьезным романом, приведшим к браку. На первом курсе Розанов влюбился в бывшую любовницу Достоевского А.П. Суслову, которая была почти вдвое старше его, и через два года они обвенчались. Пять лет совместной жизни (полной и радостей, и мучений, по поздним признаниям Розанова) закончились тем, что она влюбилась в еще более юного студента и бросила мужа. Однако развода ему не дала, и это омрачило всю дальнейшую жизнь Розанова невозможностью вступить в законный брак со своей гражданской женой, с которой у него фактически и получилась настоящая семья с детьми и внутренним миром и согласием.

У Меньшикова первая любовь оборвалась трагически смертью любимой девушки Е.А. Фальк. Второй серьезный роман закончился тем, что Меньшиков остался с годовалым сыном на руках, а «мать уехала в Париж»², как иронично потом писал Саша Черный. Не думаем, что поэт описывал именно случай с Меньшиковым, скорее здесь имела место не

¹ Эти очерки появились не случайно, так как еще во время учебы Меньшиков издавал в училище газету и уже мечтал стать публицистом.

² Сказав, что едет к больной матери в Вильну, она отправилась в Америку, где вновь вышла замуж.

такая уж редкая для того времени ситуация. Традиционная семья в конце XIX века действительно «трещала по швам», оба публициста прочувствовали это на собственном опыте и каждый по-своему стремились донести этот опыт и сделанные из него выводы до читателя. Меньшиков публикует в книжках «Недели» серию очерков, посвященных вопросам брака и любви, критикуя современную городскую семью с ее отчужденностью и разобщенностью всех домочадцев, отстаивая традиционную патриархальную семью и доказывая, что чрезмерная страсть – не лучший советчик в выборе спутника жизни, а развод вовсе не выход из ситуации, так как не дает гарантии от новых ошибок в будущих браках. Розанов же, напротив, выступал за разводы и даже сыграл не последнюю роль посредством публицистической кампании в «Новом времени» в принятии закона об отмене в паспортах графы «незаконнорожденный». Этот закон касался и его собственных детей, так как они тоже волею судьбы попали в печальную статистику, приводимую самим Розановым в письме Суворину – «в Петербурге 1/3 всех рождаемых» [23, с. 344]. Этот закон касался и первого внебрачного сына Меньшикова Якова.

Оба публициста сходились на том, что критиковали современное состояние семьи, только Розанов критиковал позицию церкви по отношению к семье, а Меньшиков – позицию общества. В сущности, оба были недовольны современным на тот момент взглядом на межличностные отношения в семье. И тому, как мы уже отметили выше, немало способствовали обстоятельства личного опыта обоих.

Думается, что по сравнению с Розановым Меньшиков после первого семейного опыта остался в большем выигрыше, так как он все же не рискнул связать себя с Е.А. Шапиро узами церковного брака. Первенца своего он очень любил и позднее усыновил по суду. Растил он его сам (первые несколько лет нанимал няню), затем ему стала помогать подруга Л.И. Веселитская. Примечательно, что Веселитской на момент знакомства с Меньшиковым было тридцать шесть лет, а тридцатичетырехлетний Меньшиков характеризовал ее как «пожилую женщину» [13, с. 174], и хотя хорошо к ней относился за ее прекрасную душу, и понимал, что она в него влюблена, от брака вновь воздержался. В то время как двадцатичетырехлетний Розанов с готовностью взял в жены сорокалетнюю А.П. Сулову. Правда, вторая жена Розанова, В.Д. Бутягина, была моложе его на восемь лет. Меньшиков же вступил в брак, будучи на семнадцать лет старше избранницы, М.В. Афанасьевой. Характерно при этом, что оба женились на вдовах, у которых было по дочери от первого брака.

Примечательно, что оба они, стремились создать настоящие семьи и сумели в конце концов это сделать, хотя в юности оценивали свою внешность и свои шансы быть любимыми кем-то весьма критически. «Сколько я гимназистом простаивал (когда ученики разойдутся из гимназии) перед большим зеркалом в коридоре, – вспоминал Розанов, – и “сколько тайных слез украдкой” пролил... Ну, кто такого противного полюбит... Женщина меня никогда не полюбит, никакая...» [3].

Те же невеселые и даже уничижительные размышления встречаем на страницах дневника Меньшикова, которые, он, в отличие от Розанова, никогда не обнародовал: «Я дрянь. Я – мелочь, отброс какой-то... Если бы ум мой не был бы лентяем, нахлебником моего тела – он мог бы помочь мне. Я знаю, что влюбляются в людей гениальных только за то, что они гениальны...» [24, л. 38]. Но, печально констатируя, что его «не за что любить», он признавался себе, что ему «это необходимо», для того чтобы «любить самому: иначе жить не хочется. Положительно не хочется. Наука, литература, искусство, политика и т.д. меня лишь отчасти удовлетворяют и насыщают. Мне хочется и физически пожить, почувствовать» [25, л. 3 об]. И если Розанов, констатируя свои внешние недостатки, как бы смиряется с ними: «Что же остается? Уходить в себя, жить с собою, для себя (не эгоистически, а духовно), для будущего» [3]; то Меньшиков не желает с этим смиряться: «Мне хочется

любить, мне нужно любить. Нельзя любить вполне, если тебя не любят, тебя не полюбят, если ты будешь безобразен – сделайся приятным и заставь любить себя» [26, л. 106 об. – 107 об.]. Он призывает сам себя в своем дневнике активно преодолевать те недостатки, которые получил от рождения. «Счастливы от природы красивые, от природы добрые, – рассуждает он, – но если ты не таков – необходимо хотя искусственно стараться быть приятнее и добрее. Дурной запах изо рта – необходимо полоскать рот. Дурной запах из души – делай туалет души, омывай ее почаще сознанием, здравым смыслом, тем небольшим запасом благородства, которое все таки в крошечной мере в тебе есть» [27, л. 28 об.].

От проблем в браке с Суловой Розанов уходил в сочинительство своей первой работы – философского труда «О понимании». Труд этот был принят холодно, только Н.Н. Страхов отозвался о нем положительно и именно он стал его «крестным отцом» в публицистике [28, с. 184]. Таким же «отцом» Меньшиков считал П.А. Гайдебурова [13, с. 91]. Для Меньшикова писательство было не столько средством ухода от моральных проблем, хотя и его «среда заедала»¹, сколько способом дополнительного заработка, так как он уже был обременен заботами о содержании и обучении брата, а жалованье было небольшим. И до знакомства с Гайдебуровым он уже имел опыт регулярной работы в газете «Кронштадтский вестник». Но, в отличие от Страхова, дававшего пробующему свои силы на публицистическом поприще Розанову советы и наставления, Гайдебуров без разговоров доверил Меньшикову часть редакторской работы в газете и предоставил ее страницы для его статей, доверив на своем личном опыте постигать и публицистическое, и редакторское ремесло. Заметим, что в дальнейшем, когда Розанов и Меньшиков будут работать в «Новом времени» Суворина, то последний будет вести активную переписку с Розановым, обсуждая, в том числе, и стиль его работ, а Меньшикову вновь была предоставлена самостоятельность. Он послал «на пробу» Суворину несколько статей, они были напечатаны, и за этим последовал договор о работе в редакции на постоянной основе и опять без редакторской опеки и с возложением на самого Меньшикова части редакционной работы [29, с. 181–182].

До встречи в «Новом времени» пути Розанова и Меньшикова пересеклись в другом издании – газете «Русь», издававшейся В.П. Гайдебуровым с января 1897 года. И это пересечение вылилось в конфликт, вынудивший Розанова в сентябре покинуть издание. Произошло это, по мнению отечественных исследователей, из-за обвинения Розанова в публичном (печатном) доносе о месте расположения революционной типографии и отказе Меньшикова, Я.В. Абрамова и Н.А. Энгельгарда печататься на одних страницах с доносчиком [30, с. 569; 2, с. 135]. Но еще в мае Меньшиков жаловался в письме Чехову, что два месяца пришлось не публиковаться в «Руси» «из-за нежелания печататься бок о бок с В. Розановым». При этом он замечает, что «едва удалось убедить Гайдебурова отказаться от этого чудовищного для “Нед<ели>”² сотрудничества, и то лишь с некоторым насилием удалось это сделать» [31, с. 88].

Осенью и зимой этого же года Розанов пишет две статьи с критикой работ Меньшикова³. Первый фельетон «Кроткий демонизм» если и был мстью, то не только Меньшико-

¹ Он был недоволен и службой, и окружением, которые, по его мнению, не давали никаких условий для интеллектуального развития: «Мысль о том, что я останусь в Кронштадте гложет меня невыносимо. Точно в темной яме остаться, в холодной и сырой. Остаться здесь – погрести себя» [22, л. 120 об.].

² Основным изданием Гайдебурова была газета «Неделя», которую издавал еще его отец.

³ Лишенным всякого основания представляется нам замечание уже упоминавшегося нами филолога Е.М. Криволаповой о том, что «для Меньшикова это обстоятельство было тем более неприятно, что статью Розанова заметил и высоко оценил А.П. Чехов, бывший в то время кумиром Меньшикова» [2, с. 135]. Эту оценку статье Чехов дал два года спустя в личном письме Розанову, которое вряд ли имел возможность прочесть Меньшиков [32, с. 141].

ву, но и Гайдебурову, так как нелестный отзыв о статьях Меньшикова должен был уязвить и издание, которое их публиковало. Задачи этого издания Розанов характеризовал как «бледно-розовые». Не имея возможности критиковать стиль статей самого Меньшикова, не погрешив против истины, Розанов стремится показать отсутствие в них глубины мысли: «Это писатель-мелодист, – пишет он, – небогата и проста его мелодия: “Чижик, чижик, где ты был?” Но она льется, не утомляя и убаюкивая слух читателя, из страницы в страницу, из книжки в книжку журнала, переливается из одной темы на другую и, кажется, сгинь все сотрудники “Книжек Недели”, г. Меньшиков без всякого напряжения ума и утомления слова мог бы заменить их всех» [33, с. 144–145].

Этот выпад оказался, по всей видимости, весьма удачным, так как приведенную выше характеристику процитировал виднейший публицист народнического направления Н.К. Михайловский в своем критическом очерке, посвященном Меньшикову, полностью с ней солидаризируясь, невзирая на то, что статья Розанова была напечатана в чуждом ему по направлению «Новом времени» [34, с. 447]. Что, видимо, не могло остаться незамеченным самим Меньшиковым. Дружный с Розановым и резко негативно отзывавшийся о Меньшикове Перцов в мемуарах уверял, что «Между Розановым и Меньшиковым всегда были дурные отношения; Меньшиков, очень злопамятный, не мог простить В.В. статью его “Кроткий демонизм”» [30, стлб. 570]. Однако, как показало время, он заблуждался насчет невозможности сближения этих двух публицистов, но об этом позже.

Пока же на выход новой статьи Меньшикова из цикла «Элементы романа» Розанов пишет еще один критический разбор [35]. В этой статье более явно, чем в предшествующей, просматривается, что мотивом к критике Меньшикова выступает не только, а возможно и не столько обида, сколько действительное принципиальное расхождение во взглядах на вопросы о половых отношениях и их месте и роли в семье. Эта работа использует критику лишь как повод поделиться с читателями своим видением проблемы. При этом, как видно из других работ Розанова, он посягает с критикой не только на взгляды Меньшикова, так как тот был далеко не одинок в своей позиции, но и на более маститых авторов «с ним аргументирующих», таких как В.С. Соловьев и Л.Н. Толстой¹, разделявших «брезгливый» взгляд Меньшикова на плотские отношения [37]. Основное внимание Розанова в этой статье направлено на доказательство положения о том, что аскетизм проистекает не из отрицания чувств, а служит для накопления их потенциала: «Богатство темперамента есть условие внутренней теплоты и живости. И вот почему во всех случаях, где положением или задачами жизни требуется особенная теплота и живость, “лучистость” человека – он запирается как бы в плотинах воздержания, т.е. он доводит до высшего достижимого уровня темперамент в себе: и тогда начинает “лучиться”» [35, с. 159].

Однако Розанов не мог знать, что в личных переживаниях и размышлениях, которые не предавались огласке, Меньшиков был гораздо ближе к его позиции. В одной из статей на рассматриваемую нами тему Розанов солидаризируется с возражением Чичерина (хотя и замечая, что оно «не очень глубокомысленное») на утверждение В.С. Соловьева, что половой инстинкт есть «безнравственный инстинкт», которое состоит в наблюдении за тем, что в обыденной жизни «факты показывают, что человек вовсе не стыдится быть животным, а, напротив, этим гордится». Данные идеи очень созвучны тому, о чем писал Меньшиков в своем дневнике еще за десять лет до описываемой полемики: «Я животное. Я хочу есть, работать, любить, плодиться. Из комбинации этих вещей выйдет разум, чувство красоты, совесть и все прочее. Я желаю (или не желаю – безразлично) иметь и разум, и совесть, и вкус, но не настолько, чтобы эти второстепенные, подчиненные способности

¹ О полемике Розанова и Меньшикова по поводу «Крейцеровой сонаты» Толстого уже есть отдельное исследование, поэтому мы не будем на ней останавливаться [36].

уродливо развились и сделались паразитами моего тела, чтобы они подтачивали самый корень моего существования. Я не хочу идолов, какими бы блестящими они не казались. Я хочу остаться животным, потому что это единственное условие к тому, чтобы остаться человеком» [38, л. 103 об. – 104].

Фактически за отстаиванием святости пола Розановым стояло то же признание значительности биологического начала в жизни человека. И в конечном счете и Розанов, и Меньшиков сходились на том, что «девство» имеет ценность не само по себе, как образ жизни, а лишь как важное условие для здоровых и правильных отношений в браке. Но сами публицисты схожести своих взглядов в этот момент не увидели¹. Однако, заметим, что позднее, независимо друг от друга, они выступили с критикой работы О. Вейнингера «Пол и характер», в которой, по мнению Меньшикова, автор выказывал «бешеное презрение к женщине» [39]. Если Меньшиков отнесся к рассматриваемой работе со всей серьезностью (он вообще всегда в своих статьях был необычайно серьезен, и при всей их формальной отточенности они страдали отсутствием юмора), то Розанов со свойственной ему иронией отмечал: «Из каждой страницы Вейнингера слышится крик: “Я люблю мужчин!” – “Ну что же: ты – содомит”. И на этом можно закрыть книгу» [9, с. 86].

Несмотря на явное взаимное дистанцирование двух публицистов в последнее десятилетие XIX века, в глазах современников их имена временами оказывались стоящими рядом. Так, цикл статей Меньшикова «О любви», вышедший отдельным изданием, и сборник статей Розанова «Сумерки просвещения» вместе попали под обстрел одной из критических статей А.И. Богдановича. Объединил он их не по тематике и не по стилистике, а по тону изложения. Каждый из них, по мнению Богдановича, стремился проповедовать под маской юродства, возомнив себя «пророком и сосудом особой мудрости», что и давало ему основание отнести их творения к новому жанру «юродствующей литературы» [40, с. 241]. Меньшиков и Розанов провозглашались Богдановичем не только одновременными создателями этого жанра, но и «родственными душами, единомыслящими и единостремлящимися». Подобно тому, как Меньшиков, по его мнению, «стремится изгнать любовь во имя любви», Розанов «проделывает ту же операцию над просвещением» [40, с. 251]. И если стили изложения этих двух авторов весьма рознятся², то логика и «приемы» у них совершенно одинаковые: «непреложность и широковещательная манера, <...> самодовольство и глубочайшая уверенность в обладании полной истиной» [40, с. 251].

Заметим от себя, что, несмотря на едкую иронию, в данном выше определении точно подмечено стремление и Розанова и Меньшикова к проповедованию. Для Богдановича это, бесспорно, отрицательный факт, для нас это один из мотивов публицистической деятельности обоих, что тоже их сближает. Эту склонность признавали и сами авторы. Розанов писал, что «родился странником; странником-проповедником. «Пророчество»... – мое домашнее обстоятельство, и относится только до меня (без значения и влияния); есть часть моей биографии» [41, с. 67]. И Меньшиков наедине с собой признавался: «Что такое я, как литератор? У меня есть все литературные задатки, даже в некоторой степени до беллетристики включительно, – но любимый, и, стало быть, самый сильный мой жанр – проповедничество. Только здесь я вдохновляюсь и как мысли, так слова-образы сами являются мне из пространства. Я проповедник, и проповедник священнического типа – берущий настроением, а не логикой, не аргументами» [42, л. 101].

¹ Подробнее о сравнении взглядов Меньшикова и Розанова на означенные вопросы см.: Криволапова Е.М. Литературная полемика вокруг «розановских вопросов» в начале XX века [39].

² По стилю Богданович как раз их противопоставляет, говоря, что «в отличие от г. Меньшикова, который не пишет, а баюкает... не рассуждает, а тклет тончайшую сеть афоризмов... г. Розанов с величайшими усилиями громоздит фразу на фразу... для вящего удручения читателя, который прямо-таки раздавливается этой неуклюжей постройкой» [40, с. 241–242].

Стремление донести свои «проповеди» до возможно более широкой аудитории, а так же, не в последнюю очередь, стремление заложить прочный фундамент для благополучия собственной семьи двигали обоими публицистами, когда они пришли в «Новое время». Розанов вошел в штат газеты несколькими годами раньше, чем Меньшиков, и последний, тревожился, получив предложение Суворина, сработается ли он с сотрудниками редакции. Как он не без иронии писал А.П. Чехову, советуясь по этому вопросу: «“Новое время” довело меня до малокровия своими нападками (Сигмы, Энгельгарда, Розанова, Гофштеттера, Перцова, Лемана и др.)» [31, с. 162].

Но решение было принято, и Розанов с Меньшиковым оказались сотрудниками одной газеты. На ее страницах они продолжили свою полемику. Как не без иронии замечал Суворин в письме Розанову, это происходило из-за того, что тот ничего не читал кроме «Нового времени» [7, с. 96]. Помимо расхождений во взглядах препятствием для сближения Розанова и Меньшикова были и иные обстоятельства. В частности их участие в Религиозно-философских собраниях. Для Розанова деятельность этих собраний и издававшийся ими журнал «Новый путь» были прекрасной возможностью свободно высказываться на интересующие его темы, Меньшиков же очень быстро принял критическую точку зрения по поводу их деятельности, отошел от участия в них и стал выступать в печати с их критикой. «Ряд участников религиозно-философского собрания считали Меньшикова одним из виновников его закрытия» [43, с. 168].

Однако за десять лет сотрудничества в одной редакции Розанов и Меньшиков постепенно от полемики приходят к схожим позициям по некоторым вопросам и даже взаимной поддержке. В большей степени, как нам представляется, это было связано с эволюцией Розанова, превратившегося на страницах «Нового времени» из созерцательного мыслителя в политического публициста. Результатом такой эволюции стала показательная характеристика, которую сам же Розанов опубликовал в «Мимолетном». В 1915 году одна из почитательниц творчества Розанова – А. Данилевская – прислала ему нелюбезное письмо по поводу второго тома «Опавших листьев» и «Уединенного». Упрекая автора в том, что он от общечеловеческих и интимных проблем ушел в политику, она писала, что он «таким размахнулся Меньшиковым», что за него «больно и стыдно» [44, с. 265].

Наибольшего публичного сближения взглядов Розанов и Меньшиков достигли во время процесса по делу Менделя Бейлиса, в котором дружно выступили с активной критикой еврейства в целом. Уже после революции, будучи отстраненным от сотрудничества в «Новом времени», Меньшиков наедине со своим дневником отказывается от националистических и юдофобских взглядов, приходя к выводу, что нации вообще должны в будущем взаимно ассимилировать друг друга. Однако подобные взгляды не стали достоянием общественности и последовавший в 1918 году арест и готовящийся расстрел Меньшиков воспринял как месть евреев, написав за день до расстрела своей семье: «ЗАПОМНИТЕ – умираю жертвой еврейской мести не за какие-либо преступления, а лишь за обличение еврейского народа, за что они истребляли и своих пророков» [13, с. 232]. Розанов, узнавший о гибели Меньшикова, тоже почувствовал ее связь с еврейским вопросом, но воспринял ее не как месть, а как возмездие: «...я убедился, что жив бог Израилев, – жив и наказует, и убоялся. Содрогающая судьба Меньшикова – одно из знамений уже последних дней» [45, с. 185]. В то же время самому Розанову, находящемуся в это время в очень тяжелом материальном положении и буквально голодающему стало известно, что для него уже собрано более 2000 руб. московской еврейской общиной. В ответ на это известие Розанов попросил уничтожить все книги и брошюры, написанные им в связи с процессом Бейлиса, а авторские права на все остальные сочинения на еврейскую тематику передал вышеозначенной общине.

Подводя итог сравнительному анализу биографий и взглядов Меньшикова и Розанова, хочется отметить и ряд их основных различий. Если даже во внешности Розанова, по воспоминаниям современников, было нечто, подчеркивающее его жизненные перипетии, то невысокого роста подтянутый крепыш Меньшиков, пропадавший зимой на катке, а летом занимавшийся велосипедными прогулками и греблей, напротив, не позволял никому, кроме своего дневника, проникать в тайну своих трагедий и потерь. Крайнюю бедность и юношескую болезненную дистрофию он сумел победить самообразованием, невероятной работоспособностью и систематическими занятиями спортом. Как и Розанов, он совмещал службу с публицистикой, но в отличие от Розанова уже первый сборник очерков молодого морского офицера «По портам Европы» сделал его имя популярным. Несмотря на успех у читателя, Меньшиков не оставил службы, и вышел в отставку, только получив пенсию. Если для Розанова были важны его «четверги», встречи с молодыми авторами, то Меньшиков высоко ценил свое одиночество и прослыл у современников «царскосельским затворником», хотя его личность вызывала большое любопытство у поклонников, особенно у дам. В отличие от характерной для Розанова «недоговоренности», статьи Меньшикова всегда отличались ясностью и отточенностью мысли, облеченной в яркую литературную форму, и почти всегда вызвали бурную полемику в прессе. Но при всей внешней разнице обоих публицистов объединяла приверженность не к изложению, в какой либо яркой форме, свершившегося факта, а к его осмыслению и анализу, попытки увидеть за частным событием общее явление.

К моменту перехода в «Новое время» Меньшиков уже имел опыт работы публициста и редактора в газете «Неделя». Прежде чем перейти в штат «Нового времени», он опубликовал там пробные две статьи, но это была не проверка публициста на способности, а проверка редактора на лояльность к изложенным в статьях мыслям. Поэтому и сами условия принятия Меньшикова в штат отличались от розановских. Суворин предлагал Меньшикову самому определять и объем будущей работы, и самому назначить месячный оклад, взамен прося помощи в редактировании издания. Неизменными оставались только 15 коп. со строки. К 1905 году месячный оклад Меньшикова составлял 1000 руб. [9, с. 186]¹, и ему был предоставлен отдельный редакционный кабинет, где журналист работал и принимал посетителей. По сути, Меньшиков был даже не журналистом, а целой «газетой в газете», и его рубрика «Письма к ближнему» (по аналогии с «Маленькими письмами» Суворина) стала не только частью газеты, но и ежемесячно выпускалась отдельными изданиями. Розанова связывали с Меньшиковым довольно непростые отношения, но, отдавая должное энергии и таланту товарища по изданию, он позднее, отмечал: «...призванный в “Новое время”, он быстро, почти моментально развернулся в громадный государственный ум, зрелый, спокойный, неутомимый, стойкий, “не взирающий ни на что”, кроме Отечества и его реальных нужд, и подающий советы, решения, “входы” и “выходы” от А до У. Меньшиков, в сущности, очень удачно, менее поэтически и более трезво, заменил самого Суворина в газете: и уже теперь за ним тянется вереница заслуг, чисто государственных» [46, с. 131].

А.Е. Кауфман в своем некрологе, о котором мы говорили в начале статьи, указывал на предсмертный призыв Розанова к примирению, отмечая, что Меньшиков такого не смог написать из-за расстрела, но в ранних статьях он так же был вполне миролюбив ко всем национальностям, включая евреев. Однако Кауфман не знал, что такой призыв к единению не раз звучал в дневниках Меньшикова последних двух лет жизни, но в силу многих причин

¹ По подсчетам Розанова, Меньшиков в «Новом времени» «вырабатывал 35 тыс. в год», в то время как свои собственные годовые доходы от публицистической деятельности он определял от 9 до 14 тысяч [45, с. 274].

эти дневники стали доступны читателю лишь в конце XX века, да и то, к сожалению, лишь крайне небольшая их часть.

Наследие Розанова уже довольно прочно вписано в историю русской философии, наследию Меньшикова, который в гораздо большей степени был вовлечен в политическую жизнь России, еще только предстоит пройти этот путь.

Литература

1. *Кауфман А.Е.* О Меньшикове и Розанове // Вестник литературы. 1916. № 6. С. 11–12.
2. *Криволапова Е.М.* В.В. Розанов на страницах дневника М.О. Меньшикова: к проблеме творческого взаимодействия // Вестник КГУ имени Н.А. Некрасова. 2012. № 2. С. 135–138.
3. *Сукач В.Г.* Автопортрет Розанова [Электронный ресурс] // Наше наследие. 2006. № 78 / Режим доступа: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7807.php>
4. *Сукач В.Г.* Детские годы В.В. Розанова [Электронный ресурс] // В.В. Розанов: Жизнь. Творчество. Судьба: Чтения, посвященные 80-летию памяти В.В. Розанова. Кострома, 1999. С. 23–38 / Режим доступа: <http://kostromka.ru/rozanov/kostroma/4.php>
5. *Николюкин В.В.* Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001.
6. *Меньшиков М.О.* Высшая цель // Книжки Недели. 1994. № 11. С. 236–267.
7. Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову. СПб.: Типограф. т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1913.
8. Центр хранения дел личных собраний Москвы (ЦХДЛСМ). Ф. 202. Оп. 1. Д. 11.
9. *Розанов В.В.* Опавшие листья: Короб первый / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 30:] Листва. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.
10. *Тлиф И.Х.* К родословной Розанова // Костромская земля: Краеведческий альманах Костромского фонда культуры. Вып. 3. Кострома: ИПП «Кострома», 1995. С. 126–130.
11. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 18.
12. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 20.
13. Российский архив. Вып. IV. М.О. Меньшиков: Материалы к биографии. М.: Студия «ТРИТЭ»; Рос. Архив, 1993.
14. *Орлов А.С.* Интеллектуальная биография, социально-философские взгляды и публицистическая деятельность М.О. Меньшикова до начала работы в «Новом времени»: дисс. ... канд. ист. наук. Орел, 2015.
15. *Розанов В.В.* Русский Нил / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 16:] Около народной души. М.: Республика, 2003. С. 145–199.
16. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 5.
17. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 3.
18. *Розанов В.В.* В училищном мире / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 17:] В нашей смуте. М.: Республика, 2004. С. 322–326.
19. *Меньшиков М.О.* Думы о счастье // Великорусская идея. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. 1. С. 271–424.
20. *Фатеев В.В.* В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Б. и., 1991.
21. *Розанов В.В.* Делающие и неделающие в университете / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 17:] В нашей смуте. М.: Республика, 2004. С. 235–237.
22. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 12.
23. *Розанов В.В.* Письма к А.С. Суворину / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 22:] Признаки времени. М.: Республика; Алгоритм, 2006. С. 291–335.
24. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 13.
25. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 8.
26. ЦМАМЛС. Ф. 202. Оп. 1. Д. 6.
27. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 29.
28. *Мотовникова Е.Н.* Н.Н. Страхов и его ученики: герменевтические установки общения // Теория и практика общественного развития. 2015. № 10. С. 184–187.
29. *Жаворонков Д.В.* Начало работы М.О. Меньшикова в газете «Новое Время» (1901 г.) // Управленческое консультирование. 2014. № 4. С. 180–188.
30. *Фатеев В.А.* Меньшиков М.О. // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 569–575.
31. Антон Чехов и его критик Михаил Меньшиков: Переписка. Дневники. Воспоминания. Статьи. М.: Русский путь, 2005.
32. *Чехов А.П.* Письмо Розанову В.В., 30 марта 1899 г. Ялта / А.П. Чехов // Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 12 т. Т. 8: Письма, 1899. М.: Наука, 1980. С. 140–141.
33. *Розанов В.В.* Кроткий демонизм / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 26:] Религия и культура. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 144–150.
34. *Михайловский Н.К.* О г. Меньшикове. – О Накрохине и о том, кто виноват в его несчастной судьбе / Н.К. Михайловский // Последние сочинения. Т. II. СПб.: Изд-е ред. журнала «Русское богатство», 1905.
35. *Розанов В.В.* Смысл аскетизма / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 26:] Религия и культура. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 157–166.
36. *Богданова О.А.* Дискуссия Розанова и М.О. Меньшикова о «Крейцеровой сонате» Л.Н. Толстого // Наследие В.В. Розанова и

- современность: Материалы Международной научной конференции. М.: РОССПЭН, 2009. С. 140–144.
37. *Розанов В.В.* Семья и жизнь / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 26:] Религия и культура. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 150–157.
38. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 16.
39. *Криволапова Е.М.* Литературная полемика вокруг «розановских вопросов» в начале XX века [Электронный ресурс] // Ученые записки: электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 1 (29) / Режим доступа: <http://scientific-notes.ru/index.php?page=6&new=34>
40. *Богданович А.И.* Юродствующая литература: «О любви», М.О. Меньшикова; «Сумерки просвещения», В.В. Розанова / А.И. Богданович // Годы перелома (1895–1906): Сборник критических статей. СПб.: Мир Божий, 1908. С. 240–261.
41. *Розанов В.В.* Уединенное / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 30:] Листва. М.: Республика, СПб.: Росток, 2010. С. 5–73.
42. ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 26.
43. *Санькова С.М., Орлов А.С.* Михаил Меньшиков. СПб.: Наука, 2017.
44. *Розанов В.В.* Мимолетное / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 2:] Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 5–334.
45. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 12:] Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000.
46. *Розанов В.В.* Суворин и Катков / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 24:] В чад войны. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 126–131.

Аннотация. В статье дается сравнительный биографический анализ В.В. Розанова и М.О. Меньшикова с использованием не публиковавшихся ранее материалов из записных книжек последнего. Выявляется специфическое и общее в мировосприятии и творчестве двух публицистов в контексте личной и общественной жизни. Делается вывод о том, что для обоих публицистический талант был одновременно и средством самореализации, и возможностью содержать собственную семью. Семья же для обоих была главной ценностью в жизни. Работа в газете «Новое время» сделала публицистику обоих политизированной, что в наиболее резкой форме проявилось в статьях, воспринятых частью общества в качестве антисемитских, в период процесса по делу Бейлиса. Однако революционные события привели Розанова и Меньшикова к переосмыслению своих позиций, в том числе и по еврейскому вопросу.

Ключевые слова. В.В. Розанов, М.О. Меньшиков, публицистика, любовь, семья, газета «Новое время», еврейский вопрос.

Svetlana M. Sankova, Doctor of Historical Sciences, Professor, Philosophy and Cultural Studies Department, Orel State University named after I.S. Turgenev. E-mail: historiphil@ya.ru

Peter A. Shevchenko, Graduate Student, Philosophy Department, Orel State University named after I.S. Turgenev. E-mail: akamoto0258@gmail.com

V.V. Rozanov and M.O. Menshikov: an Essay on Comparative Biography

Abstract. This article provides a comparative biographical analysis of V.V. Rozanov and M.O. Menshikov using materials from the latter's notebooks not previously published. Similarities and differences in the views and work of both publicists in the context of their personal and social life are revealed. The specific and the common aspects in the worldview and the work of the two publicists in the context of personal and public life are revealed. The authors come to the conclusion that for both of them their publicistic talent served as the toll of self-realization and the means to support their families. The family for both was the main value in life. The work at the "Novoye Vremya" journal made their journalistic work politically loaded, that was especially apparent in the articles that were interpreted as anti-Semitic by a part of the society in the time of the proceedings of the "Beilis case". However, the revolutionary events led Rozanov and Menshikov to rethink their positions, including those on the Jewish question.

Keywords: V.V. Rozanov, M.O. Menshikov, Publicism, Love, Family, "Novoye Vremya" Journal, Jewish Question.

Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова в газете А.С. Суворина «Новое время»

Последний год XIX века стал первым годом работы В.В. Розанова в «Новом времени» – самом популярном массовом периодическом издании на тот момент. Переход в штат газеты открывал перед ним в творчестве возможность постоянного обращения к огромной читательской аудитории, а в быту – получить финансовую поддержку и порвать со службой, посвятив себя целиком публицистике. Однако 1899 год стал значимой вехой не только в жизни Розанова, но и для газеты, в штат которой он был зачислен, и в деятельности ее издателя А.С. Суворина, хотя и не столь заметной на первый взгляд. Именно события этого года во многом определили особое место Розанова в редакции и особые отношения, связывающие их в дальнейшем с Сувориным.

Впрочем, первая попытка Розанова обратиться в «Новое время» произошла шестью годами раньше, летом 1893 года, когда он предложил Суворину к публикации свою статью «Свобода и вера». Уже имея положительный опыт работы в «Русском вестнике» и «Русском обозрении», Розанов сопроводил статью амбициозным вариантом предполагаемого будущего сотрудничества: оплата 15 коп. за строку, и текст статьи не может быть изменен, «так как до сих пор все органы, в каких мне случалось сотрудничать, всегда помещали мои статьи без какого-либо неодобрения и изменения моего текста» [1, с. 337–338.]. Суворин прекрасно понимал, что эта «амбициозность» скрывала отсутствие достаточного опыта, и со свойственным ему тактом отказал в публикации, сославшись на то, что выбранная тема хотя и очень интересная, но не газетная, и изложена она не для газеты, заметив также, что, несомненно, просьба автора о сохранении статьи от поправок справедлива, «ибо у Вас есть имя». «Если у вас найдется что-нибудь менее философское и более ясное и прямое для читателей, – заканчивал свое письмо Суворин, – я с удовольствием бы принял» [2, с. 70].

Фактически это было приглашение к сотрудничеству, но Розанов, по собственному признанию, «не разглядел» его, а скорее был еще к нему не готов. Да и сама фигура Суворина не могла не вызывать определенных предубеждений у журналиста. Как писал Суворину А.П. Чехов: «О Вас составилось такое мнение, будто Вы человек сильный у правительства, жестокий, неумолимый» [3, с. 155]. Понадобилось шесть лет изнурительного существования между службой и сотрудничеством с другими газетами и журналами, чтобы понять и оценить место «Нового времени» в русской периодической печати и значение журналиста-нововременца в глазах читающей публики.

Показательна описанная Розановым его беседа с одной филантропкой, попросившей опубликовать в «Новом времени» маленькую заметку с просьбой о помощи ее детско-

му приюту. Уверяя, что в «Новом времени» наверняка удастся поместить лишь небольшое объявление строк на пятнадцать, Розанов брался написать и поместить большую обстоятельную серьезную статью в «Санкт-Петербургских ведомостях» или «Биржевых ведомостях». Но ответ собеседницы его поразил: «Я уже испытала это. Большая статья в другой газете, как бы сочувственна она ни была, в материальном смысле ничего не даст или даст кой-что. Но в “Новом Времени” если появится заметка в 5–6–10 строк: отовсюду начинается движение, шлют деньги, вещи, спрашивают, интересуются, пишут письма» [4, с. 41]. В справедливости этого наблюдения Розанову не раз приходилось убеждаться и позднее. Работа в такой газете невольно выделяла и журналиста среди множества его коллег из других изданий, и Розанов позднее признавал: «печататься у Суворина значило после 3–4-х статей стать всероссийской известностью».

Впрочем, помимо всероссийской известности, журналисту, которому посчастливилось попасть в штат «Нового времени», была гарантирована и вполне обеспеченная жизнь. А.П. Чехов, которого с Сувориным связывали долгие годы дружбы и брат которого работал в «Новом времени», в письме А.Н. Плещееву так его характеризовал: «...у него азартная страсть ко всякого рода талантам, и каждый талант он видит не иначе, как только в увеличенном виде. Уверяю Вас, что это так. Если бы его воля, то он построил бы хрустальный дворец и поселил бы в нем всех прозаиков, драматургов, поэтов и актрис» [5, с. 119]. Несмотря на ироничность данной картины, в ней точно подмечена реальная черта характера Суворина. За неимением «хрустального дворца» он активно, чем мог, помогал знакомым литераторам и актерам своего театра, но особенную заботу проявлял о журналистах и не только не скупился на гонорары своим сотрудникам, но оказывал им и их семьям всевозможную помощь.

Позволим себе довольно пространную цитату из воспоминаний А.В. Амфитеатрова, одного из ведущих журналистов «Нового времени» того периода¹: «Не было сотрудника, которому “старик Суворин” не старался бы облегчить труд и существование. Вспоминаются три-четыре имени сотрудников, лично ему несимпатичных, даже трудно им переносимых, но – они были литераторы, были даровиты, и этим решилось его отношение к ним, и он их терпел многие годы и, наперекор самому себе, обеспечивал их благополучие... когда он узнавал, что нелюбимому надо уплатить срочно непосильный долг, либо отправить больную жену в Крым или за границу, либо внести плату за обучение детей, либо – просто – приспичила очередная житейская нужда, а денег ни гроша, старик не заставлял даже и просить себя, а молча садился к столу и писал записку в контору о выдаче более или менее крупного куша. Считалось, что – в “аванс”, который будет потом погашаться вычетами из гонорара или жалованья. Но вычеты или не производились вовсе, или отсрочивались и пересрочивались, а в конце года аванс списывался со счетов. Так – со всеми. Сотрудник же не только ценный, но и любимый получал – опять-таки без просьб, а как-то само собою, автоматически, – кредит неограниченный. Это уж я по опыту слишком хорошо знаю и вспоминаю – широко, может быть, лучше было бы, если бы немножко поуже. По правде сказать, избаловывал нас Алексей Сергеевич этим безответственным кредитом – из рук вон. Совсем теряли сознание, как это у именитого сотрудника “Нового времени” может не быть денег на очередную потребность или даже прихоть» [6, с. 176].

Описанная Амфитеатовым картина не была преувеличением, дневник Суворина переполнен многочисленными пометками о разовых выплатах по просьбе сотрудников иногда довольно значительных сумм, даже если сам издатель и не был уверен в подчас сочиненных просителями причинах. Переживший в юности нужду Суворин считал, что по

¹ Он сыграл неблагоприятную роль в событиях 1899 года вокруг «Нового времени», косвенно отразившихся на приглашении Розанова в штат, о чем мы скажем далее.

мере возможности он лучше переплатит своему сотруднику, чем оставит его в трудную минуту без финансовой поддержки. Доходило до того, что журналисты приводили в редакцию совершенно посторонних людей, но по их рекомендации Суворин помогал нуждающимся.

Газета Суворина имела в постоянном штате около шестидесяти журналистов, разного возраста, степени одаренности и работоспособности. Такой большой, для того времени, штат требовался для обслуживания утреннего и вечернего выпусков издания и его приложений. Многие биографы Розанова отмечали, что, работая в «Новом времени», он так и не стал «нововременцем»¹ или стал им только отчасти, не разделяя общей политики газеты. Однако это определение можно было бы в равной степени применить к каждому журналисту этого популярного издания, включая самого Суворина². В «Новое время» журналисты приходили разными путями, но всех их газета привлекала возможностью постоянного и хорошего заработка, общения с широкой читательской аудиторией, а не следованию какой-то гипотетической политике газеты. В определенном смысле именно отсутствие какой-либо ярко озвучиваемой политики и было политикой этой газеты.

Сам Суворин в одном из своих «Маленьких писем» декларировал собственную позицию: «Я – только журналист, и ничего более. В спасатели отечества я никогда не лез, проектов государственного устройства никогда не писал, но я могу чувствовать и знать потребности общества и имею право говорить о них...» [9, с. 994]. Такого же откровенного разговора с читателем он ожидал и от своих журналистов. В первый же год работы Розанова в «Новом времени», когда волей обстоятельств между ним и Сувориным установились особые доверительные отношения, старый издатель так описывал публицисту свою редакторскую программу: «Надо больше давать свободы личному мнению и не навязывать своего взгляда. Это недостаток в газетном деле. Газета не есть собрание истин, а собрание мнений. Меня упрекали в том, что я будто бы флюгер. Я совсем не флюгер. Но будучи человеком, не получившим солидного и серьезного образования, принужденный постоянно учиться, постоянно читать и на-лету схватывать знания, я давал свободу мнениям и заботился, главным образом, о литературной форме. В этом отношении я много работал над чужими статьями... Часто мнения, которым я давал место, мне совсем не нравились, но мне нравилась форма, остроумие, живая струя» [2, с. 81].

Возраст сотрудников был так же очень разным. К примеру, популярный литературный критик В.П. Буренин был всего на семь лет моложе «старика Суворина» и начал работу в «Новом времени» еще до освободительной войны в Болгарии, а автор популярных очерков и романов А.В. Амфитеатров был на шесть лет моложе Розанова, и состоял в штате газеты уже с 1892 года, то есть на год раньше первого обращения Розанова к Суворину.

Суворин, не привыкший почивать на лаврах, совершенно не был удовлетворен ни положением дел в газете, ни работой своих сотрудников. Некогда знакомый всей читающей России шестидесятых годов XIX века как Незнакомец, на переломе веков Суворин как никто понимал, что читающая Россия изменилась. Проблема была даже не в том, что за сорок лет вырос новый читатель, а в том, что образованное общество кардинально увеличилось за счет образования детей освобожденных крестьян и разросшегося городского населения. У нового читателя были новые духовные и информационные запросы, и старые жанры и темы уже не могли его удовлетворять. Престарелому издателю как никому было понятно, что новому читателю требовались новые публицисты с новыми творческими подходами к работе. Однако именно таких инициативных творческих журналистов с новыми

¹ В частности автор гневного памфлета на Суворина и его журналистов Н.Я. Абрамович делает исключение именно для Розанова, полагая, что тот всегда был в газете «чужим» [7].

² Так, известный публицист В.М. Дорошевич уверял, что Суворин-фельетонист «ничего не имеет общего» с «Новым временем» [8, с. 609].

взглядами Суворин не замечал среди своих заслуженных сотрудников. Позднее, когда у них с Розановым возникла доверительная переписка, Суворин признавался: «Я вижу вокруг себя, как все те, которые создавали “Новое Время”, постарели и становятся бессильными так работать, как надо для этого времени, когда возникают вопросы ежедневно, когда новые силы являются и погоняют стариков» [2, с. 114]. В своем дневнике Суворин был еще более категоричен: «Газета меня угнетает. Я боюсь за ее будущее. Тьма сотрудников, большей частью бездарных, и ничего не делающих... Я должен умереть, но газета должна жить, и она может жить» [10, с. 258].

Определенную надежду на обновление газеты Суворин связывал с А.В. Амфитеатовым. Сын настоятеля Архангельского собора Московского Кремля был щедро наделен от природы кипучей энергией и всесторонними талантами. Окончив юридический факультет Московского университета, он шагнул на оперную сцену, и даже был включен в труппу Мариинского театра, но быстро оставил ее ради литературы. Темы его произведений простирались от оккультизма до уличной проституции, а в газете Суворина он сразу выказал себя прекрасным очеркистом серией корреспонденций о современном состоянии Балкан. Однако Амфитеатов не отличался принципиальностью, привык жить на широкую ногу, не стесняясь одалживать у издателя крупные суммы, а его блестящие публикации часто отличались именно блеском изложения, а не глубиной осмысления предмета. Розанов позднее так охарактеризовал его способности: «дав таланты, природа посмеялась над Амфитеатовым, отняв у него вкус...» [11, с. 489].

В Розанове же Суворина привлекало иное. В 1878 году Суворин отверг статью Розанова о Толстом, объяснив свое решение в письме, где в частности указывал: «Я знаю, что Вы способны говорить прекрасные вещи, что иногда Вы ясно видите то, что до Вас никто не видел или не решался сказать, что видел. В Вашем фельетоне о Толстом чувствуется что-то хорошее, но только чувствуется. Он должен быть переведен на ясный и простой язык, чтобы его все уразумели» [2, с. 71]. В ответном письме, поблагодарив издателя за важные замечания, Розанов объясняет, почему он не мог полностью раскрыть свою мысль: «крадущийся и недоговаривающий тон фельетона о Толстом выходит из опасности (даже от цензуры) темы» [1, с. 340].

Фактически ответное письмо Розанова было новой готовой статьей, невозможной для подцензурной печати, но поднимающей целый ряд тем, в том числе тему брака и церкви, получивших дальнейшее развитие в его творчестве. В частности он писал, что «в сущности, церковь не Брак признает святым, а только свое действие над брачующимися... а самый брак, самое течение жизни семейной стоит полным недоумением среди характерно бесплотных доктрин христианства. После брака какие-то “неприличности”, на коих и держится вся реальная связанность рода человеческого: ибо, что значит работа около нас и наших нужд, горестей и проч. священников и “милостивых самарян” перед работой, заботами, болением наших незаметных жен? Таким образом семья, “неприличности” спальни, рождаемые дети – суть религия же; и мы подходим к вопросу или о второй религии возле христианства, или к глубочайшему преобразованию христианства и третьего выбора нет» [1, с. 340].

Такой свежий, самостоятельный и парадоксальный взгляд не мог не привлечь внимания Суворина. Чуткий ко всякому проявлению таланта, он увидел за литературным несовершенством формы Розанова глубину содержания, способность поднимать и раскрывать принципиально новые, волнующие читателя темы. Тем более сам Суворин не был равнодушен к подобным вопросам, если вспомнить, к примеру, его роман «В конце века. Любовь»¹. Мог быть Розанов интересен столичному издателю и как бывший провинци-

¹ Современник и биограф Суворина Б.Б. Глинский вообще полагал, что этот роман «как бы опередил общественную мысль и еще много лет тому назад сказал то, чем ныне так заняты гг. Розанов, Философов и другие» [12]. В то же время Розанов утверждал, что этого романа не читал.

альный учитель, в связи с актуальными вопросами реформирования системы народного образования.

1898 год стал своеобразной проверкой Розанова на журналистскую профессию, умение писать в больших количествах и реагировать на критику. Отклоняя очередные его статьи, Суворин объяснял: «В.П. Буренин дал мне прочесть два Ваших фельетона, которые он не напечатал, потому что “не понял их”. Я их прочитал и не понял тоже. Странный, афористичный язык, пересыпанный текстами из Библии и русских писателей; трудно одолевается. Мысль прячется, точно конфузится показаться на свет Божий, или не хочет являться в понятной для всех форме... Согласитесь, если Буренин и я – мы не понимаем, то и огромное большинство читателей – тоже не поймут» [2, с. 71]. Возникшая между автором и издателем переписка еще не переросла в постоянное сотрудничество, но отдельные фельетоны Розанова все чаще и чаще стали появляться в «Новом времени». Для публициста это было не только знаком литературного признания, но и заметным облегчением положения семьи, тем более что в январе 1898 года у него родилась дочь Варвара. Большую роль в улучшении материального положения семьи Розановых играло не только количество статей, публикуемых в «Новом времени», но и их построчная оплата, поднимавшаяся с 8 до 15–20 копеек (в зависимости от сложности статьи), которая при этом выдавалась без задержек. Своему молодому знакомому П.П. Перцову Розанов признавался «Как пройдет фельетон в “Новом времени”, так мы и живы месяц» [13, с. 171]. Изменилось и отношение Розанова к издателю. Уже после смерти Суворина в «Мимолетном» он отмечал: «Я долго к нему присматривался и к “встрече” с ним вышел из “антипатии к нему” (толки, общее представление). И – кончил тем, что рассмеялся. <...> Что-то было “щедрое в нем”, – о, не в деньгах (хотя и в них)! Щедрое – во всем. Он был щедр на похвалу, щедр на любовь, щедр на помощь. И (удивительно) – никогда не помнил зла» [14, с. 134].

Не вникая в житейскую ситуацию Розанова, склонный всегда к максимализму, Суворин по-своему объяснял себе его нежелание войти в штат «Нового времени». Подсчитав, что чиновник особых поручений при службе Государственного контроля получает, вероятно, не менее 200 р. в месяц, то есть не менее 2200 р. в год и порядка 1800 р. гонораров со статей в разных изданиях, он приходил к выводу, что тому резонно не бросать службу и не терять будущую пенсию став журналистом [10, с. 223]. Увольнение со службы было обязательным условием заключения договора о зачислении в штат газеты. А.С. Суворин поручил своему сыну А.А. Суворину, помогавшему в редакционной работе, провести переговоры с Розановым. Во многом это была ошибка Суворина-старшего, так как Суворин-младший не обладал чутьем и тактом отца. Но во многом это была мера вынужденная, продиктованная состоянием здоровья престарелого издателя. Слухи о его болезненном состоянии ходили давно, иногда даже в виде сплетен о случившемся с ним ударе, и они очень огорчали Суворина, считавшего, что это вредит репутации его издания. Но в 1898 году, судя по его записям в дневнике, он «совсем расклеился» и в марте даже составил духовное завещание [10, с. 210]. Особенно Суворина беспокоило то, что его болезненное состояние становится заметно другим и влияет на его взаимоотношения с людьми. В своем дневнике он сетовал на себя: «Вспыльчивость становится просто сумасшедшей. Я не могу удержаться, чтоб не вспылить, не наговорить всякого вздора и обидных слов. Это делает меня невыносимым. Я сознаю это. Даю себе слово воздержаться и при первом же случае все забываю. Никакой злопамятности у меня никогда не было. И теперь вспылешь – и через минуту готов просить прощения... Кончится тем, что порвется сосуд и отправишься туда, откуда не приходят. Мне тяжело становится от бессилия работать. Напряжение утомляет, и становишься никуда не годным» [10, с. 212]. Поэтому, беспокоясь за будущее газеты, Суворин старался как можно больше ознакомить сына с редакторской работой, загружая его поручениями.

Однако во второй половине 1898 года здоровье Суворина заметно улучшилось, он даже совершил поездку в Париж и строил планы на будущий 1899 год. Родившийся за три года до смерти А.С. Пушкина, он готовился к столетнему юбилею со дня рождения горячо любимого им поэта и усиленно хлопотал о сборе средств на сооружение ему памятника в Петербурге. С сентября 1889 года в «Новом времени» Суворин отдельной рубрикой печатал свои знаменитые «Маленькие письма», небольшого объема очерки на злободневные темы. Первые «Маленькие письма» за 1899 год касались споров вокруг возведения памятника Пушкину. Но, следуя правилу немедленно отвечать на злобу дня, 21 февраля он посвятил «маленькое письмо» событиям вокруг студенческих волнений в С.-Петербургском университете. При этом Суворин выступил решительным противником студенческих забастовок, считая, что студенческие аудитории должны быть использованы для обучения, а не как арена для борьбы. Позиция издателя «Нового времени» вызвала волну недовольства среди учащейся молодежи, но в следующем «маленьком письме» от 23 февраля Суворин повторил свое мнение, добавив, что студенческая забастовка пагубна как для будущего самих студентов, так и страны, и принципиально отличается от фабричной забастовки и целями, и задачами.

Не вдаваясь в разбор студенческих волнений и их освещение Сувориным, отметим важное обстоятельство, повлиявшее на поступление Розанова в штат «Нового времени». Суворин не считал и позицию правительства в сложившейся ситуации адекватной и попытался донести свое видение проблемы до С.Ю. Витте. С министром финансов старого издателя связывало давнее знакомство, и разговор состоялся вечером 11 марта на квартире у Витте. А 17 марта вышел циркуляр Главного управления по делам печати, запрещавший освещение событий вокруг студенческих волнений в печати. Таким образом, высказанная Сувориным в своих «маленьких письмах» позиция оказалась единственной и не могла в силу вышедшего циркуляра вызвать газетную полемику. Сам Суворин всегда был решительным противником запретительных мер в отношении печати, считая, что любое событие, произошедшее на улице, уже может быть освещено в газете, но в данном случае недоброжелатели публициста получили блестящую возможность развернуть вокруг него клеветническую кампанию. Через два дня после выхода циркуляра на заседании Комитета Союза взаимопомощи писателей поступило предложение предать Суворина «суду чести», за его непосредственную причастность к этому циркуляру. Несмотря на то, что обвинение строилось только на предположениях и непроверенных слухах, оно было охотно подхвачено в печати. Возникла парадоксальная ситуация, когда, не имея возможности полемизировать с «Новым временем» по поводу студенческих волнений, недоброжелательная печать могла обвинять его редактора в недопустимых для публициста действиях.

Суворин, находивший основанные на сплетнях обвинения смехотворными, не сразу оценил серьезность складывающейся вокруг его имени ситуации. Собираясь выехать за границу на лечение, он вынужден был оставаться в Петербурге, так как считал, что его отъезд будет расценен его недоброжелателями как бегство и, следовательно, укрепит их позиции. В «Маленьких письмах» он решительно опровергал слухи о своем отъезде из столицы. Хорошо знавший своего читателя, он обстоятельно разъяснял ему, что выступил не против студентов, а против тех сил, которые использовали студенческую массу в своих политических целях, подставляли ее под действие университетского начальства и полиции, находясь сами в полной безопасности. Он отмечал, что именно благодаря его статьям события получили широкую огласку, в то время как активно критикующие его сейчас предусмотрительно тогда отмалчивались¹. Что активно призывая студентов к забастовке,

¹ Заметим, что с 23 февраля (время появления второго фельетона Суворина о студенческих волнениях) по 17 марта (время выхода запретительного циркуляра) прошло более двадцати дней, и за это время печать вполне могла бы высказать свое мнение относительно данного вопроса, если бы такое желание у нее было.

сами они предпочитали ходить на службу и не собирались останавливать свои периодические издания [9, с. 689–695].

Но если у своего читателя Суворин без труда находил понимание, то перед травлей, развязанной коллегами по ремеслу, не желающими выслушивать его оправданий, он был бессилён. У главы Комитета П.Н. Исакова он решительно требовал возбуждения в союзе взаимопомощи писателям дела о клевете, но Исаков не спешил, ссылаясь на сложности делопроизводства и позицию других членов Комитета, в то время как разговоры о предстоящем «суде чести» над престарелым издателем все набирали силу. Даже люди, хорошо знавшие Суворина, на какой-то момент поверили, что дни «Нового времени» сочтены. Так, знакомая много лет с Сувориным писательница С.И. Смирнова-Сазонова, периодически публиковавшаяся в «Новом времени», после посещения семьи руководителя канцелярии Двора В.С. Кривенко, тоже давнего автора газеты, оставила запись в своем дневнике «Я удивила Кривенко словами, что для меня Суворин умер, не существует. Жалеть его я еще могу, но сочувствовать ни в каком случае» [15].

Получив от Суворина оттиск с обвинительными пунктами Комитета, А.П. Чехов ответил ему пространным письмом, в котором писал о том, что судить за печатно, совершенно гласно высказанное «свое мнение (какое бы оно ни было), – это рискованное дело, это покушение на свободу слова, это шаг к тому, чтобы сделать положение журналиста несносным, так как после суда над Вами ни один журналист не мог бы быть уверен, что он рано или поздно не попадет под этот странный суд...» [3, с. 155]. Прекрасно понимал Чехов и то, что события вокруг студенческих волнений только повод, а причина крылась в совершенно ином: «Публика ставила “Новое время” рядом с другими несимпатичными изданиями, она роптала, негодовала, предубеждение росло, составлялись легенды – и снежный ком вырос в целую лавину, которая покатилась и будет катиться, все увеличиваясь. И вот в “обвинительных пунктах” ни слова не говорится об этой “лавине”, хотя за нее-то именно и хотят судить Вас, и меня неприятно волнует такая неискренность» [3, с. 156]. Однако, высказав в частном письме свое волнение, Чехов никак публично не озвучил его, не поддержал издателя, не высказался где-либо печатно о развязанном против Суворина «рискованном деле». Многие современники с крайней симпатией писали о Чехове, но Розанов, в отличие от большинства, довольно холодно высказывался о великом писателе, и это связано с тем, что он воспринимал его через призму отношения к Суворину, поэтому в «Мимолетном» мы находим: «Он был хитрее Суворина. И хуже его сердцем. Гораздо» [14, с. 134].

Суворин оказался совершенно не готов к потоку звучащих со всех сторон обвинений, основанных исключительно на домыслах и предположениях. И без того слабое здоровье его сильно пошатнулось, он стал крайне раздражителен и не мог работать. Попытка повторного обращения к Комитету ему никак не удавалась. Начав писать в свойственной для него доброжелательной манере, уже к середине он начинал выплескивать обиды, и к концу срывался до откровенных оскорблений. «Наконец, это глупо. Я стал малодушен, нервен, как женщина. Я пишу письма, велю их набирать, а затем бросаю их. К одному Исакову написал три письма и, слава богу, ни одного не послал этому “начальнику 3 отделения собственной канцелярии Союза”» [10, с. 222], – записал он в своем дневнике. Опытный газетчик, он чувствовал, что травля организованная Комитетом была лишь следствием какой-то иной, глубокой причины, и его не оставлял мучительный вопрос «В чем дело?».

Болезненное состояние старого издателя не могло не обращать на себя внимание окружающих. Уже упоминавшаяся нами С.И. Смирнова-Сазонова оставила в своем дневнике записи, хорошо иллюстрирующие это состояние. Так 20 марта она отметила: «Горячо спорили о Суворине. Кривенки за него. Евгения Васильевна ездила утешать его, говорит, что он близок к сумасшествию...». И на следующий день: «Была у Шубинского. Он пошел

вчера к Суворину и сам не рад был. Суворин его выгнал. “Убирайтесь вон!” Он теперь невменяемый. В 65 лет, всеми оплеванный, затравленный, он падает все ниже. В Союзе писателей потребовали его исключения, говорят про него ужасные вещи, не остановились даже перед клеветой. Это тоже своего рода террор. Раньше терроризировало всех “Новое время”, теперь Союз писателей бьет его тем же оружием. Суворин окончательно потерял голову. Его предают даже свои...” [15].

25 марта Суворин узнал ответ на мучивший его вопрос. На следующий день он записал в дневнике: «Вчера слышал, что Мамонтов и Морозов затевают газету с капиталом 250 тысяч на первый год. Сотрудникам жалование платят вперед за 9 месяцев. Хотят сыграть на неудовольствии против “Нового Времени” и спешат. Приглашали Амфитеатрова в редакторы» [10, с. 223]. Впрочем, Суворин располагал не совсем полной информацией, так как первоначально связывал эти события с попыткой группы московских промышленников организовать газету «Народ». Но усилия Мамонтова были сосредоточены на создании ежедневной газеты «Россия», куда и предполагалось пригласить Амфитеатрова. Хотя Мамонтов не афишировал своего участия в создании газеты, а Амфитеатров всячески отрицал финансовую роль промышленника, для Суворина это не стало тайной. То, что газета создавалась в большой спешке и изначально имела большое финансирование (вместо предполагаемых Сувориным 250 тыс. было привлечено 370 тыс. р. [16, с. 128], только убеждало его в желании конкурента воспользоваться сложностями редактора «Нового времени» и потеснить его на читательском рынке. Первые же номера «России» позднее подтвердили его предположение, газету даже не успевали вычитывать и корректировать текст, и она пестрела ошибками и опечатками.

Суворин умел закрывать глаза на то, что определенные его журналисты под псевдонимами печатались в других изданиях, высказываясь иногда и против «Нового времени», но к демонстративному уходу одного из ведущих сотрудников он не был готов. Впрочем, первым ушел из «Нового времени» писатель И.Н. Потапенко¹, по определению Суворина, «средний талант, но необыкновенно продуктивный» [10, с. 189]. Суворин не слишком сожалел об уходе Потапенко, но возможность ухода такого перспективного автора, как Амфитеатров, очень беспокоила издателя. Единственная отрадная запись в дневнике Суворина в этот момент была посвящена Розанову. В день, когда он записал: «Этот месяц, прожитый мною, равняется годам. Никогда я так не волновался. Мне казалось, что все против меня и что я гибну», – и перечислил обрушившиеся на газету неприятности, он закончил единственной позитивной записью: «Леля [А.А. Суворин – С.С.] говорил с Розановым, приглашая его в редакцию, обещал 300 р. жалования и 8 коп. со строки...» [10, с. 189].

Было решено, что на постоянную работу в редакцию Розанов поступит с начала апреля. «Проект условий» его обязательств перед газетой и газеты перед ним предполагал, что Розанов покинет службу и будет писать несколько передовиц, от 6 до 10 в месяц. За это редакция обязывалась выплачивать ему 3000 р. в год, то есть 250 р. ежемесячно с предоставлением оплачиваемого полуторамесячного отпуска. В случае болезни или иной неприятности в семье за сотрудником оставалось жалование в полном объеме. При этом за автором передовиц сохранялись 15 коп. построчной оплаты. Написание статей, очерков и фельетонов, «требующих художественно-критической работы воображения, и библиографии, требующей обширного чтения» [1, с. 368], не входило в непосредственную обязанность сотрудника, поэтому оплачивалось автору отдельно в зависимости от сложности по 20–15 коп. за строку. За сотрудником сохранялась определенная свобода сроков и количества обязательных статей, так как отдельно оговаривалось, что для совместной работы важно, чтобы статьи сотрудника сохраняли «свободно-художественный характер», и для

¹ Некогда послуживший прообразом Тригорина в чеховской «Чайке».

обеих сторон приоритетным провозглашалось определение: «нет ремесла, есть литература» [1, с. 369]. Несмотря на то, что Розанов становился сотрудником редакции с апреля, то есть по прошествии четверти 1899 года, ему было предложено воспользоваться месяцем оплачиваемого отпуска для ухода со службы с дальнейшим использованием оставшихся двух недель в середине года.

Договор, заключенный 2 апреля 1899 года, условия которого обе стороны готовы были «хранить свободно и крепко, без обязательства, но с охотой и по чести» [1, с. 369], стал переломным документом в жизни Розанова и его семьи, пополнившейся рождением в январе сына Василия. Розанов писал Суворину: «Да, успокоили Вы меня, и не знаю, как Бога благодарить и какое горячее сказать Вам спасибо за устройство меня в “Нов. Вр.”. Ведь я все нервы вымотал с большой семьей на 150 руб. жалованья, когда эти самые “150 р.” получал одинокий, в уездном городе, в 1-й год государственной службы... Теперь я весел, счастлив... и вся моя семья расцвела. И охота трудиться. Да когда весело – как не трудиться» [1, с. 346]. Еще более Розанова тронуло внезапное повышение месячного жалованья до 300 рублей «Приношу Вам самую горячую благодарность за повышение гонорара, и приношу эту благодарность от детей своих и усталой жены, – писал он Суворину. – Дай Бог мне на деле отплатить Вам за нее, т.е. хорошо и удачно, счастливо работать для Вашей газеты. Так как этот шаг Ваш был чисто добровольно, не связан ни с какою нуждою собственно для Вас, то тем паче я ценю свободное движение Вашего сердца. А в скольких “высоких богословах” я обманулся в жизни, в “высоких христианах”; и вот мне протянул руку помощи человек, который никогда не говорил о своей религиозности» [1, с. 343]. Имея такой ежемесячный заработок, Розановы вскоре оставили скромную квартирку на Петроградской стороне и переселились в пятикомнатную квартиру на Шпалерной. Добрая память о сделанном Сувориним никогда не оставляла Розанова, и даже после смерти издателя он продолжал активно полемизировать с различными его недоброжелателями.

Если для Розанова конец марта и начало 1899 года были днями сбывшихся надежд, то для Суворина это было мучительное время изматывающих подозрительности и раздражения. 27 марта «Новое время» покинул Амфитеатров, оставив издателю оскорбительное письмо и заявив его сыну, что на такой шаг его вынуждают «общественные условия» и он имеет достаточно авторитетные источники информации о причастности Суворина к появлению циркуляра от 17 марта. Раздраженный Суворин, у которого ушедший имел привычку бесцеремонно «занимать» деньги и задолжал довольно приличную сумму, написал ушедшему пространное письмо, с взвешенным и спокойным началом, но заканчивающееся прямыми упреками вчерашнему сотруднику своей газеты: «Меня утешает только то, что люди, так поступающие, как вы, в глубине души своей чувствуют себя скверно. Выругать хозяина, которому задолжал, обидеть хозяина смертельно, которому обязан, чтоб перейти к другому, – это русская черта, одна из самых худших» [10, с. 190]. Впрочем, излив все негодование на бумаге, Суворин так и не отправил письмо адресату.

Ситуация, сложившаяся в марте-апреле 1899 года доказала главное: долголетний успех «Нового времени» у читающей публики не был случаен и разрушить его было не так просто. Организованная небольшим кружком столичных литераторов травля не оказала серьезного влияния на широкий круг читателей «Нового времени», а уход одного-двух журналистов не повлиял на слаженную работу редакции. Да и многие недоброжелатели Суворина, активно публично поддержавшие идею «суда чести» над издателем, тем не менее старались дистанцироваться от первопричины осуждения, основанной на озвученной обвинителями, но бездоказательной сплетне. Суворин прекрасно это понимал, и выбрал тактику открытой борьбы со сплетней, требуя ее доказательств. Каждый раз, когда он узнавал в печати или при личных разговорах об упоминании того или иного лица, послужившего источником информации для сплетников, он писал тому длинное обстоятельное письмо с

просьбой сообщить подробности, не забыв упомянуть, что копию он отправляет на адрес Комитета союза взаимопомощи писателей. Среди таких адресатов Суворина оказывались и высокопоставленные чиновники, в том числе и Витте (в другом, уже частном письме издатель подверг критике позицию Витте, отстранившегося от сложившейся ситуации, и прямо увязывал интригу вокруг своего имени с организацией Мамонтовым и Морозовым новой газеты). Тем самым Суворин лишал своих противников главного аргумента в обвинении против себя – наличия каких либо реальных доказательств.

3 апреля Суворин получил обвинительный акт суда чести, который назвал в ответном письме «полюемической статейкой», и, случайно столкнувшись в этот же день с Исаковым, публично накричал на него, обозвав «нулем, ничтожеством в литературе» и «прихвостнем радикальной партии» [10, с. 196]. Несмотря на то, что к апрелю 1899 года Комитету союза взаимопомощи писателей фактически совершенно уже нечего было предъявить издателю, Суворин находился в крайне удрученном состоянии. Вспышки раздражительности сменялись приступами полной апатии. Даже в 1898 году, когда после приступа болезни он был готов к смерти, его дневниковые записи не были полны такой мрачной меланхолией, которая охватила Суворина весной 1899 года. Малейшая мелочь, вроде полученного 17 апреля перед посещением Александровской лавры анонимного пасквиля, выбивала его из колеи и лишала способности спокойно писать и верно оценивать написанное. Он написал свой вариант объяснения «суду чести» Чехову, но тот нашел его «мало выразительным». Именно в этот момент престарелый издатель обратился к своему новому сотруднику за помощью. Суворин попросил Розанова выступить редактором своего ответа Комитету.

Дневниковые записи Суворина хорошо иллюстрируют его состояние, заставившее обратиться к Розанову. «Я чувствую себя глубоко несчастным с теми противоречиями, которые чувствую и которые отогнать не могу. Писал все ответ суду чести и все им недоволен. Все не так. Писавши этот ответ, я чувствую, что не так следовало говорить, надо было говорить яснее, интереснее» [10, с. 197]. Розанов, находившийся в определенной эйфории от поступления в газету, взявшись за редактуру «ответа», даже не понимал, в каком состоянии находился Суворин и какое он уделял внимание происходящим событиям. Прочитав текст, он вернул его с исправлениями и извинениями: «Простите, глубокоуважаемый Алексей Сергеевич, что я допустил себе сделать все и всяческие поправки, какие, так сказать, невольно завязли у меня в языке и капнули с пера – при чтении Вашего объяснения. Про себя и у себя Вы объективно увидите, угадал ли я нужное или заметил пустое; и, словом, объективно меня поправите, как я объективно поправляю Вас, издали, присматриваясь к речи и голосам ее. – Ну, дай Вам Господь всего лучшего» [1, с. 343].

Видимо, Суворину замечания и правки Розанова показались удачными, поэтому он еще раз попросил Розанова поработать над его «объяснением»: «Вы, пожалуйста, мне помогите. Вы именно угадали, что надо. Не можете ли Вы мне написать начало совсем связно, отбросив совсем мое. Ваши мысли правильнее... На мне комитет пробует свою силу. Я знаю, что он ее пробовал на других уже не раз, и – с успехом и без протеста. Я не могу ему не протестовать. Но надо, чтобы это было доказательно, хотя бы для этого надо было распространиться. Я не могу, совсем не могу. Вы знаете это. Анонимные пасквили меня не оставляют. <...> И я Вас прошу помочь мне. Только Вы и можете этот сделать». И по окончании письма Суворин сделал дополнительную приписку: «Пожалуйста, марайте всюду, где покажется хоть малая неосторожность» [2, с. 77].

Розанов, по всей видимости, понял, что Суворин нуждался не столько в литературной редакции, сколько в товарищеской поддержке, способной вернуть ему прежнюю уверенность в себя. Поэтому в ответном письме он отмечал: «Подлецы, очевидно, хотят запугав запутать Вас и обмануть: посему я и сделал все так в рукописи, что Вы держите голову прямо и при попытке противозаконно обмарать Вас – прямо им же угрожаете.

Поверьте, что шакалы спрячут хвост, как только Вы не выкажете им робкого сердца. Они для того предварительно и травили Вас в печати, чтобы, доведя морально до истощения, отнять у Вас силу сопротивления на возможном и верно тогда же задуманном, в качестве последнего удара, «суде чести»¹. И добавлял отдельно: «Вы, как смущенный человек, едва ли видите ясно положение карт и точные границы игры. Распуская под рукою и шепотом «Суворин бесчестен», после суда и присуждения они получают право говорить: «Да, Суворин бесчестен, это признала литература, мы»» [1, с. 343].

Розанов предлагал в случае обвинительного акта предъявить встречное обвинение в «диффамации»¹. Ему была слишком очевидна «техническая сторона» обвинения, которое строилось на нарушении Сувориным §1 Устава Общества, требовавшего «охранения добрых нравов среди деятелей печати», но при отсутствии каких либо доказательств его причастности к циркуляру 17 февраля они совершенно теряли почву. Комитету оставалось только осуждать текст статей Суворина в «Новом времени», но обвинение одного журналиста другими журналистами в том, что он имел иное, отличное от них мнение, как раз было нонсенсом с точки зрения «добрых нравов». Что же касалось диффамации, то она уже имела место во многом благодаря действиям Комитета. И если клевета о причастности к циркуляру совершенно угнетала Суворина, то Розанов ясно понимал, что ее распространение в первую очередь обернется против судей Комитета. Даже по существовавшему законодательству Суворин имел полное право требовать с печатных органов ответственности за факт оглашения в печати обстоятельств, повредивших его чести, достоинству и доброму имени, в то время как его оппоненты в оправдание своих слов не могли предоставить не только требуемых по закону письменных доказательств, но даже ссылок на чьи-либо устные свидетельства. Розанов советовал поговорить по этому поводу с директором литературно-художественного общества, драматургом, переводчиком и музыкальным критиком Я.А. Плющик-Плющевским, до выхода в отставку занимавшим высокие посты в Министерстве внутренних дел, и даже после ухода числившегося сверхштатным чиновником особых поручений IV класса при МВД. Предложение Розанова не было лишено смысла, учитывая приятельские отношения, связывающие видного юриста с Сувориным и готовящейся в 1899 году в театре Суворина премьеры «Преступления и наказания» по инсценировке Плющик-Плющевского.

Последующие события показали правоту Розанова. Суворин отказался от «последнего слова» и не нашел нужным личное присутствие на «суде чести», 3 мая в Комитете было оглашено присланное им письмо (именно то, которое редактировал Розанов), и суд приступил к рассмотрению дела «по существу». Однако процесс рассмотрения затянулся. Спустя больше недели, 15 мая, Суворин отметил в своем дневнике: «...мне сегодня говорили, что Арсеньев и Спасович за меня, но остальные рвут и мечут, собирают какие-то сведения и т.д. Кроме сплетен они ничего собрать не могут» [10, с. 203].

Необходимо отметить, что К.К. Арсеньев и В.Д. Спасович хотя и были люди очень близкие к литературно-художественному кругу, но в первую очередь были известны как выдающиеся юристы, видные теоретики права, стоявшие у истоков отечественной пореформенной адвокатуры. С председателем юридической комиссии Союза, членом «суда чести» Арсеньевым Суворина связывали особые давние отношения. В первый же год своей адвокатской практики Арсеньев получил широкую известность, выступив в 1866 году защитником Суворина по поводу порицания его так и не вышедшей книги «Всякие. Очерки современной жизни». Тогда двухмесячное тюремное заключение было заменено Суворину тремя неделями гауптвахты и дало Арсеньеву право громко заявить, что существующая

¹ Имея в виду уголовно наказуемое «оглашение о ком-либо позорящих честь фактов или сведений» [17, с. 686].

судебная система нашла возможность осудить публициста не за противозаконные действия, а за «образ мыслей».

Именно к Арсеньеву Суворин обратился с просьбой поторопить «суд чести» с оглашением решения: «Ждать приговора больше недели, это очень тяжело, даже невыносимо, в мои годы и после трех месяцев нервной, напряженной жизни. Согласитесь, что обвиняющим несравненно лучше, чем мне, как лучше прокурору, чем подсудимому. Врачи мне говорят о необходимости уехать уже давно. А я не могу. Я не знаю, что еще предстоит мне. Вы меня знаете, как человека впечатлительного, и в 65 лет я, к сожалению, не потерял способности все принимать близко к сердцу и волноваться. Будьте добры, дайте мне возможность узнать, состоялось ли “рассмотрение по существу” и когда я могу получить что-нибудь определенное о моем деле. Мне думается, что я ждал довольно, и неизвестность становится мне прямо мучительной» [10, с. 204].

Суворин не знал всей подоплеки происходивших событий. Опытные правоведа прекрасно понимали абсурдность выдвигаемых обвинений и сумели объяснить всем членам суда, что слепое желание осудить Суворина во что было ни стало, продиктованное накопившимися претензиями к издателю, только повредит репутации каждого из членов суда и всего Комитета Союза взаимопомощи писателям. Арсеньев на рубеже веков вновь вынужден был выступать защитником Суворина, и на этот раз уже литераторам объяснять, что те пытаются осудить публициста не за конкретные действия, нарушающие параграфы правил Союза, а исключительно за «образ мыслей».

Письмо Суворина стало последним аргументом в пользу скорейшего принятия решения, и 16 мая издатель получил, наконец, приговор, в котором всеми членами суда единогласно его действия были признаны не противоречащими правилам Союза. Показательна запись в дневнике члена суда В.Г. Короленко, которого сложно было заподозрить в каких-либо симпатиях к Суворину: «Суд чести Союза писателей постановил приговор по делу Суворина. Осудив “приемы” его, признав, что он действовал без достаточного сознания нравственной ответственности, которая лежала на нем ввиду обстоятельств вопроса... суд чести, однако, не считал возможным квалифицировать его поступок, как явно бесчестный, который мог бы быть поставлен наряду с такими поступками, как шантаж и плагиат, – упоминаемые в 30 ст. Устава Союза. Определения писал я. Приговор единогласный (Фаминцын, Арсеньев, Мушкетов, Манассеин, Анненский, Спасович, Короленко)... Многие ждали, что суд чести осудит Суворина. “Если не за это одно, то за всё вообще”. Мы строго держались в пределах только данного обвинения, и по совести я считаю приговор справедливым. В данном деле у Суворина не было бесчестных побуждений: он полагал, что исполняет задачу ментора... Все эти приемы в “Маленьких письмах” мы и отметили и осудили. Но мы считали неуместным и опасным становиться судьями всего, что носит характер “мнений” и “направлений”. С этим нужно бороться не приговорами. А от нас именно этого и ждали» [18, с. 171–172]. То, что «суд чести» единогласно не оправдал этих ожиданий литературных недоброжелателей Суворина, превращало все распространяемые слухи о его причастности к событиям 17 февраля в откровенную клевету и к их явному неудовольствию возвращало Суворину доброе имя литератора.

Позднее многие фигуранты этого эпизода литературной жизни России последнего года XIX века старались не упоминать о нем. Оно было оттенено грандиозными событиями нового века, поэтому неудивительно, что, к примеру, даже у современного биографа Суворина Е.А. Диннерштейна этому событию посвящено одно предложение «Взрыв общественного негодования привел к тому, что из газеты ушли два ее ведущих сотрудника: А.В. Амфитеатров и И.Н. Потапенко, а литературная общественность выступила с требованием предать Суворина суду чести, чего с большим трудом тому удалось избежать» [19, с. 77]. Сам Розанов, комментируя в 1913 году издание писем Суворина к нему, в примечаниях о



письмах, связанных с апрелем 1899 года, отмечал, что у него нет никакого «воспоминания о самом деле» [2, с. 75]. Однако для самого Суворина эта поддержка, в момент, когда он был оставлен многими, была очень важна, и внесла в его отношения с Розановым особые, доверительные нюансы. Уже в сентябре 1899 года в одном из писем Суворина к Розанову прозвучали слова: «Вы видели меня, как я был угнетен во время похода на меня прошлой весной. Я был иногда жалок самому себе. В первый раз в жизни я искал опоры в других и желал, чтобы меня поддержали. Я Вам давал читать свой ответ “Союзу писателей” и благодарен Вам за Ваши замечания и поддержку нравственную» [2, с. 75]. Комментируя эти строки в своем издании писем Суворина, Розанов отметил: «В “травле” всегда надо замечать, кого травят: и сейчас становиться на его сторону, зная (по философии и по религии), что “травимый” – человек правды и несчастья, а “травители” его передают все черты подлого лица человеческого». Впрочем, вполне вероятно, что Розанов лукавил в комментарии, что не помнил «о самом деле», так как в том же издании в предисловии «Из воспоминаний и мыслей об А.С. Суворине» он патетично замечал: «...он принял бесчисленные оскорбления, принял лютей вой всей печати на себя, принял комки грязи, полетевшие на него от безумной и обманутой молодежи (если только не *павшей молодежи*), заслонив от уймы подлости и пошлости большое тело России. Раны Суворина – раны телохранителя России» [4, с. 55].

Не оправдались и надежды недоброжелателей Суворина потеснить «Новое время» на газетном рынке. Еще 26 апреля 1899 года Суворин записал в дневнике «“Россия” Амфитеатрова выйдет 28-го. Я думаю, что успех ее несомненен» [10, с. 199]. Но следом старый издатель отметил, что в еще не вышедшей газете уже зреют будущие проблемы: «Колоннин говорил со слов присяжного поверенного, который писал договор, что московские купцы, во главе с Мамонтовым, подписались на 180 тысяч, но денег этих Амфитеатрову не дали, а желают поручить ведение хозяйства особому своему человеку» [10, с. 199]. Действительно, редактором издания стал Г.П. Сазонов, хорошо известный Мамонтову экономист и статистик, имевший влиятельные связи в главном управлении по делам печати и пользовавшийся благосклонностью Победоносцева. Впрочем, и среди публицистов «России» бывшему оперному певцу принадлежала не ведущая партия, в газету был приглашен В.М. Дорошевич, популярный талантливый автор, обогативший жанр фельетона новыми формами и глубиной мысли, и, заметим, с пиететом относившийся к Суворину-фельетонисту. Тираж газеты изначально был довольно крупным и составлял 40 тыс. экземпляров, что сразу заставило обратить на нее внимание читателя, но даже стечение столь удачных обстоятельств для выхода нового издания не обеспечило ему ни процветания, ни долголетия.

Нам хотелось бы в двух словах остановиться на истории «России», так как она была своего рода издательской противоположностью «Нового времени». Создавая газету, Мамонтов действовал в первую очередь как предприниматель, но без учета специфики газетного рынка. Он щедро обеспечил издание финансово, поставил во главе человека, имевшего связи и способного быстро и безболезненно разрешать возможные проблемы с властью имущими, и пригласил в штат одних из лучших авторов того времени. Однако эта беспроблемная схема не учитывала одного фактора – читателя. Сами по себе даже самые интересные материалы еще не создавали ощущения единства и целостности издания и не вызвали большого читательского доверия, выражавшегося в таких внешне неброских, но важных факторах, как подписка и подача рекламных объявлений. Впрочем, газета и была в основном рассчитана на уличную торговлю и случайного читателя. Большие гонорары авторам выплачивались не от доходов издания, а из изначально заложенных сумм и поглощали около 40% годовых расходов газеты при учете того, что доходы от поступавших объявлений составляли всего 28%. Внешне блестящая газета вместо ожидаемой прибыли

неуклонно и быстро катилась к банкротству, и за две недели до закрытия ее убытки составляли более 480 тыс. р., то есть превысили первоначально выделенные Мамонтовым и компаньонами средства [16, с. 128].

В своем дневнике Суворин отмечал смену настроений Амфитеатрова, постепенно терявшего былую бравурность, но, впрочем, продолжавшего задевать в фельетонах своего бывшего издателя. Слухи связывали кризис Амфитеатрова с его завистью к Дорошевичу, но это вряд ли соответствовало действительности, Дорошевич и Амфитеатров хорошо и давно знали друг друга. Однако положение Амфитеатрова в новом издании и в самом деле оказалось незавидным, учитывая, что он если и оказался фактическим редактором, не имел доступа к финансовым средствам издания и находился в постоянном конфликте с Сазоновым. Показательно, что формально закрытие газеты в 1902 году оказалось связано не с назревшим банкротством, а со скандалом по поводу фельетона Амфитеатрова о царской семье и косвенно – вновь с фамилией Суворина. Была запущена сплетня, что Амфитеатров сделал это, чтобы угодить Суворину и погубить газету-конкурента. Тем более что отправлявшийся в ссылку в Минусинск Амфитеатров по привычке обратился к Суворину за финансовой помощью. За беспринципность и беззастенчивость действий Розанов позднее сравнивал Амфитеатрова с гоголевским Ноздревым.

Опыт «России» наглядно показывал, что искусственно созданное печатное издание даже в самых благоприятных условиях было неспособно конкурировать с многолетним изданием, имеющим свою историю, своего читателя и, главное, опытное руководство. Только газета, руководимая издателем, имевший такой же многолетний опыт, могла потеснить «Новое время»¹. Эту идею очень точно передал Розанов, отмечавший, что дело было даже не в тираже «Нового времени», так как были на тот момент и более массовые издания, но «вот 35 лет уже, как “Новое Время” сделало своими читателями все видное в России, в каком бы отношении оно ни было “видно”; все в ней сильное, все в ней влиятельное, все в ней образованное и реально идущее вперед, все в ней что-нибудь задумывающее, предпринимающее и решающее. Этого “подписчика”, раз им сделался человек 35 лет назад тому или менее (кто моложе), решительно неоткуда еще достать другим газетам, и просто потому, что он “уже читает Новое Время”... Вот здесь одна из причин, почему “Новое Время” читается всем серьезным, а потому и оценка его донельзя нужна всякому серьезному человеку, даже такому человеку, который “по убеждениям” смертельно с ним расходится: огромная самостоятельность и независимость газеты во мнениях... и совершенная невозможность “купить” это мнение взаимными комплиментами, деньгами, ухаживаньем, чем угодно, и в том числе “общим приговором»» [4, с. 43–45].

Однако события весны 1899 года хотя и не пошатнули лидирующих позиций «Нового времени», но не могли не отразиться на работе редакции. В специальном исследовании публицистической деятельности Розанова, связанной с газетой Суворина, Н.Ю. Казакова приводит подсчеты статей публициста в «Новом времени» по годам, которые показывают, что первые годы работы были самыми плодотворными. В 1900 году Розанов делает 104 публикации, в 1901-м уже 148, и к 1902-му число их снижается до 138 [20, с. 50–51]. Во многом такое количество статей было вынужденной мерой, призванной заполнить брешь, образовавшуюся с уходом двух активных сотрудников газеты. Розанов не был сторонником газетной гонки, предпочитая вдумчиво работать над темой, хотя мог и быстро выдать по просьбе редакции срочный материал. Он не заменил в редакции ни трудолюбивого Потапенко, ни яркого Амфитеатрова, но он дал «Новому времени» Розанова. Спокойные тихие статьи его не несли скандальной сенсационности, но вызывали в обществе живой отклик. Не случайно многие им «тихо» поднятые в «Новом времени» темы, к примеру,

¹ Позднее, после смерти А.С. Суворина, это удалось «Русскому слову» И.Д. Сытина.

о статусе незаконнорожденных детей, не говоря уже о наболевшей для Розанова теме развода, вызывали не только живейшую дискуссию в обществе, но и изменение в законодательстве страны.

Суворин сумел понять, что определенная недоговоренность, незавершенность в статьях Розанова – это не литературная слабость, не неумение довести мысль до логически отточенного завершения, а приглашение читателя к мыслительному диалогу, осознанию неоднозначности и сложности описываемого явления. Не случайно Суворин позиционировал читателю Розанова не как обычного публициста. Рассуждая о месте России в мировой культуре, полемизируя с французским дипломатом и литературоведом де Волоэ, Суворин в одном из своих «Маленьких писем» за 1902 год писал: «У нас было только два философа, Скворода и Вл. Соловьев. Мне думается, что зреет еще Розанов» [9, с. 926].

О влиянии Суворина на творчество Розанова есть крайне противоречивые мнения. Так, Абрамович, ненавидевший газету «Новое время», но благосклонно относившийся к творчеству Розанова, утверждал, что эта газета для Розанова была лишь ничего не значащей «гостиницей», проживание в которой никак не сказалось на личности и творчестве писателя [7]. Современный исследователь Казакова, напротив, полагает, что Суворин «обладал уникальным даром – ненавязчиво создавать талантливых журналистов» и «Розанов не стал исключением» [20, с. 53].

Суворин действительно лично редактировал Розанова по просьбе последнего почти весь период их сотрудничества. Однако сохранившаяся переписка свидетельствует о том, что Розанов с точки зрения стилистики и формы изложения материала, которые были у него весьма специфичны, остался верен себе, несмотря на многочисленные повторяющиеся замечания Суворина. В то же время и та предельная откровенность в статьях, которой редактор требовал от своего автора (также неоднократно), тоже не всегда реализовывалась, о чем свидетельствовало одно из последних замечаний Суворина, сделанных накануне своей смерти: «“Уединенное” читал в Москве и одобрял не все. Когда я читал, я все думал: а все-таки Розанов не все говорит, что знает, главнейшим образом, что чувствует. А это было бы очень интересно» [2, с. 181]. Но, думается, что обозначенная тема еще ждет своего отдельного исследования.

Сохранилась довольно обширная переписка между Сувориным и Розановым, которая носила дружественный, доверительный характер. Суворин выступал в письмах часто не как редактор, а скорее как собеседник, иногда с присущим ему юмором ведущий разговор о темах, затронутых публицистом. Розанов очень дорожил этими отношениями и через год, после смерти Суворина, издал его письма отдельной книгой [2].

Со временем Розанов заметно снижает количество публикаций за год, и даже с ведома Суворина печатается в других изданиях, при этом его заработок в «Новом времени» неуклонно увеличивался, достигнув к 1912 году (концу жизни Суворина) 6000 руб. в год, не считая гонораров и оплаты газетой учебы детей публициста. Уменьшение количества публикаций Розанова в газете было, по всей видимости, связано с появлением весной 1901 года в «Новом времени» нового сотрудника – М.О. Меньшикова, который принял на себя значительную часть нагрузки по написанию передовых и фельетонов.

Несмотря на большие противоречия, Розанов очень точно понял, что приход Меньшикова стал своеобразной вехой, после которой газета получила так ожидаемое Сувориным обновление. Он писал их общей с Меньшиковым знакомой, писательнице О.А. Фрибес: «Меньшиков накануне большой своей роли: писать в “Новом времени” трудно, но каждая строка делается общерусской мыслью... Я не все люблю в “Новом времени” или, точнее, много (из статей) в нем не люблю, но думаю, что с Меньшиковым мы могли бы устроить хороший “бег” в нем...» [21, с. 186]. Два совершенно разных по выбору тем и

форме изложения публициста вместе существенно изменили общее звучание газеты, и не случайно современники ставили два эти имени рядом. Приход в «Новое время» этих новых людей в начале нового века поднял читателя газеты на новый интеллектуально-информационный уровень.

Литература

1. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 22:] Признаки времени. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2006. Режим доступа: http://belousenko.imwerden.de/books/memoirs/suvorin_memoirs.htm. Дата обращения: 22.02.2019.
2. Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову. СПб., 1913.
3. *Чехов А.П.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 12 т. Т. 8. М., 1980.
4. *Розанов В.В.* Из припоминаний и мыслей об А.С. Суворине // Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову. СПб., 1913. С. 3–66.
5. *Чехов А.П.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 12 т. Т. 3. М., 1976. С. 118–120.
6. *Амфитеатров А.В.* Старик Суворин // Новое литературное обозрение. 1995. № 15. С. 174–182.
7. *Абрамович Н.Я.* Новое время и соблазненные младенцы [Электронный ресурс] // Василий Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Т. 2 / Режим доступа: <http://russianway.rhga.ru/section/katalog/rozanov-v-v.html>. Дата обращения: 18.02. 2019.
8. *Дорошевич В.М.* Журналист Суворин / В.М. Дорошевич // Воспоминания. М., 2008. С. 600–609.
9. *Суворин А.С.* В ожидании века XX. Маленькие письма. 1889–1903 гг. М., 2005.
10. *Суворин А.С.* Дневник. М.; Пг., 1923.
11. *Розанов В.В.* Амфитеатров / В.В. Розанов // Полн. собр. соч.: в 35 т. Серия «Литература и искусство»: в 7 т. Т. 4. СПб., 2016. С. 488–491.
12. *Глинский Б.Б.* Алексей Сергеевич Суворин [Электронный ресурс] // Телохранитель России: Воспоминания о Суворине. Воронеж, 2001 / Режим доступа: http://belousenko.imwerden.de/books/memoirs/suvorin_memoirs.htm. Дата обращения: 22.02.2019.
13. *Николюкин А.Н.* Розанов. М., 2001.
14. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 2:] Мимолетное / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1994.
15. *Макарова О. А.С.* Суворин в дневниках С.И. Смирновой-Сазоновой. Ч. 2 [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2015. № 1 / Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2015/1/12m.html>. Дата обращения: 25.02.2019.
16. *Дробышевский Д.А.* Политика или прибыль: для чего была создана газета «Россия» (1899–1902) // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2014. № 2. С. 126–129.
17. *Слиозберг Г.Б.* Диффамация // Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. X (А). СПб., 1893. С. 686–688.
18. *Короленко В.Г.* Полн. собр. соч. Т. IV: Дневник. 1898–1803. Полтава, 1928.
19. *Динерштейн Е.А.* А.С. Суворин: Человек сделавший карьеру. М., 1998.
20. *Казакова Н.Ю.* В.В. Розанов и газета А.С. Суворина «Новое время»: дисс. ... канд. филолог. наук. М., 2000.
21. *Жаворонков Д.В.* Начало работы М.О. Меньшикова в газете «Новое время» (1901 г.) // Управленческое консультирование. 2014. № 4. С. 180–188.



Аннотация. В статье впервые анализируются обстоятельства зачисления В.В. Розанова в штат газеты А.С. Суворина «Новое время». Показана поддержка, которую Розанов оказал Суворину в кризисный для последнего момент, когда Комитет Союза взаимопомощи писателей планировал обвинить издателя «Нового времени» в сговоре с правительством, скомпрометировав тем самым в глазах читателей и саму газету. Выявляется взаимосвязь организованной против Суворина кампании с попыткой создания новой массовой газеты «Россия». Делается вывод, что именно действия Розанова, в данной ситуации безоговорочно поддержавшего Суворина и даже составившего по его просьбе проект ответа Совету Комитета, положили начало доверительным отношениям между публицистом и редактором, сохранившимся на протяжении всего их сотрудничества. Несмотря на частые несоответствия литературной манеры Розанова формату массовой газеты, он в первое время публиковался очень много, так как необходимо было заполнить брешь в работе редакции после ухода (в связи с вышеописанными событиями) двух довольно продуктивных сотрудников. Со временем Розанов, сотрудничая в «Новом времени» и общаясь с Сувориным, развил в себе новые грани публицистического таланта, начав писать не только на волновавшие его изначально темы, но и рассматривая многие злободневные политические вопросы.

Ключевые слова: В.В. Розанов, А.С. Суворин, газета «Новое время», история русской журналистики.

Svetlana M. Sankova, PhD in History, Professor, Philosophy and Cultural Studies Department, Orel State University named after I.S. Turgenev. E-mail: historiophil@ya.ru

The Factual Background of the Commencement of V.V. Rozanov's Continuous Contributions to A.S. Suvorin's "Novoye Vremya" Journal

Abstract. The article for the first time analyzes the circumstances of V.V. Rozanov joining the staff of "Novoye Vremya" journal edited by A.S. Suvorin. It focuses on the support given by Rozanov to Suvorin at the critical moment of the latter's career when the committee of the Writers' Association was planning to accuse the editor of the secret collusion with the government. The accusation could discredit both the editor and the journal. The article highlights the connection between anti-Suvorin campaign and the attempt to start the new popular newspaper "Rossiya". Rozanov supported Suvorin and even prepared a reply to the committee of Writers' Association that marked the beginning of the long-lasting cooperation and confidential relationships between the editor and the publicist. Though Rozanov's literary manner didn't quite conform to the format of a popular newspaper, Suvorin initially published a lot of his articles as it was necessary to fill the gap after the resignation of two rather productive authors as the result of the above mentioned events. Working for "Novoye Vremya" and communicating with Suvorin Rozanov gradually developed a new manner of publicism and began to cover not only the topics that interested him but also political issues of general interest.

Keywords: V.V. Rozanov, A.S. Suvorin, "Novoye Vremya" Journal, Russian Journalism History.

«Мы были ядро, были движение...»

*В.В. Розанов в переписке с деятелями
объединения «Мир искусства»
по материалам ОР РГБ*

История объединения «Мир искусства» остается важнейшей темой изучения отечественной культуры XX века. Исследования по этому вопросу имеют свои области изучения. Настоящая работа призвана показать отдельные аспекты участия В.В. Розанова в новом художественном объединении. Этот вопрос нашел свое отражение в целом ряде произведений мемуарной литературы участников «Мира искусства» [1–3] и монографиях А.Н. Николюкина [4] и В.А. Фатеева [5].

Комплексное обращение к малоизученным архивным источникам позволяет сделать существенные уточнения в определении места и роли В.В. Розанова в деятельности группы «Мира искусства». В первую очередь это касается писем представителей названного художественного объединения к В.В. Розанову, хранящихся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки [22]. Они рассматривались, как правило, в работах посвященных отдельным представителям «Мира искусства» и не отражают многих существенных деталей сотрудничества В.В. Розанова с новым эстетическим направлением в жизни России.

По переезде в столицу, Розанов для продвижения в круг петербургского мира журналистики привлекал литературные связи своего поволжского земляка, литератора П.П. Перцова. Познакомились они в ноябре 1896 года. Спустя пять месяцев, в апреле 1897-го, Перцов представил его инициаторам нового модернистского литературного направления, семье Мережковских. У последних как раз весной 1897 года разладились отношения с их издателем, редактором «Северного вестника» А.Л. Волынским. Из-за его интриг для Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус были фактически закрыты доступ на страницы всех толстых журналов.

Появление Розанова в окружении Мережковских в это время тоже не было случайным. Напряженная литературная работа в изданиях консервативного направления никак не могла дать ему удовлетворения в поднятой им теме. В Петербурге В.В. Розанов пытался опереться на влиятельных особ для решения вопроса о признании своего второго неканонического брака. Но оказалось, что в этом деле даже государь был бессилён что-либо сделать. Нерешенная проблема толкнула литератора на публичное обсуждение проблемы в печати. Консервативные издания неохотно шли навстречу: тема провоцировала конфликт с утвердившейся практикой Православия в сфере брачных отношений. К тому же к концу 90-х годов XIX века консервативные издания уже утратили былое влияние на общество. А В.В. Розанов искал именно влияния и, в частности, стремился повлиять на перемену отношения к вопросам о разводе и вне-

Ломоносов Алексей Васильевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов Центра изучения проблем развития библиотечного дела в информационном обществе Российской государственной библиотеки. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru



брачных детях, решив тем самым и свою личную проблему. Мыслитель тогда делал первые серьезные шаги в изучении христианского брака и религиозного осмысления пола. Его статьи на эту тему в периодике встречали серьезные цензурные препоны и бурное последующее обсуждение. Именно в апреле 1897 года Розанов сделал публичное заявление в печати об отходе от жестких канонов консервативной печати, объявив об этом в «Письме в редакцию» журнала «Северный вестник».

Горечь разочарования по поводу отношения власти к лагерю искренних литераторов-консерваторов выплеснулась у В.В. Розанова спустя год в письме к одному из лидеров консервативной журналистики Л.А. Тихомирову. Это же послание содержит и дальнейшую программу действий В.В. Розанова на ниве ключевых идей отечественного консерватизма по принципу тактики троянского коня. «Консервативные идеи запакощены, и кто им хочет служить – должен их реабилитировать <...> свободный, не связанный, не обязательный консерватизм есть последняя почти карта, которая ему остается почти в проигранной исторической игре. Если найдутся 2–1 [журналиста], которые остаются православные, остаются монархисты и преданы «свято-отеческой» старине» по неоспоримо свободному соизволению сердца – еще значит игра не кончена, карты нечего бросать <...> Вот почему, думается, мы должны сражаться совершенно в разброде, в одиночку; даже замешиваясь в ряды противников; и образовать за невозможностью стоять «стенкой» – так сказать бродячие консервативные идеи, блуждающие мысли, – которые теперь или позже, в том или ином чутком человеке заронят семя консервативного созерцания.

Администрация – сплошь вся либеральна или радикальна; пресса – тоже <...> Положение гораздо худшее, чем <...> было в 70-х годах; тогда и в радикализме было что-то русское. <...> те хоть литературу русскую любили, хоть уголки русской действительности... теперь – ничего русского. Просто (иногда думается) – Россия проваливается как какое-то пустое место <...> консерватизм (не в идеях, а в людях) опостылел мне: переболела моя душа от них, возненавидел я их за <...> их способы служить консерватизму» [6, с. 613–614].

В статье «Катков как государственный человек» (Биржевые ведомости. 1897. 17 октября) он уже выступил против катковской «сытости души эмпирическим содержанием действительности», против его практицизма, в основе которого лежали «неопытность сердца, незнание действительности» целого политического направления. «Жизнь есть движение логики и правды, и кто есть только консерватор, только либерал... *влияния* [выделено мной. – А.Л.] на жизнь не получает», – заявлял В.В. Розанов о расширении своего политического кредо. Розанов же искал в мире периодики именно влияния.

Вначале декаденты от литературы из круга Мережковских и примкнувшего к ним Розанова, видели в «Мире искусства», новом журнале художников-новаторов, только возможность более широкого доступа своих публицистических идей к читателям. Привлекала свобода от идейного направленчества традиционных изданий. Впоследствии образовался некий временный союз художников и литераторов с модернистскими идеями, отражавший эстетические запросы современности. Основатели журнала «Мир искусства» заложили в ключевые принципы издания пропаганду идей новаторского искусства и постоянную полемику как с представителями академизма, так и сторонниками идеологизации художественной жизни. По предварительной договоренности с организаторами издания Мережковский и Гиппиус должны были быть ответственными сотрудниками журнала.

Следует подчеркнуть, что именно Мережковские выступали посредниками для Розанова в общении с «мирискусниками». Этот вывод приходит после прочтения письма Д.С. Мережковского В.В. Розанову конца 1898 года. Нами впервые была произведена датировка письма, так как в архивной обработке дата не была определена. Речь в нем шла о согласовании принципиальных позиций окружения Мережковских с программой журнала и ведущей роли в этом процессе самого Дмитрия Сергеевича по отношению к Розанову.

Автор письма прямо давал наставнические советы, чувствуя на себе ответственность за высокое качество первого номера будущего издания: «Жду заметки для Мира Искусства, но не забудьте, что журнал *подцензурный*. Если бы удалось Вам хоть внешним образом прицепить Вашу тему к Миру Искусства, – было бы гораздо безопаснее и с цензурной точки зрения» [22, ед. хр. 1, л. 38].

До наставнического письма от Мережковского Розанов уже получил официальное приглашение к участию в издании со стороны Д.В. Философова в письме от 15 ноября 1898 года. Автор выражал желание лично познакомиться с мыслителем и привлечь его к работе сразу в двух журналах: и в «Мире искусства», и в новом, задуманном совместно с Д.С. Мережковским и П.П. Перцовым. Речь, безусловно, шла о будущем журнале «Новый путь» [22, ед. хр. 3, л. 1]. Из следующих писем Д.В. Философова выясняется, что именно Д.С. Мережковский согласовывал с В.В. Розановым величину гонорара за его публикации в журнале и передавал в редакцию розановские статьи для «Мира искусства».

Интересно, как участники объединения в своих воспоминаниях распределяли роли лидеров художественного объединения. З.Н. Гиппиус безапелляционно называла «Мир искусства» «дягилевским кружком» [1, с. 341]. К числу членов кружка следует отнести в первую очередь двоюродного брата Дягилева Д.В. Философова, А.Н. Бенуа, художников Л. Бакста, В. Нувеля, А. Нурока и К. Сомова. П.П. Перцов называл А.Н. Бенуа «первым двигателем» всего течения, а Дягилева «признанным вождем и “предводителем” художников» [2, с. 209], Д.В. Философова он считал «специалистом <...> по литературе» на страницах журнала «Мир искусства» [2, с. 211].

Д.В. Философов возглавлял литературно-критический отдел журнала, и именно ему принадлежит заслуга приглашения Мережковских, В.В. Розанова и П.П. Перцова к участию в издании. Идеи этой группы творцов «нового религиозного сознания», по замыслу редактора, должны были привлечь внимание общественности к религиозному обновлению традиционной церкви. Именно со страниц журнала «Мир искусства» впервые прозвучала мысль о необходимости созыва Религиозно-философских собраний. Разговоры о собраниях велись и до этого. С 1899 года, как правило, это происходило на воскресных чаепитиях у Розанова, но случалось, что и на дягилевских «средах». Д.В. Философов, сразу принял горячее участие в хлопотах по открытию Религиозно-философских собраний. История их создания подробно была изложена в книге И.В. Воронцовой «Русская религиозно-философская мысль XX века» (М.: ПСТГУ, 2008. 424 с.).

Первый эстетический журнал в России получил поддержку власти, и это вдохновляло его авторов на смелые заявления со страниц издания, нарушавшие многие устоявшиеся каноны, как в художественной жизни, так и в сфере духовной практики верующих. Остановимся на отношениях Розанова с членами художественного объединения, часть которых была зафиксирована в письмах «мирискусников» к мыслителю.

Характеристику общепризнанного лидера группы – С.П. Дягилева – Розанов приложил к его письмам: «Сергей Павлович Дягилев. Любимый “Сережа” Мира Искусства талантливый, говорливый, всего юноша, подвижный, неуловимый, осторожный, хитрый, ласковый... Чудные глаза, готовые прыснуть смехом. Темные волосы – и в них чудный и украшающий клочок совершенно белых седых волос... Всегда в цилиндре... Всегда в карете... Человек XVIII и XX века, и несколько – не XIX-го. Анна Павловна Философова была его тетей или чуть ли даже не кузиной; а Дима Философов был ему или кузеном или племянником. “Серж” и “Дима” были неразлучны <...>» [7, с. 85–86].

В квартире у С.П. Дягилева (СПб., Литейный просп., д. 45) по средам происходили регулярные собрания участников объединения, на которые приглашались художественные и литературные звезды своего времени. Исключение составляли как общепризнанные деятели искусства, так и борцы за гражданственность. Там и состоялась первая встреча В.В. Розанова

с редакцией журнала «Мир искусства». По воспоминаниям П.П. Перцова, Розанов тогда «был решительно сконфужен» и весь вечер ожидал «появления чего-нибудь неподобающего», так как «попал на вечер к “декадентам”», но вскоре убедился, что «Дягилев, Философов, Александр Бенуа, Бакст, Нувель, Мережковские – самая естественная его аудитория и самые близкие попутчики» [2, с. 265–266]. Увидев на последующих редакционных советах, что ничего особенного не происходит, Розанов успокоился. Именно в художественном объединении «Мира искусства» мыслитель впервые встретил первое серьезное внимание к своим новым идеям.

А.Н. Бенуа вспоминал о неприязненных отношениях лидера «мирискусников» с Розановым из-за патологической неприязни ко всякого рода сложным философским конструкциям. Дягилев же, в свою очередь, был неприятен мыслителю своим светским лоском: «Области светскости Розанов был абсолютно чужд, и, в свою очередь, Дягилев если и допускал в свое окружение лиц, ничего общего с “мондом” не имеющих, а то и самых подлинных плебеев, то все же с чисто аристократической брезгливостью он относился к тем, на которых быт наложил несмываемую печать “мещанства”. А надо сознаться, что именно эту печать Василий Васильевич на себе носил» [8, с. 140–141].

В марте-апреле 1899 года между Дягилевым и Розановым велась активная переписка по вопросам редактирования статей для «Мира искусства». Дягилев вносил существенную правку в композицию статей, предлагавшихся Розановым. Особенно это касалось большого цикла статей Розанова под общим названием «О древнеегипетской красоте» [16], рукописи которых редактор сокращал простым вычеркиванием части текста и разделял для публикации в различных номерах журнала. Из окончания 2-й главы статьи было вычеркнуто большое рассуждение Розанова о садизме (самое крупное сокращение). 23 апреля 1899 года Дягилев заказал Розанову статью к 100-летию юбилею А.С. Пушкина, не ограничивая писателя какими-либо предварительными условиями, а 4 мая уже благодарил сотрудника «за удивительно интересную и необыденную» «Заметку о Пушкине» [17; 22, ед. хр. 1, л. 3].

При обсуждении статьи «К лекции г. Вл. Соловьева» [18]. Дягилев высказал в письме от 22 апреля 1900 года свое принципиальное несогласие с отношением автора к средневековому искусству из-за отсутствия поэзии. Редактор утверждал, что «средние века как бы пропитаны духом истинной поэзии, это, может быть, самый чудный цветок человеческого гения» [1, ед. хр. 1, л. 6]. Он также упрекал критика, что, «говоря о “религиозном” (церковном) искусстве, Вы опять забыли те же средние века», а также за утверждение, что Эрмитаж нельзя перенести в христианскую церковь, так как в нем смешано христианство с православием. В том же письме Дягилев убеждал Розанова подписать статью, поскольку «ее по слогу все равно всякий узнает» [22, ед. хр. 1, л. 7].

Споры возникали и позднее и шли по нарастающей. Будь то изменение заглавия статьи Розанова «Из восточных мотивов» на «Звезды» [19], либо эстетические оценки эпохи Александра I (у Дягилева она была негативной). Письмо от 29 ноября 1901 года сильно выбивается из общей тематики переписки. Оно появилось на свет в результате обиды Дягилева на отсутствие внимания к себе со стороны деятелей нового религиозного сознания. «С легкой руки З.Н. Мережковской я попал в разряд людей “действия”, в то время, как Вы все – “люди созерцания”» [22, ед. хр. 1, л. 8]. Отмечая, что среди нового окружения писателя, «одними из главных сил являются все литературные участники “Мира искусства”» и «созывая многих гораздо менее Вам близких людей к общению, Вы настолько пренебрегли мною, что я не имел даже возможности быть в толпе Протейкинских и Меньшиковых» [22, ед. хр. 1, л. 9]. Подтверждая это, дочь Розанова Татьяна Васильевна, вспоминая о воскресных приемах в семье отца в 1901 году, особо выделяла визиты Дягилева как явления нечастые [9, с. 84].

В последнем, из собранных Розановым писем С.П. Дягилева, от 16 октября 1902 года, содержится просьба об отзыве на постановку пьесы «Ипполит» для «Мира искусства», оформленной Л.С. Бакстом. В результате свет увидела статья «“Ипполит” Эврипида на Александринской сцене» [20].

В отличие от С.П. Дягилева, художник и главный оформитель журнала «Мир искусства» Лев Самойлович Бакст во время расцвета художественного объединения находился под сильным влиянием религиозно-философских идей В.В. Розанова и формировал свое мировоззрение, во многом опираясь на них. Сотрудник журнала П.П. Перцов [2, с. 226] и старшая дочь Розанова Татьяна Васильевна [9, с. 84] называли Бакста в числе наиболее близких Розанову людей. В 1901 году художник даже написал портрет Розанова, ставший своего рода символом взаимовлияния «мирискусников» и философа. А.Н. Бенуа назвал это произведение искусства «превосходным памятником этого нашего общего увлечения Розановым» [8, с. 138].

В переписке с Розановым живописец обсуждал судьбу своей работы. И Бенуа, и Дягилев настаивали на приобретении портрета Третьяковской галереей (против чего выступала дочь П.М. Третьякова) или Музеем Александра III (ныне Музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина). Бакст писал Розанову: «Я очень счастлив, что все художники, самые строгие судьи, признают его незаурядным портретом и это меня очень подбадривает» [1, ед. хр. 1, л. 12]. Острые глаза-буравчики гениального мыслителя с портрета «мирискусника» на долгие годы так и остались самым ярким впечатлением от работы художника. В голодные годы революции Розанов описал одну случайную встречу со своим читателем в письме к М.О. Гершензону: «Кто-то добрый человек разговорясь со мною в бане, сказал: “Василий Васильевич, по портрету Бакста – у Вас остались только глаза”. Я заплакал, перекрестил его и поцеловав сказал – “Никто не хочет помнить”» [10, л. 14].

Идеи Розанова нашли материальное воплощение в некоторых живописных работах художника. В 1907 году Бакст совершил вместе с В.А. Серовым поездку по Греции, результатом которой явились цикл пейзажей и декоративное панно «Terro Antiquus (Древний ужас)». В 1909 году картина была выставлена на обозрение, и художник страстно просил Розанова в письме: «Умоляю – посмотрите. Жалко будет, если пропустите ее – я в наших будущих с Вами встречах всегда буду на нее ссылаться. Ваши слова об таинстве, о “присутствии” в космосе Божества – мучили и меня в этой картине» [22, ед. хр. 1, л. 4].

Бакст соперничал в письмах Розанову после нападок на писателя критика В.П. Буренина, высмеивавшего особенности творческого метода мыслителя: «Малейшая деталь, мимо которой он, Буренин, гордо пройдет или плюнет с небрежением, в Вас будит трогательное любопытство ума, умеющего вывести “деталь” из общего, из “закона”, из цепи последовательных деталей» [22, ед. хр. 1, л. 7.].

Высокую оценку Розанова получила одна из первых сценографических работ Бакста – спектакль «Ипполит» Эврипида на Александринской сцене [20, 10]. После постановки трагедии Софокла «Эдип в Колоне» в переводе Д.С. Мережковского, художником-оформителем которой был опять же Бакст, Розанов отмечал в статье «Что сказал Тезею Эдип» (Мир искусства. 1904. № 2. С. 33): «Бакст – истинная Рашель декоративного искусства, – в душе я отдавал ему первенство и перед Софоклом, и перед Мережковским» [11, с. 287].

В 1907 году художник, благодаря Розанову за присланную книгу «Русская церковь и другие статьи» (Париж, 1906), поделился с автором впечатлением от прочитанного: «Я читаю Вашу книгу подряд и с редким наслаждением. Мне даже совестно быть до того согласным с Вами <...> Я понял великий закон природы – “непрерывность жизненной энергии на земле”» [22, ед. хр. 1, л. 2]. Вслед за Розановым Бакст заинтересовался религией и культурой Древнего Востока: «У меня сердце дрожит от восторга при виде величественной борьбы со смертью и забвением, которую тысячи лет вели египтяне и иудеи <...> бесконечное воскресение в потомках, вечная “перемена” на земле» [22, ед. хр. 1, л. 3].

Художник также занимался художественным оформлением ряда книг философа. В предисловии к книге «Итальянские впечатления» Розанов поделился впечатлениями о работах Бакста. Без ведома автора художник познакомился с текстом очерков из книги о Флоренции и Пестуме и сделал к ним рисунки, опубликованные затем в журнале. Розанов по-

том любил подолгу ими любоваться, изображения на него заново «навевали толпы античных грез <...> В Баксте вообще живет много древнего человека: наивный, как мальчик, он не хочет проснуться к деловой прозе Европы XIX–XX века. Все ему грезятся старые камни и юные нимфы, зеленый плющ около пожелтевших колонн, и, может быть, он видит и себя в этих грезах, заснувшим в высокой траве, какую заросла древняя Посейдония...» [12, с. 19–20].

В 1914 году Розанов приложил к письмам художника подробную характеристику их автора: «Лев Самойлович Бакст (“Левушка” Мира Искусств). Его нельзя было не любить. Вечный мальчик. Розовый и рыжий, со щурящимися от солнца глазами, вообще “рассматривающий”, и с трудом, впереди себя что-то, на счет чего ошибается. “Это, Левушка, не баба, а мужик” или “это, Левушка, не мужик, а баба”. Он был глубоко рассеянный и в себе сосредоточенный; смеющийся или улыбающийся. Скромный, всегда и глубоко скромный. Становящийся в тень с большею любовью, чем выставляющийся вперед. Он женился, по-моему, на Мамонтовой, а не на Гриценко. Я был у них раз. У них сделался ребенок – как и почему, непонятно. Она его любила, и не понимала, отчего и чем он болен. А сам он был болен от жены и женою. Прощаясь, он держался то за косяк двери, то за платье жены. Она была скорей тетя, довольно милая. Он имел вид сумасшедшего или чем-то глубоко разбитого. Ни улыбки, ни смеха, ни жизни. – “Что с Вами?” – И он, пожавшись, сказал мне, что французский доктор сказал ему: “Выбирайте между искусством или женою. Если Вы будете продолжать усиливаться быть мужем – Вы погибли и все равно и для жены ничего не останется. Если Вы будете опять один и свободны – вы воскреснете для искусства”. Но он был весь деликатный и нежный, и оскорбить кого-нибудь, тем более женщину, было несовместимо для его души. Мы вышли от него с Димой [Философовым], и, улыбаясь, он мне сказал: “Ему надо не лучше устроиться со своей женой, а послать ее к черту”. “Лучше устроиться” – на мои слова. Бакст это чувствовал в коварных глазах жестокого Димы, и оттого, весь деликатный, держался за юбку жены. Жена ничего не знала об этом ужасном положении. Потом он убедил ее жить “в разных домах”, он – у себя в мастерской. Так он устроился. “Отдельно” и “один” и опять расцвел харитами, смехом, ухаживаньем, пожалуй и за девушками, но если они полунаги и у них тело жестко, как у мужчин» [7, с. 88–89].

Участник объединения «Мир искусства» живописец и график Константин Андреевич Сомов неоднократно бывал у Розанова во время воскресных приемов в доме у писателя. Помимо «мирискусников», на вечерах у мыслителя на рубеже XIX–XX веков регулярно бывали литераторы-декаденты и священники-реформаторы. О теплых отношениях Розанова и Сомова свидетельствует сохранившееся письмо художника, содержавшее предложение показать Розанову японские гравюры, которые писатель давно стремился увидеть. Художник также предлагал познакомить писателя при встрече у него со своими работами [24]. К письму живописца Розанов приложил его характеристику: «Сомов Констант. Художник – кажется, гениальный» [13, с. 496].

В статье «На выставке “Мира искусства”» [21] В.В. Розанов оставил лестный отзыв о картине Сомова, дав описание работы в контрасте с картиной Н. Рериха: «Совершенный контраст со всем вышеназванным составляет “Вечер” К. Сомова. Там природа поглотила человека, здесь человек поглотил природу. Сцена взята из конца XVIII и никак не позже начала XIX века; время – Де-Лиля или Руссо, время уроков Лагарпа царственному наследнику Екатерины и Павла, и – милого выезда за границу «Русского путешественника». Эпоха, представляющаяся нам наивной, с некрепкими мускулами, без чудовищных фабричных труб, без машин, без паровозов, тихоходящая, ползучая (сравнительно с нашею), – а как она может овладеть природою, обольстить природу, почти сделав ее продолжением своего костюма! Арка из зелени, с висящим виноградом, дает впечатление и триумфа и любви; как к ней идут изящные дамы и изысканный кавалер, среди этой зелени!» [14, с. 216].

Просуществовав семь лет, издание «Мир искусства» прекратилось. Причинами были отказ меценатки М.К. Тенишевой продолжать его финансирование и распад самого объединения

из-за внутренних противоречий. В книге В.В. Розанова «Мимолетное. 1914 год» содержится тонкий психологический очерк отношений Дягилева с Д.В. Философовым и последующей ссоре из-за него с Мережковскими: «Мережковский, в памятном свидании с Дягилевым <...> где он назвал грубо Дягилева “тумбой, ничего не понимающей”, на что Дягилев отвечал умно и спокойно – потребовал, чтобы он шел на “религиозный и пророческий путь” <...> Дягилев не шарлатан и не глупец, отвечал, что не пойдет, потому что “не пророк” <...> Философов заколебался. Он очень любил Дягилева, был “верен” ему. И отстал (рассорился) с Мережковскими». Мережковские сделали величайшие усилия и неотступно делали их года три, чтобы привлечь Философова на свою сторону. Тут и “Зинины чары”, мне всегда остававшиеся непонятными. И победили. Философов перешел на их квартиру, – прямо переселился в их квартиру, порвав с Дягилевым <...> Его настоящее место было именно около Дягилева, и до могилы – около Дягилева» [15, с. 387–388]. Из последних строк текста видна явная симпатия Розанова к той роли, которую Философов играл в дягилевском окружении. Без его широкой литературной эрудиции журнал «Мир искусства» никогда бы не достиг столь широкой известности.

Последний номер журнала увидел свет в начале 1905 года. Вслед за этим событием Д.В. Философов писал В.В. Розанову: «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 мы оказались как-то ненужными. Вы же фигура исключительная, как бы вне времени и пространства» [22, ед. хр. 5, л. 5–5 об.]. Многие участники эстетического проекта впоследствии отмечали, что, несмотря на изначальную сплоченность вокруг общей идеи, объединившиеся люди были все-таки очень разными и преследовали разные цели.

Многих участников «Мира искусства» сильно смущали и некоторые диктаторские методы ведения дел со стороны основателя объединения С.П. Дягилева. Выше были отмечены личные и идейные мотивы взаимонеприятия В.В. Розанова и редактора журнала. В то же время особо следует подчеркнуть существенную роль Розанова в формировании мировоззренческих позиций других членов объединения. В первую очередь Л.С. Бакста и Д.В. Философова. Можно резюмировать, что участие мыслителя в художественном объединении «Мир искусства» оставило яркий след в истории новаторской эстетики России начала XX века.

Литература

1. *Гиппиус З.Н.* Дмитрий Мережковский // *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н.* 14 декабря: роман. Дмитрий Мережковский: Воспоминания / сост., вступ. ст. О.Н. Михайлова. М.: Московский рабочий, 1991. 523 с.
2. *Перцов П.П.* Литературные воспоминания. 1890–1902. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 489 с.
3. *Бенуа А.Н.* Мои воспоминания: в 5 кн. / изд. подг. Н.И. Александрова и др. М.: Наука, 1980. (Литературные памятники). Т. 1. 711 с.; Т. 2. 743 с.
4. *Николюкин А.Н.* Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. 511 с.
5. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. [2-е изд. 2-е, испр. и доп.]. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. 1054 с.
6. *Тихомиров Л.А.* Больше терпимости / Л.А. Тихомиров // *Христианство и политика.* М., 1999. 616 с.
7. В.В. Розанов о ближних и дальних (Пометы к письмам корреспондентов) / вступ. ст., публ. и коммент. А.В. Ломоносова // *Литературоведческий журнал.* 2000. № 13/14. Ч. 1. С. 74–148.
8. *Бенуа А.Н.* Религиозно-философское общество. Кружок Мережковских. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб., 1995. Кн. I. С. 140–141.
9. *Розанова Т.В.* Воспоминания об отце – Василии Васильевиче Розанове и всей семье // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Фатеева. СПб., 1995. Кн. I. С. 45–87.
10. *Розанов В.В.* «Ипполит» Эврипида на Александрийской сцене / В.В. Розанов // *Собр. соч:* [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / сост., подг. текста и вступ. ст. А.Н. Николюкина; коммент. А.Н. Николюкина и В.А. Фатеева. М.: Республика, 1994. С. 202–204.
11. *Розанов В.* Что сказал Тезею Эдип? (Тайна Сфинкса) / В.В. Розанов // *Собр. соч:* [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / сост., подг. текста и вступ. ст. А.Н. Николюкина;

- коммент. А.Н. Николукина и В.А. Фатеева. М.: Республика, 1994. С. 287–299.
12. *Розанов В.В.* Предисловие / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / сост., подг. текста и вступ. ст. А.Н. Николукина; коммент. А.Н. Николукина и В.А. Фатеева. М.: Республика, 1994. С. 19–20.
 13. *Ломоносов А.В.* Корреспонденты В.В. Розанова (Библиографические комментарии к записям В.В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ). С. 436–576.
 14. *Розанов В.В.* На выставке «Мира искусства» / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / сост., подг. текста и вступ. ст. А.Н. Николукина; коммент. А.Н. Николукина и В.А. Фатеева. М.: Республика, 1994. С. 215–217.
 15. *Розанов В.В.* Мимолетное. 1914 год / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 8:] Когда начальство ушло... / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 1997. С. 387–388.
 16. *Розанов В.В.* О древнеегипетской красоте: цикл статей // Мир искусства. 1899. Т. 1. № 10–12; Т. 2. № 15–17.
 17. *Розанов В.В.* Заметка о Пушкине // Мир искусства. 1899. Т. 2. № 13–14.
 18. *Розанов В.В.* К лекции г. Вл. Соловьева // Мир искусства. 1900. № 9–10. С. 192–195.
 19. *Розанов В.В.* Из восточных мотивов // Мир искусства. 1901. № 8–9. С. 69–78.
 20. *Розанов В.В.* «Ипполит» Эврипида на Александрийской сцене // Мир искусства. 1902. № 9–10. С. 240–248.
 21. *Розанов В.В.* На выставке «Мира искусства» // Мир искусства. 1903. Т. 9. Хроника. № 6.

Письма из фондов ОР РГБ

22. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 249 (В.В. Розанов), картон М. 3871. Ед. хр. 1–15.
23. *Розанов В.В.* Письмо к М.О. Гершензону // ОР РГБ. Ф. 746. К. 40. Ед. хр. 57. Л. 14.
24. *Сомов К.А.* Письмо к Розанову // ОР РГБ. Ф. 249. М. 4216. Ед. хр. 15. Л. 1–3.

Аннотация. В статье рассмотрена история сотрудничества В.В. Розанова с художественно-литературным объединением «Мир искусства». Впервые определены детали посреднической роли Д.С. Мережковского в отношениях между В.В. Розановым и редакцией журнала. Анализ ключевых моментов писем редактора издания раскрывает конкретные творческие вопросы, вызывавшие неприятие С.П. Дягилевым отдельных утверждений В.В. Розанова. Отмечена существенная роль Розанова в формировании мировоззренческих позиций других членов объединения. На примере писем Л.С. Бакста доказано влияние религиозно-философских идей мыслителя на творчество художника. Письмо К.А. Сомова свидетельствует о личных контактах и художественных интересах философа к его коллекции.

Ключевые слова: «Мир искусства», Мережковские, С.П. Дягилев, Л.С. Бакст, К.А. Сомов, письма деятеля объединения «Мир искусства» к В.В. Розанову.

Aleksey V. Lomonosov, PhD in History, Scientific Associate, Sector for the Study of Especially Valuable Funds, Center for the Study of the Library Development in the Information Society Problems, Russian State Library. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

V.V. Rozanov's Archive in Rumyantsev Museum

Abstract. The article presents a general overview of the letters to V.V. Rozanov that he sent to Rumyantsev Museum. The chronology of the receipt of materials from the epistolary archive to the Department of manuscripts of the Museum is traced. The author refers to the names of the persons who directly handed the materials to the archive, and who accepted and processed them. The bibliophilic priorities of the museum curator G.P. Georgievsky and V.V. Rozanov became the basis for supplementing the epistolary collection "From the Archive of V.V. Rozanov". The author mentions the error in dating the letter of V.V. Rozanov to G.P. Georgievsky, written to accompany the last part of the epistolary passed to the Museum inter vivos. The text of the letter is published for the first time. The importance of V.V. Rozanov's review of the book in the «Novoye Vremya» journal at the beginning of the twentieth century is emphasized. The author's approach to the systematization of the correspondents' letters for their subsequent passing over to Rumyantsev Museum is shown. The author provides concise information on the contents of certain collections of letters from Rozanov's correspondents. The main themes of V.V. Rozanov's epistolary communication with the authors of the letters are outlined. The author takes note of Rozanov's special attitude to the selection of letters from the archive of correspondence for further publication. in the "Literary Exiles" series. In the forefront there are letters from Church leaders and the thinker's allies in the field of legislation on family relations. The article highlights the problem of correctness of specifying archive code numbers of the Russian State library's manuscript department from the museum part of the archive, which have undergone changes during their stay in the General complex of V.V. Rozanov's manuscript archive.

Keywords: V.V. Rozanov, Archive of Letters, Correspondents, Rumyantsev Museum Department of Manuscripts, Russian State Library Manuscript Department, Archive Code Numbers.

В.В. Розанов и Цейхенштейны

К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»

Работая над комментариями к книге «Автобиография православного еврея с приложением талмудических рассказов, анекдотов и легенд. Рукопись подготовлена к изданию, примечания Розанова В.В.» [4], мы заинтересовались биографическими данными ее автора, после того, как Д.Н. Верхотуров выявил, что С.И. Цейхенштейн не мог написать эту книгу.

В письме С.И. Цейхенштейна к А.С. Суворину от 21 мая 1896 года [9] говорится, что автор «Записок» прилагает для ознакомления образец своего сотрудничества в газете «Астраханский листок». Письмо это еще не опубликовано, поэтому приведем его здесь целиком:

«Милостивый Государь,
всеми уважаемый Господин Редактор!

Не угодно ли Вам будет принять от меня в полную собственность прилагаемое при сем мое сочинение в рукописи. Недавно только я узнал из случайно попавшегося мне в руки № издаваемой Вами газеты «Новое время», что у Вас, помимо газетного и журнального дела, есть еще собственные книжные магазины, в которые, имеются книги разных содержания, – и мне, автору прилагаемого сочинения, в голову пришла смелая мысль “всепочтительно обратиться к Вам с помянутым предложением”.

Говорить здесь об каких-либо условий относительно перехода, – если, сочинения в Вашу собственность, – я считаю совершенно неуместным. Мне даже совестно упомянуть об этом, вполне понимая, что сочинение это, не может быть ценимо наравне с другими сочинениями, авторы которых, люди ученые... высокообразованные... Я, злополучный автор прилагаемого сочинения, – ни больше, ни меньше как самоучка (что, впрочем, видно из предисловия к оному сочинению), поэтому мне ценить этот, свой, труд – не приходится. Мое одно искреннее желание, чтобы русский, христианский люд, прочитал мое простое, убогое в грамматическом отношении сочинение, остался б доволен прочитанным и сказал бы мне «Спасибо», – и я вполне сочту себя вознагражденным за свой труд.

Сознаюсь откровенно, Многоуважаемый г. Редактор, – я б давно махнул рукой на это дело, давно б старался выкинуть из своей головы глупую, может быть, мысль, выпустить в свет свое малограмотное произведение и тем дерзать еще стать в ряду высокообразованных русских писателей, – если б к этому не подстрекало меня поощрение некоторых значительных особ нашего города, главные из них – два наши,



Астраханские, архиереи, в разные времена, конечно, именно: Хрисанф (ныне покойный) и Феогност. Оба эти добрые Владыки, каждый в свое время, удостоили меня честью прочесть мое сочинение (вчера еще) и давали об нем весьма лестный для меня отзыв, предсказав оному сочинению блестящую будущность и т.д. Вместе с тем, однако (не считаю нужным скрывать), прямо указали мне на один немаловажный недостаток, сразу кидающийся в глаза, именно: обилие грамматических ошибок в сочинении (что будет понятно, если взять во внимание то, что в то время – лет 12–14 тому назад, – я совсем почти был безграмотен, не был в состоянии написать десять слов без пяти ошибок), – и искренно желая мне добра, советовали мне приискать человека из интеллигентной, образованной сферы, который, ради общей нашей, моей с ним, пользы, согласился бы заняться обработкой сочинения, собственно говоря, исправить в оном грамматические ошибки.

И искал я, искал – чуть ли не днем с фонарем – по городу такого интеллигента; но, увы, не находил!

И вот, благословляясь Христовым знамением, уповая на помощь Единосущной, Нераздельной Святой Троицы, я сам принялся за обработку моего сочинения, употребив все старание сколь возможно избегать грубые грамматические ошибки, – и решился обратиться к Вам с известным уже предложением.

Поэтому, повторяю, ни о каком условии я говорить не намерен. – Дал бы только Бог, чтобы этот, настоящий мой труд, заслуживал Вашего высокого внимания. А там, – я вполне располагаюсь на Вашу христианскую, благородную совесть, что не обидите меня, – и что бы Вы ни назначали за мой труд – будет мною принято с великой благодарностью.

С великим уважением и почтением к Вам остаюсь Ваш покорный слуга, Семён Ильин Цейхенштейн.

Астрахань 1896

Мая 21-го.

Адрес мой:

Астрахань. 5 уч., Крестовая улица, дом Кукуджановой.

P.S. Для видимости прилагаю образчик моего сотрудничества в газете А<страханский> Л<исток>» [3].

Газета «Новое время» издавалась в Петербурге с 1868 по 1917 год. А.С. Суворин был издателем и редактором газеты в 1876–1912 годах. Упомянутый в письме Хрисанф (в миру Владимир Николаевич Ретивцев, 1832–1883), в 1874–1877 годах епископ Астраханский и Енотаевский, в 1875 году основал «Астраханские епархиальные ведомости». Скончался 6 ноября 1883 года. Упомянутый Феогност (в миру Георгий Иванович Лебедев, 1829–1903), в 1870–1874 годах епископ Астраханский и Енотаевский. Оба упомянутых священника, кстати, могли иметь отношение к авторству текста «Записок», потому что в тексте С.И. Цейхенштейна они упоминаются как наставники, советчики и первые читатели его рукописи.

Мы взяли в Российской государственной библиотеке (РГБ) газету «Астраханский листок» за 1895–1896 годы и в первом же номере обнаружили искомую статью – опубликованный в Новогоднем приложении к газете «Астраханский листок» (1895. № 1) рассказ С. Цейхенштейна «Секрет: как выиграть на новый год 200 000 (шуточный рассказ бывшего человека)». Других публикаций С. Цейхенштейна в «Астраханском листке» за 1895–1896 годы не выявлено. Зато обнаружились более интересные факты.

По поисковому запросу «Цейхенштейн» в каталоге РГБ был обнаружен П.С. Цейхенштейн, который в 1896-м и в последующие годы тесно сотрудничал с газетой «Астраханский листок» и другими печатными органами Астрахани. У него даже была своя типогра-

фия. Помимо имеющихся в фондах РГБ книг П.С. Цейхенштейна «Маленькие труженики» и «Клад Стеньки Разина», выяснилось, что есть еще небольшая книжка «Из жизни “калачиков”», которая хранится в фондах Пушкинского дома. А в Отделе рукописей ИРЛИ было обнаружено письмо А. Цейхенштейна С.А. Венгеру от 15 января 1913 года [8], в котором содержатся бесценные сведения о С.И. Цейхенштейне и П.С. Цейхенштейне и его творчестве, в частности, о первых публикациях и псевдонимах. Эти сведения легли в основу заметки о П.С. Цейхенштейне в «Словаре псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей» И.Ф. Масанова.

Приведем это письмо также целиком, поскольку оно не было опубликовано:

«Профессору
Семену Афанасьевичу
г. Венгеру.
М<илостивый> Г<осударь> Семён Афанасьевич!

С удовольствием выполняю возложенное на меня больным отцом поручение ответить на полученное от Вас любезное письмо, и, насколько возможно компактнее, сообщая сведения, взятые мною из бумаг и документов отца.

Сведения в подлинниках хранятся у нас, а потому с таких документов, как письмо Е.Н. Чирикова и газеты, в которых помещены библиографические заметки об отцовских произведениях, я не посылаю, выписывая из них только необходимые для Вас строки.

Вышедшие издания отца высылаю особо.

Примите уверение в совершенном к Вам почтении и преданности. Александр Цейхенштейн-сын.

Цейхенштейн Пётр Семёнович родился в Астрахани в 1857 г. июня 15. Отец его до 18-тилетнего возраста считался в Варшаве одним из выдающихся начитаннейших талмудистов, на 19 году принял православие и вступил в брак с православною. Воспитание обычное средне-мещанской среды; образование – курс трехклассного (прежнего типа) училища. 13-тилетний П<ётр> С<емёнович> по окончании курса поступил в типографию “Астраханского Листка”. Корректурные занятия, чтение без систематического разбора массы всевозможных книг и журналов с предпочтением главным образом классиков, сильно развивает в юноше страсть к литературе.

Первый опыт литературного труда П.С. напечатан в “Астр. Лист.” за 1883 год (очерк “Пустяки”). С этого же года начинаются работы его по репортажу и корреспонденции (“Суфлер” № 58). С самого начала издания другой местной газеты “Астр. Вестник” в ней начинается постоянное сотрудничество П.С. до 1890 года, а затем с 1890–1893 снова П.С. работает в “Листке”. С 1893–1897 вновь его произведения печатаются в “Астр. Вестнике”. Перечисление напечатанных рассказов, очерков, стихотворений, басен и прочего, большею частью под псевдонимами (Комар, Муха, Не-Крылов, Гудок, Пошехонец, Совсем не я, Пеце, Дон-Педро и пр.) заняло бы чрезвычайно много места, а потому указываем также некоторые вышедшие затем отдельными изданиями:

– Клад Стеньки Разина. Народная сказка-предание. – 3600 экз. 67 стр. г. Астрахань. 1895 г.

Выход этой книги предназначенной главным образом для среднего класса читателей – вызвал в Поволжской печати немало разноречивых мнений; например, на отзыв в “Нижегородском Волгаре”, о стилистике и местами неровности стиха, в “Сар. Листке” помещена библиограф. заметка, заканчивающаяся следующими строками: “Г. Цейхенштейн воспользовался одним из «преданий» о Стеньке Разине, развил его,

изложил в форме поэтической сказки, и, право же, сказка вышла недурна, интересна и читается легко. На широкий поэтический размах автор, кажется, и не претендует, а скромная задача, которую он взял на себя, выполнена удовлетворительно”.

– Маленькие труженики. Серия рассказов из жизни трудящихся детей. Издание в 1897 году. 1200 экз. г. Астрахань, типогр. П.С. Цейхенштейна.

О книжке “Маленькие труж.” (4 наброска) отзыв в “Астр. Листке” № 141, а некоторые из серий этих рассказов печатаны в одесских газетах.

– Из жизни Калачиков. 2 очерка из жизни сирот. 1800 экз. 1909 г. г. Астрахань.

В 1896 году был в качестве корреспондента при торжествах коронавания Императора Николая II. П.С. объявлена Высочайшая благодарность за стихотворение «Молитва за Царя», преподнесенное Его Императорскому Величеству в день коронавания Их Императорских Величеств. В этом же году заступил место редактора “Астр. Вестника” и с декабря этого же года оставляет постоянное сотрудничество в газете, занявшись небольшим коммерческим предприятием, вследствие слабости зрения и болезни. В течение последних 10-ти лет в местных изданиях печатались лишь мелкие стихотворения, а начатое издание своего сатирического журнала «Гудок» в 1906 году вследствие нездоровья П.С. тоже им было прекращено. Почти все стихотворения, большею частью сатирические, написаны в этом журнале самим П.С.

Среди товарищей П.С. всегда считался за ровность своего характера – личностью уважаемой, корректной.

П.С. женат, имеет двух сыновей и трех дочерей.

П.С. с 1895 года состоит участником кассы литераторов и ученых» [2].

Комментируя это письмо, следует сказать о том, что обилие псевдонимов П.С. Цейхенштейна сразу же наводит на мысль о том, что это человек, склонный к авантюрам и литературным мистификациям. Возможно, он слышал от отца какие-то рассказы, предания и легенды, и они показались ему интересными в литературном плане. Однако ставить под ними свою подпись он не мог, ему нужно было для убедительности использовать имя отца. Возможно, к отцовским рассказам он присовокупил чьи-то неопубликованные воспоминания (какого-нибудь шабес-гоя, жившего в еврейской семье в Варшаве или на юге России, поскольку в «Записках» упоминается цирк Сур, гастролировавший в Харькове, Киеве и других областях юга России).

Странно, но проследить дальнейшую судьбу П.С. Цейхенштейна и его семьи нам не удалось. Как и у С.И. Цейхенштейна, у него нет даты смерти. Нам удалось разыскать другую ветвь рода Цейхенштейнов, музыкальную, которая пресеклась на внуке С.И. Цейхенштейна, Глебе Гавриловиче.

По-видимому, у Семёна Ильина Цейхенштейна было двое детей: Гавриил Семенович – известный музыкант и Петр Семенович – журналист и писатель. У Гавриила Семеновича была жена армянка и, по-видимому, двое детей – Глеб и Анна. Жених Анны погиб на войне, и она так и не вышла замуж, работала корректором в издательстве «Волга» (со слов Натальи Александровой, вдовы известного музыканта Глеба Гавриловича Цейхенштейна, внука С.И. Цейхенштейна, сообщенных 2 августа 2018 года в интервью в Минске, где прошли последние годы жизни Г.Г. Цейхенштейна, точнее, Александрова-Цейхенштейна, поскольку ему пришлось взять фамилию жены ради успешной карьеры). Детей у них не было.

У П.С. Цейхенштейна было три дочери и два сына, одного из которых звали Александром. Сведения удалось найти только о двух дочерях: Лидия Петровна в 1915 году окончила гимназию Н.С. Шавердовой [7]; в списках Мариинской гимназии значится Любовь Цейхенштейн [1, л. 5].

П.С. Цейхенштейн, так много, судя по всему, сделавший для родной Астрахани, почти забыт ею. Он упомянут вскользь в книге астраханского краеведа А.С. Маркова «Сто

лет назад... Астраханская губерния на меже веков» [3]: «Астрахань праздновала Новый, 1897 год широко и весело. Ночью центр города сверкал гирляндами огней. Во многих домах были зажжены праздничные ёлки. Все поздравляли друг друга с Новым годом.

Астраханские газеты печатали новогодние материалы, где большое место отводилось и стихотворениям, авторы которых пытались заглянуть в будущее. Так, в «Астраханском вестнике» было помещено большое стихотворение Петра Цейхенштейна «Навстречу 1897 году». Оно начиналось так:

Что несёшь ты с собою нам, год молодой,
Чем порадуешь город наш славный?
Не несёшь ли ты нам лишь беду за бедой –
Или будешь весёлым, отрадным?..

Кстати, сотрудник «Астраханского вестника» Пётр Цейхенштейн очень увлекался историей и народными песнями. В 1895 году он издал в своей типографии в Астрахани стихотворное предание «Клад Стеньки Разина». Эта книга пользовалась большой популярностью у астраханцев. Отрывки из неё читались на ученических вечерах» [3, с. 3].

Известно также, что жил кто-то из Цейхенштейнов на улице Ильинской [6]. Типография располагалась на улице Белгородской, в доме Я.И. Комова против церкви Знамения. Телефон 398. Сведений о Я.И. Комове найти не удалось, как и о судьбе семьи П.С. Цейхенштейна после 1917 года. Знаменская церковь – ныне хлебозавод – располагалась по адресу: улица Знаменская (ныне Ленина, 7). Первый деревянный Знаменский храм на территории Астрахани был построен предположительно в 1672 году внутри города, на южной его окраине у самых стен, рядом с ним располагалось кладбище и Благовещенский женский монастырь. Каменная церковь появилась в 1751 году благодаря архимандриту Спасо-Преображенского монастыря Мефодию и освящена епископом Илларионом. На средства местного купца в 1804 году к ней были пристроены два придела, освященные в честь Алексия, человека Божия, и Боголюбской иконы Божией Матери. Место, где находился этот храм, располагалось чуть южнее прежнего, вблизи Мочаговского соленого озера. Несмотря на многочисленные ремонты, здание пришло в негодность, и в 1900 году церковь пришлось закрыть. Старый храм был разобран, и на пожертвования богатых местных жителей по проекту С.И. Карягина началось строительство нового – пятиглавого, с высокой, двухъярусной колокольней. В 1903 году церковь была освящена в честь иконы Божией Матери «Знамение». В новом своем виде она стала представлять собой одно из лучших украшений Астрахани. При советской власти в 1930 году Знаменский храм был передан под центральный клуб пионеров, вскоре помещение перевели в строительный учебный пункт. Частично здание было разрушено, оно лишилось куполов и колокольни. Остальная его часть была переоборудована под хлебозавод [4].

Точно так же, как и П.С. Цейхенштейн, оказались полузабыты и музыканты Гавриил Семенович и Глеб Гаврилович Цейхенштейны, благодаря которым в Астрахани появилась консерватория и развивалась музыкальная жизнь. Они вообще не упоминаются в книгах астраханского краеведа А.С. Маркова.

В своем творчестве П.С. Цейхенштейн развивает жанр физиологического очерка, свойственного натуральной школе 1830–1840-х годов. Интересны его переключки с А.С. Пушкиным (в поэме «Клад Стеньки Разина» около могилы хазарской спящей царевны сидит черный кот) и Д.В. Григоровичем (очерк о маленьких артистах из книги «Из жизни «калачиков»» напоминает рассказ «Гуттаперчевый мальчик»).

Стиль переводов рассказов и преданий из Талмуда, приписываемых С.И. Цейхенштейну, очень напоминает почерк П.С. Цейхенштейна. Кроме того, в типографии П.С. Цейхенштейна выходили, в частности, такие книги, как произведения М.Д. Благоданова «Ар-

хиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования с 1602 до 1902 года» (1902) и «Примерные уроки и планы уроков по закону божию для законоучителей начальных школ» (1902) и др.

В «Записках С.И. Цейхенштейна» упоминаются все потенциальные авторы и редакторы этой рукописи: «Но, не оставил я эту мысль потому именно, что нашлись добрые люди – и не маленькие, – которые соучастливо относились к моему сочинению и поощряли меня не падать духом и энергично продолжать начатое, предсказывая притом блестящий успех в скором будущем. В числе этих компетентных лиц могу указать на двух наших, Астраханских, архиереев, Хрисанфа (ныне покойный) и Феогноста, которые, оба, в разные времена, удостоили мое сочинение прочтением и весьма одобрили его, указав все-таки притом на некоторые существенные в нем недостатки, советуя постараться устранить их, недостатки-то» [10].

В.В. Розанов в одном из примечаний к рукописи пишет: «...сошлюсь на имя рассказчика, В.П. Протейкинского, человека здесь живущего и довольно известного в литературных кругах» [10]. О нем известно также из книги А. Бенуа «Мои воспоминания. Книга вторая» (гл. 34): «Моя дружба с этим совершенно первостатейным чудаком длилась всего один десяток лет, а затем наши пути окончательно разошлись, и я продолжал встречаться с ним крайне редко. А был Висенька, иначе говоря Виктор Петрович Протейкинский, дальним родственником не то Философовых, не то Дягилевых, и одно время несменным завсегдаем наших сборищ в квартире родителей Философова или у Сережи, а затем и в редакции “Мира искусства”. <...> О внешности Висеньки можно судить по необычайно схожему литографическому портрету Бакста. (Этот портрет помещен, среди десятка других оригинальных литографий, в альбоме, изданном “Миром искусства” (Альбом “15 литографий русских художников”. Издание журнала “Мир искусства”. СПб., около 1900 г.) Может быть (я теперь не помню) и Серов сделал с него литографированный портрет.) Глядя на это изображение, можно подумать, что художник представил тип в стиле Кнауца или Владимира Маковского, изображающий какого-либо провинциального актера или “отставного учителя”. Однако представлен здесь подлинный Виктор Петрович, и представлен без всякой утрировки – таким, каким он был в жизни».

Жил он не в Астрахани, а в Петербурге (ежемесячный иллюстрированный художественный журнал «Мир искусства» выходил в Петербурге с 1898 по 1904 год). В.В. Розанов пишет о Протейкинском в статье «Анна Павловна Философова»: «Вы удивляетесь, что я называю “Виктора Петровича” без фамилии. Но в Петербурге немногие знают его фамилию, никто решительно не знает его адреса и жилища, и все решительно знают “Виктора Петровича”, иногда переименовываемого в дружеское “Виктор” и в любовное «Висенька»... Как-то раз в разговоре со мною известный наш живописец, историк живописи и журналист А.Н. Бенуа назвал его “одною из самых достопримечательных личностей теперешнего Петербурга”, и мне кажется, что это так. Никто не знает не только адреса и жилища этого “Виктора Петровича”, но никто не знает и лет его, а все его помнят, и уже давно помнят, – все равного, все не усталого, всем занятого, всем интересующегося, все или очень много могущего. Катехизические свойства “существа Божия” – вездесущие, всеведение, всемогущество – до изумительности соединены в этом “образе и подобии Божиим”, которое я, грешный человек, много раз порывался определить в уме своем как “колдуна”, и только останавливала меня постоянная доброта, постоянная ласковость, постоянная филантропия этого “Виктора Петровича”...» [5].

Есть еще одно свидетельство С.М. Лукьянова: «О Протейкинском слухи ходили всякие, часто недоброжелательные. В чем тут правда – судить трудно. Кажется, по происхождению он из духовного сословия, сын дьякона. <...> Протейкинский Виктор Петрович,

член Религиозно-философского общества, поклонник Вл. С. Соловьева (о нем см.: Бегуна А.Н. Мои воспоминания. Кн. 4–5. М., 1980, с. 280–285)» [2].

Можно предположить, что П.С. Цейхенштейн, будучи сыном крещеного еврея С.И. Цейхенштейна, каким-то образом был знаком с В.П. Протейкинским через отца Хрисанфа, который с 8 января 1869 года был ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии. Об отце Хрисанфе имеются сведения, что он обладал художественным талантом и знал несколько новых и древних языков. Возможно, П.С. Цейхенштейн, отец Хрисанф и В.П. Протейкинский собирались опубликовать «Записки С.И. Цейхенштейна» в типографии П.С. Цейхенштейна, но потом передумали, потому что хотели, чтобы книга получила всероссийскую известность. Вероятно, поэтому они решили послать ее в какое-нибудь центральное солидное издательство, например, предложить А.С. Суворину в газету «Новое время», в которой печатался В.В. Розанов. По-видимому, В.П. Протейкинский через П.С. Цейхенштейна из Астрахани послал рукопись «Записок» В.В. Розанову, с которым давно дружил и знал о его интересе к еврейской теме. Лично ни с С.И. Цейхенштейном, ни с П.С. Цейхенштейном В.В. Розанов не встречался, он, ничего не подозревая, только читал и собирался опубликовать рукопись. Во времена В.В. Розанова появился перевод Талмуда на русский язык, выполненный Переферковичем. Однако проверять по нему «талмудические места» философ не стал. Что-то, однако, помешало ему издать, как он намеревался, рукопись Цейхенштейна в составе своего собрания сочинений.

Таким образом, вероятнее всего, автором или составителем «Автобиографии православного еврея» является П.С. Цейхенштейн в соавторстве с В.П. Протейкинским и отцом Хрисанфом, а также неизвестным лицом, по смерти которого остались записки или воспоминания о жизни в еврейской семье.

Литература

1. Ведомость за два последние года курса о поведении и успехах учениц Астраханской Мариинской женской гимназии, окончивших курс учения в 1907/1908 году // РГИА. Ф. 759. Оп. 59. Д. 139.
2. Лукьянов С.М. Запись бесед с Э.Э. Ухтомским // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М.: Студия «ТРИТЭ»; Рос. Архив, 1992. Вып. II–III. С. 393–402.
3. Марков А.С. Сто лет назад... Астраханская губерния на меже веков. Астрахань: ИПК «Волга», 2006. 533 с.
4. Путеводитель по Астрахани [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.rostovgid.ru/architecture/building/znamenskaya-tserkov-ul-lenina-ul-krasnogo-znamen-nine.html>
5. Розанов В.В. Анна Павловна Философова // Русское слово. 1909. № 38. 17 февраля.
6. Сообщество, посвященное истории Астрахани [Электронный ресурс] // old-astrakhan.livejournal.com / Режим доступа: http://astrakhan.pp.ru/pk_1884.php
7. Списки выпускниц гимназии Н.С. Шавердовой // ЦХД. Ф. 459. Оп. 14. Д. 180.
8. Цейхенштейн А. Письмо к С.А. Венгеру. <15 января 1913 г.> // ОР ИРЛИ РАН. Ф. 377. Оп. 7. Ед. хр. 3783. Л. 1–5.
9. Цейхенштейн С.И. Письмо к А.С. Суворину от 21 мая 1896 г. // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 810. Л. 1–2.
10. Цейхенштейн С.И. Автобиография православного еврея с приложением талмудических рассказов, анекдотов и легенд. Рукопись подготовлена к изданию, примечания Розанова В.В. // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 810. Л. 1–287.

Аннотация. В статье поднимается вопрос об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна» («Автобиография православного еврея с приложением талмудических рассказов, анекдотов и легенд. Рукопись подготовлена к изданию, примечания Розанова В.В.»). Автор, работая с биографическими материалами и архивными данными, приходит к выводу, что «Записки» написаны от имени С.И. Цейхенштейна его сыном и, вероятно, другими лицами, и затем представлены на редактирование В.В. Розанову.

Ключевые слова: В.В. Розанов, иудаизм, С.И. Цейхенштейн, П.С. Цейхенштейн, В. Протейкинский.

Irina V. Logvinova, PhD in Philosophy, Associate Professor, A.G. Schnittke Moscow State Institute of Music.
E-mail: Lo-grina@yandex.ru

V.V. Rozanov and the Zeichensteins
To the Authorship of the “Notes of Zeichenstein”

Abstract. The article raises the question of the authorship of the “Notes of S.I. Zeichenstein” (“Autobiography of an Orthodox Jew with the application of Talmudic stories, anecdotes and legends. The manuscript is prepared for publication, notes of Rozanov V.V.”). While working with biographical materials and archival data, the author comes to the conclusion that the “Notes” were written on behalf of S.I. Zeichenstein by his son and probably by other persons, and then submitted for editing to V.V. Rozanov.

Keywords: V.V. Rozanov, Judaism, S.I. Zeichenstein, P.S. Zeichenstein, V. Proteykinskiy.

С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов

К вопросу об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна»

Был ли Семен Ильин Цейхенштейн автором рукописи «Автобиография православного еврея» [11]? Хотя на первый взгляд в его авторстве вроде бы сомнений нет, и В.В. Розанов тоже в этом не сомневался, тем не менее при внимательном прочтении рукописи такой вопрос возникает, и для него появляются основания. С этим вопросом связан также и другой вопрос: с какой целью была написана эта рукопись, кто бы ни был ее автором? Этот вопрос становится только острее, если выдвинуть сомнения в том, что ее написал именно С.И. Цейхенштейн. Эти два вопроса определяют основное содержание моего небольшого изыскания.

Очень уж ненатуральная легенда

Мой интерес к личности, биографии и книге С.И. Цейхенштейна определяется обстоятельством, весьма далеким от литературоведения. Основная сфера моих научных интересов состоит в исследовании истории первой половины XX века, в частности Великой Отечественной войны. В рамках своих исследований я уделял некоторое внимание истории контрразведки, особенно в связи с партизанским движением, а также методикам разоблачения агентуры, внедряемой немецкой разведкой в партизанские отряды и забрасываемой за линию фронта.

Эти методики в опубликованной литературе описаны очень кратко, но тем не менее о них можно составить представление. Одним из главных методов разоблачения немецкого агента служил анализ его биографии, обстоятельств его попадания, скажем, в партизанский отряд, имеющихся при нем документов, а также рассказов о своей жизни в прошлом и т.д. Все эти сведения составляли так называемую легенду агента, помогавшую ему легализоваться, отвести от себя подозрения и развернуть необходимую немецкой разведке деятельность. Задачей органов контрразведки «СМЕРШ» (к ним относились Главное управление контрразведки Наркомата обороны СССР, управление контрразведки Наркомата Военно-морского флота СССР и отдел контрразведки НКВД СССР) и их представителей в частях и отрядах было доказать, что легенда агента не соответствует действительности, разоблачить его и вынудить признаться в своей враждебной деятельности.

В основном суть разоблачения легенды агента сводилась к следующему: «При проведении оперативного поиска чекисты обращали внимание на признаки, демаскировавшие легенду прикрытия вражеского агента, и на обстоятельства его прибытия в партизанский отряд. В частности, такие, как неполное совпадение легенды внедряемого агента с действительностью; несоответствие сообщаемых им о себе данных с имевшимися докумен-



тами; сомнительные обстоятельства прибытия агента в район базирования партизан (например, при организации и проведении «побега» из лагеря военнопленных, тюрьмы и т.д.); наличие у внедряемого агента профессиональных качеств, не соответствовавших легенде, и др.» [10, с. 187]. К разоблачающим обстоятельствам также относились противоречия в легенде агента, его неспособность сообщить о себе полные и точные биографические сведения, ответить на различные уточняющие вопросы. Все это свидетельствовало, что допрашиваемый человек явно не тот, за кого себя выдает.

Именно с позиции этого опыта, прочитав книгу С.И. Цейхенштейна, обращая внимание на те места, где он рассказывает о своей биографии, я довольно быстро пришел к выводу, что Семен Ильин Цейхенштейн не прошел бы подобную проверку. В его биографии самым загадочным образом зияют огромные пробелы. Это обстоятельство и является основой моего убеждения в том, что не С.И. Цейхенштейн является автором рукописи «Автобиография православного еврея».

Итак, проведем анализ биографических сведений о С.И. Цейхенштейне, считая их легендой, и разберем, насколько они полны, точны и насколько соответствуют биографиям военных чинов Российской империи второй половины XIX века.

Легенда С.И. Цейхенштейна в кратком изложении может быть представлена следующим образом. Иудей по рождению, он примерно до семнадцати лет жил в религиозной еврейской семье в Варшаве, обучался в хедере и иешиве. Затем, заинтересовавшись христианством, отошел от иудаизма и по решению общины в 1846 году был сдан в рекруты. С этого момента началась его двадцатипятилетняя служба в армии, в которой он в 1849 или в 1850 году крестился. Служил в Астрахани. В 1871 году, по истечении двадцати пяти лет, С.И. Цейхенштейн оставил службу. Имел награды и пенсию. В отставке он написал рукопись «Автобиография православного еврея», которую намеревался опубликовать, но своего намерения не осуществил.

В рукописи его автобиография занимает важное место, поскольку именно она удостоверяет правдивость рассказов о жизни и быте еврейской общины, ее религиозных нормах, о содержании Талмуда, то есть всего того, с чем он намеревался ознакомить русскую православную общественность. Автобиография делает его рассказы достоверным источником, и потому ее анализу должно быть уделено большое внимание. Если биография С.И. Цейхенштейна недостоверна, то нельзя поручиться за достоверность того, что он рассказывает о жизни и религии евреев.

Первое, на что нельзя не обратить внимание, что С.И. Цейхенштейн о своей военной службе рассказывает очень мало. Единственный фрагмент, позволяющий составить хоть какое-то суждение о его послужном списке, очень краток: «Теперь, благодаря Святой Троице, за прослужение Богу и Государю около двадцати пяти лет, я – кандидат в отставку, награжден серебряными шевроном и темляком, и, что лучше всего, получаю 100 р. пенсии в год, – что все же детишкам на молочишко пригодится» [11, с. 28]. Ниже он говорит, что был взят в рекруты в 1846 году [11, с. 30] и окончил службу в 1871 году [11, с. 31].

Подобная биография военного чина абсолютно неудовлетворительна, поскольку в ней не указано звание проверяемого лица и название полка, в котором он служил. Отсутствует главное и основное, что характеризовало службу военного чина в армии.

С.И. Цейхенштейн двадцать пять лет прослужил в армии, отличавшейся строгой муштрой и выучкой, и на всем его творчестве должен был лежать четкий и легко узнаваемый отпечаток военного прошлого. В первую очередь – звание, которое до революции имело большее значение, поскольку определяло не только место в военной иерархии, но и социальное положение военного чина в соответствии с Табелем о рангах, весь набор прав, льгот и привилегий, положенных ему по его положению. Если бы книгу писал отставной

военный, то он бы непременно указал свое звание, причем в самом начале. Между тем во всей книге звание С.И. Цейхенштейна ни разу не упомянуто.

Далее, он непременно должен был указать, в каком полку служил. До революции, в русской армии, полки имели собственные названия, а также номера. Например, лейб-гвардии Егерский полк, или 66-й пехотный Бутырский полк, или 63-й Углицкий полк 16-й дивизии. Служба в том или ином полку была важной частью послужного списка любого военного чина, поскольку многие полки имели длинную и славную историю (например, лейб-гвардии Егерский полк был сформирован в 1792 году и просуществовал до осени 1917 года, то есть в течение ста двадцати пяти лет), офицеры их пользовались особым почетом. Офицеры очень гордились службой в своем полку и даже из отставки в случае войны стремились вернуться на службу в этот же полк. К примеру капитан Иванов-Дивов 2-й, прослуживший в лейб-гвардии Семеновском полку и в 1913 году вышедший в отставку, с началом Первой мировой войны оставил гражданскую службу и получил от начальника штаба 1-й армии предписание явиться в свой прежний полк [6].

Тот факт, что в рукописи С.И. Цейхенштейна нигде не указано, в каком полку он служил, во-первых, очень подозрительно, а, во-вторых, делает бессмысленными любые поиски следов его военной биографии. На 1871 год в русской армии было 188 пехотных и 56 кавалерийских полков, не считая других частей, и найти в их списках нужную фамилию можно разве что случайно.

Отсутствие в автобиографии военного чина звания и названия полка – это уже само по себе веский довод для того, чтобы подозревать фальсификацию этой самой автобиографии. Уже в этом легенда С.И. Цейхенштейна выглядит очень уж ненатурально.

Рассмотрим его биографию дальше. В процитированном выше отрывке упоминается, что С.И. Цейхенштейн был кандидатом. Только не указано, каким именно кандидатом. Между тем при императоре Николае I существовало такое понятие. Кандидатами назывались военные чины, вышедшие в отставку по ранению, среднему или тяжело-му, которых принимали на гражданскую службу. Это право распространялось на штаб-офицеров (военные чины VI–VIII классов: полковники, подполковники, капитаны) и на обер-офицеров (военные чины IX–XIV классов: штабс-капитаны, поручики, подпоручики, прапорщики) [9, с. 850–852]. Если С.И. Цейхенштейн действительно относился к этой категории отставных военных чинов, то у него должно было быть как минимум низшее обер-офицерское звание прапорщик.

При этом в его биографии упоминается серебряный шеврон – знак отличия, который выдавался унтер-офицерам за сверхсрочную службу. Если унтер-офицер прослужил более пяти лет сверхсрочной службы, то в дополнение к серебряному шеврону ему выдавался золотой шеврон. Оба они носились на левом рукаве мундира. Возникает противоречие между статусом кандидата, предполагавшего обер-офицерский чин, и знаком отличия, предполагавшим унтер-офицерский чин.

Нужно учитывать, что после Крымской войны 1855–1856 годов и в последующих мерах по модернизации армии, срок службы для рекрутов неоднократно снижался. В 1863 году срок службы для поступивших на службу до 8 сентября 1859 года определялся в 20 лет, из них 15 лет действительной службы и пять лет бессрочного отпуска. В 1868 году срок действительной службы был сокращен до 13 лет, а срок бессрочного отпуска установлен в семь лет. После истечения срока отпуска следовала отставка. С.И. Цейхенштейн, как указано в его рукописи, поступил на службу в 1846 году и к 1863 году имел выслугу 17 лет, то есть уже имел право на отпуск. В 1868 году он уже имел выслугу 22 года, то есть уже имел право выхода в отставку. Таким образом, если в 1866 году, в тот год, когда заканчивалась его двадцатилетняя служба, он изъявил желание служить сверхсрочную службу, то он мог бы выйти в отставку в 1871 году с серебряным шевроном.



В этом месте возникает серьезная проблема. Этот знак отличия был введен в 1874 году, сразу после перехода с рекрутских наборов на всеобщую воинскую повинность, и после того, как С.И. Цейхенштейн, как указано в его рукописи, оставил службу. Из чего следует, что он никак не мог быть отмечен серебряным шевроном.

Наконец, награды. В методике «СМЕРШ» проверке наград, обстоятельств награждения и наградных документов уделялось особое внимание. Награды способствовали легализации агента, и немецкая разведка старалась в рамках легенды снабдить агента наградами. Широко использовались ордена и медали с убитых и плененных, поддельные наградные документы. Сведения можно было проверить по данным централизованного учета награждений, и потому вскрытие несоответствий в сведениях о награждении было одним из наиболее надежных способов разоблачения вражеского агента.

В цитированном отрывке упоминается некий «темляк». Темляк – это шнур или кисть на эфесе холодного оружия, но в данном случае, очевидно, имеется в виду совершенно конкретный, орденский темляк ордена св. Анны 4-й степени с надписью «За храбрость» (орденский знак носился на сабле, а на эфесе делалась надпись; темляк был красный с серебряной кистью), введенный в 1828 году. Этой наградой награждали только за боевые заслуги, и офицеров, чьи звания соответствовали чинам X–XII классов. Минимальное звание для награждения этим орденом в пехоте – поручик. Между прочим, такая награда с 1845 года давала право на личное дворянство. У ордена св. Анны имелся знак отличия для солдат и унтер-офицеров, но он представлял собой медаль, носимую на груди. И еще один момент. Если С.И. Цейхенштейн и в самом деле был бы награжден орденом св. Анны 4-й степени, то он бы не только назвал эту свою награду правильно (орденский темляк – это знак отличия награжденных этим орденом, а не сам орден), но и указал бы, когда и при каких обстоятельствах он был награжден этой весьма почетной наградой.

И что же получается? Получается путаница и сочетание несочетаемого: знак отличия для унтер-офицеров и офицерский орден с наградным оружием. Такого не бывает. Либо С.И. Цейхенштейн должен быть унтер-офицером на сверхсрочной службе и носить серебряный шеврон, но тогда ему не полагалась офицерская награда и кандидатство. Либо же он должен быть офицером, но тогда ему не полагался шеврон.

Наконец, наградное оружие и орден св. Анны 4-й степени полагался за личное участие в боях и проявленную храбрость, что с очевидностью предполагает участие в войне. Но в какой именно войне участвовал С.И. Цейхенштейн, в рукописи не сказано ни единого слова. Если бы автобиографию писал отставной военный, участвовавший в военных походах, имевший ранения и награды, то эта часть биографии была бы изложена весьма тщательно, со всеми полагающимися деталями.

Подведем промежуточный итог. Отсутствие точного указания звания С.И. Цейхенштейна, отсутствие названия и номера полка, в котором он служил, путаница в наградах и знаках отличия, неправильное название награды, отсутствие каких-либо упоминаний об участии в военных походах – все это позволяет определенно утверждать, что автобиография С.И. Цейхенштейна недостоверна, то есть фальсифицирована.

Цейхенштейн не должен был быть Цейхенштейном

В рукописи большое внимание уделяется крещению С.И. Цейхенштейна и его отходу от иудаизма. Собственно, это является центральной и наиболее важной частью его автобиографии, объясняющей, каким образом, человек, детально знавший Талмуд и еврейские бытовые обычаи, оказался среди христиан и написал для них книгу о еврействе. Однако и в этом аспекте биографии, а точнее легенды С.И. Цейхенштейна есть многочисленные загадочные умолчания и неточности, которые ставят ее под сомнение.

Первое, на что нужно обратить внимание, так это на то, что автор совершенно обошел вниманием свое крещение, свой переход в христианство. Буквально ни сказал об этом ни единого слова. Между тем, если следовать фабуле рукописи, крещение было важнейшим, поворотным событием всей жизни С.И. Цейхенштейна, делящим ее на две части. Об этом важнейшем событии должны были быть соответствующие воспоминания.

Если и вправду крещеный еврей С.И. Цейхенштейн писал эту книгу, то он должен был описать свое крещение во всех приличествующих подробностях. Он должен был помнить точную дату своего крещения или по крайней мере то, в какое время года оно состоялось и под какой праздник. Он должен был помнить, в каком именно городе и в какой именно церкви состоялось это торжественное, волнующее и очень важное для него событие. Он должен был назвать имя и фамилию своего крестного отца, а также вспомнить своего духовника, наставлявшего его, недавно оставившего иудаизм, в православной вере. В рукописи С.И. Цейхенштейна есть воспоминания о его детских годах и праздновании субботы в семейном кругу [11, с. 57]. Воспоминания эти теплые, образные и эмоциональные. Потому мы вправе ожидать, что крещение – важнейшее событие в своей жизни – С.И. Цейхенштейн опишет так же или даже еще более чувственно и восторженно. Но этого нет совершенно. Он только бросает мимоходом, что исповедует веру с 1850 года [11, с. 22]. И это очень подозрительно.

Собственно, полное отсутствие описания крещения также позволяет довольно уверенно утверждать, что настоящим автором был кто-то другой, а не крещеный еврей С.И. Цейхенштейн. Скорее всего, настоящий автор был православным, крещенным во младенчестве, и потому точных обстоятельств своего крещения, естественно, не помнящим. Выдумать и правдоподобно описать все чувства и душевный подъем человека, переходящего в православие по своей воле и разрывающего со своим иноверческим прошлым, настоящий автор тоже оказался не в состоянии.

Далее в рукописи С.И. Цейхенштейна отсутствуют еще крайне важные нюансы, которые сопровождали поступление еврея-рекрута на военную службу в эпоху Николая I и отличались большим своеобразием.

Во-первых, рекрут иудейского вероисповедания давал специальную клятву, в которой клялся в верности именем Адоная перед развернутой Торой, надев молитвенное покрывало и тфилин. Клятву принимал раввинский суд в присутствии свидетелей из еврейской общины и местной русской администрации [7, с. 77]. Безусловно, если считать, что С.И. Цейхенштейн, с официальной точки зрения, поступал на службу иудеем, то он должен был давать такую клятву. При том, что уже к этому моменту он явно стремился креститься, эта клятва должна была вызывать у него отвращение, он должен был понимать, что клятва получается ненастоящей и фактически не имеющей силы, поскольку он клялся тем, во что уже не верил. Поэтому С.И. Цейхенштейн непременно должен был этот момент упомянуть.

Во-вторых, при том что устав армии предоставлял евреям право на свободу вероисповедания, на деле же на евреев в армии оказывалось сильное давление с целью заставить их креститься. У них отбирали молитвенники, покрывала и тфилины. Разговаривать и писать письма им дозволялось только на русском языке. При постое солдат-евреев размещали только у христиан и им запрещались какие-либо контакты с местным населением. Наконец, евреев в армии кормили свиной, а большая часть пищи готовилась на свином сале. Все это привело к тому, что в 1845–1855 годах крещение евреев в армии стало массовым, вплоть до того, что не хватало купелей и крестных [7, с. 80].

Так что в николаевской армии у верующего иудея просто не было возможности соблюдать свои религиозные правила и молиться. В дополнение ко всему этому сослуживцы-христиане, старшие офицеры и полковые священники при каждом удобном и неудобном

случае напоминали еврею, что ему следует креститься. Если С.И. Цейхенштейн и в самом деле был таким евреем, который и до армии уже хотел креститься, то ему и напоминать было не нужно. Ничто ему не мешало, к вящей радости офицеров и священника, креститься сразу же после отправки в запасной батальон, где рекрутов обучали основам военной службы. К вящей радости – это не преувеличение. Сведения о крестившихся в армии евреях тщательно собирались и направлялись лично Государю Императору, который считал армейскую службу важнейшим способом приведения евреев к православию и потому самолично следил за этим делом. Отличившиеся в крещении евреев полки удостоивались личной похвалы Николая I. Других солдат-евреев приходилось принуждать, а тут нашелся такой рекрут из евреев, который сам пожелал креститься. Это ли не радость для офицеров и священника?

И тут мы видим в легенде С.И. Цейхенштейна грандиозный прокол. В рукописи говорится, что он был взят в рекруты в 1846-м, а крестился в 1849 году. Если он так стремился к крещению, что еврейская община за это даже отдала его в солдаты, то почему ждал целых три долгих года службы, наполненных суровой муштрой и постоянным принуждением к крещению всеми доступными средствами и способами? Крещение давало солдату-еврею серьезные привилегии, например, за это его могли освободить от наказания за дисциплинарный проступок. Это обстоятельство вдребезги разбивает легенду о С.И. Цейхенштейне и показывает, что это довольно грубо сработанная фальшивка, в которой концы с концами не сходятся.

В-третьих, при крещении в армии новокрещенным евреям давали имена и фамилии крестных. Например, Мовша Пейсахович становился Григорием Павловым [7, с. 82]. Это говорит о том, что если бы Семен Ильин Цейхенштейн и в самом деле крестился бы в николаевской армии, то никаким Цейхенштейном он никак не мог бы остаться. Он получил бы русскую фамилию по фамилии крестного отца. Практика, когда крещеные евреи сохраняли свою еврейскую фамилию, относится к гражданским лицам и вообще вошла в обиход в более позднее время, в 1860–1870-х годах, что было связано с введением внутреннего вида на жительство (паспорта) для всех сословий после отмены крепостного права в 1861 году.

А был ли Цейхенштейн?

Итак, после вышеприведенного анализа можно уверенно сказать, что автором рукописи «Автобиография крещеного еврея» мог быть кто угодно, но только не сам С.И. Цейхенштейн, представленный как отставной военный. То есть это не автобиография, а некое сочинение, оформленное в виде автобиографии.

При этом настоящий автор этой рукописи не был военным. Военный не допустил бы столь очевидно зияющих умолчаний в послужном списке, и не допустил бы столь грубой ошибки в знаках отличия и наградах. Если бы некий отставной офицер составлял сфальсифицированную рукопись от имени С.И. Цейхенштейна, то он бы сделал свою работу намного тоньше и аккуратнее, и эта фальшивка была бы труднопроверяемой на достоверность деталей. Он мог бы подобрать реально существовавшего унтер-офицера или обер-офицера из крещеных евреев, лучше всего уже умершего или погибшего, но завещавшего свою рукопись полковым товарищам. Таких евреев в армии служило довольно много, несколько десятков тысяч человек, и таковые были в каждом или почти каждом полку. Тогда можно было бы спокойно указать полк и звание «автора», упомянуть все необходимые детали из его послужного списка, эпизоды службы и участия в войнах. Все это подтверждалось бы документами и сослуживцами «автора», если бы кто-нибудь попробовал проверить историю на достоверность.

Другой момент, который также бросается в глаза. Настоящий автор рукописи не только не знал армейской службы и путался в наградах, но и совершенно ничего не знал об особенностях армии в царствование Николая I, в силу чего и допустил грубую ошибку с крещением и оставлением еврейской фамилии. Это вполне естественно для человека, составлявшего эту рукопись в 1880-х или даже в начале 1890-х годов и просто не знавшего этих важных для составления убедительной легенды деталей. Реальный автор был довольно молод, в момент составления рукописи ему было лет тридцать – тридцать пять, и он застал на своей памяти только армию уже на основе всеобщей воинской повинности. Если бы этот реальный автор был старше, то он, скорее всего, знал бы, что серебряных шевронов за сверхсрочную службу в прежней армии не было. Реальный автор также застал практику крещения евреев с сохранением еврейской фамилии.

Отвечая на вопрос, существовал ли С.И. Цейхенштейн в действительности, я могу выдвинуть такую гипотезу. Вероятно, такой унтер-офицер вполне себе был, но к рукописи не имел никакого отношения. Настоящий автор сочинения знал имя, фамилию и отчество того, от лица которого он писал, и, возможно, видел его в военной форме и при оружии, вероятнее всего, на службе в церкви. Если это было так, то видел он его, скорее всего, издали, и не различил погоны. Например, издали погоны подпрапорщика (с галунной нашивкой в длину погона) человек, плохо знакомый с системой воинских званий, мог принять за офицерские. К тому же в русской армии подпрапорщики, назначенные на офицерские должности, носили портупею и офицерский темляк на оружии и до 1880 года именовались портупей-прапорщиками. Отсюда и могла возникнуть путаница в знаках различия, а офицерский темляк с кистью на эфесе сабли мог быть принят за наградной.

Это все, конечно, предположения, которые к тому же уже невозможно подтвердить. Но, на мой взгляд, такая гипотеза лучшим образом объясняет, почему биография, а точнее легенда крещеного еврея С.И. Цейхенштейна оказалась настолько грубо сработанной, что полностью рассыпалась при самой элементарной проверке.

Кто и зачем?

Итак, рукопись «Автобиография крещеного еврея» – это фальшивка, написанная от имени лица, не имевшего к ней никакого отношения. Скорее, ее можно признать неким литературным произведением, написанным от лица вымышленного персонажа, чем автобиографическим сочинением с претензией на некоторую документальность.

Кто именно ее составил, сейчас определить, скорее всего, очень трудно, если вообще возможно. Основу ее составили рассказы или записки некоего лица, хорошо знавшего реалии Царства Польского 1840–1850-х годов, в частности, быт и нравы польских евреев. Вероятно, это мог быть поляк или украинец, ранее служивший у евреев шабес-гоем, поскольку такие слуги, как правило, очень хорошо знали еврейскую жизнь изнутри. Именно из этих кругов выходили наиболее рьяные обличители еврейства. Например, Исроэл-Иешуа Зингер описывает, как в польском местечке Ленчин вспыхнул конфликт между двумя братьями Шмидт, немецкими колонистами из швабов. Старший из них служил шабес-гоем во всех еврейских домах, поскольку говорил на идише, а младшего не брали, поэтому он стал возводить на евреев кровавый навет. Начинаясь было еврейский погром был прекращен русским начальником, который легко разоблачил младшего Шмидта и приказал его выпороть [5]. Так что и один из источников этой рукописи тоже мог быть из шабес-гоев, чем можно объяснить и его осведомленность в еврейской жизни и религиозных традициях, и довольно неприязненное к ним отношение, возникшее, возможно, потому, что его перестали по каким-либо причинам приглашать в субботу.

На польское или, скорее, украинское происхождение этого неизвестного лица довольно явно указывает один из «автобиографических» моментов в рукописи: «Знаю только из рассказов матери, что когда мне было два года от роду, москали завоевали Варшаву, – что, кажется, происходило в 30 году, – следовательно, я родился приблизительно в 28 или 29 году и, следовательно же, мне уже шестьдесят, – что прошу принять к сведению» [11, с. 83]. Речь в этом моменте идет, конечно, о польском восстании 1830–1831 годов, которое было подавлено русскими войсками и после которого в Польше начались административные реформы. Этот отрывок совершенно определенно нельзя приписать С.И. Цейхенштейну, ибо верноподданный крещеный еврей, состоявший, если верить рукописи, двадцать пять лет на русской военной службе, ни о каком событии не мог бы написать «москали завоевали Варшаву», поскольку в этой фразе ощущается негативная коннотация. К тому же, слово «москаль» в польском и особенно в украинском языках XIX века употреблялось в значении «русский солдат» [8, с. 36–37; 4, с. 356]. Итак, С.И. Цейхенштейн, вступивший в русскую армию, верноподданно там прослуживший четверть века и принявший в армии крещение, не стал бы использовать этот термин. Для него русские солдаты были свои, товарищи по службе и оружию. Так что, вероятнее всего, по крайней мере часть этой рукописи в действительности принадлежит некоему лицу украинского происхождения, долго жившему в Польше.

Датировать рассказы этого неизвестного лица помогает постоянное употребление довольно редких и специфических именно для Польши названий монет: карбованцы, червонцы и злотые. В Царстве Польском злотые обращались до 1841 года, когда были заменены рублем (снова злотые появились в Польше только в 1924 году). В то время чеканились и выпускались в обращение монеты с двойным номиналом: золотые (номинал 3 рубля – 20 злотых) и серебряные ($\frac{3}{4}$ рубля – 5 злотых). Кроме того, в Польше обращались «известные монеты», или голландские дукаты русской чеканки, выпускавшиеся полулегально на Петербургском монетном дворе для выдачи войскам за границей во время войн. Подавляющая часть «известной монеты» была чеканена при Александре I и Николае I, особенно при последнем. Золотые монеты назывались в широком обиходе червонцами, причем это название прилагалось в первую очередь к золотым дукатам. Серебряные монеты рублевого номинала назывались, согласно словарю Макса Фасмера, карбованцами, от польского *karbowany pieniądz* – серебряная монета с насечками по краям. Это слово было в обиходе в Польше и на Украине.

Таким образом, изложение быта и нравов польских евреев относится преимущественно в 1840-м годам. Но при этом эти рассказы или записки были составлены позже, поскольку при очередном обращении к теме миквы в рукописи упоминаются мыло Крестовникова и душистое мыло завода Ралле [11, с. 171]. Эти торговые марки стали известны в конце 1850-х годов. Казанский мыловаренный завод Крестовникова был основан в 1855 году, а московская фабрика «Товарищество «А. Ралле и Ко» получила широкую известность в 1855 году, когда стала поставщиком императорского двора.

Эти первоначальные рассказы или даже записки некоего неизвестного лица потом были переработаны, возможно, неоднократно (на что указывает изменение стиля в разных частях рукописи), и именно в ходе этого редактирования в них появился С.И. Цейхенштейн в качестве автора. Причем редактор был не всегда внимательным и допустил досадную и много говорящую оплошность. В начале говорится, что будто бы С.И. Цейхенштейн за десять лет обучения в хедере и иешиве изучил весь Талмуд и приобрел все познания, нужные для раввина крупного города или большого местечка [11, с. 23]. Оставим даже в стороне крайнюю сомнительность этого заявления, что еврейский парень шестнадцати лет от роду уже мог бы претендовать на место раввина. Тем более что для того, чтобы стать признанным раввином, надо было получить признание еще более признанного, известного

и ученого раввина. Редактор рукописи ниже сделал другое заявление, как раз от имени С.И. Цейхенштейна, прямо противоположное по смыслу: «Я говорю “поверхностно” потому именно, что серьезно изучить талмуд, в особенности с его бесчисленными Комментариями, и самому большему, ярому еврею, не по плечу» [11, с. 39].

Если бы рукопись писал сам Цейхенштейн, то он бы, конечно, знал и помнил, был он способен изучить весь Талмуд или нет. Но вот редактор, сводивший рукопись из разных отрывков и неточно помнящий их содержание, вполне мог допустить столь противоречащие друг другу заявления.

«Автор» рукописи много раз подчеркивает, что он якобы полуграмотный, и сочинение его полуграмотное, и даже «полуграмотного автора полуграмотного этого сочинения» [11, с. 21]. Но при этом стиль его сочинения очень напоминает стиль литературных журналов того времени и вообще не носит следов полуграмотности и слабого владения русской грамматикой. Более того, сразу после цитированного выражения, «автор» тут же составляет сложное предложение: «Получи я в детстве хоть маленькое, первоначальное русское образование, то, принимая во внимание любознательную мою натуру, мою энергию и страсть к чтению, <ведь> я бы теперь, без сомнения, был один из выдающихся литераторов – писателей и, по всей вероятности, успел <бы> на своем веку <тьма-тьмущую> написать немало книг разного характера и разного содержания» [11, с. 21]. Просто поразительно, как легко «полуграмотному автору» дается такая сложная грамматическая конструкция! Более того, в рукописи весьма часто употребляются сложносочиненные и сложноподчиненные предложения, что очень не характерно для людей, в действительности слабо владеющих грамматикой. Это явно редакторские вставки, и редактор не всегда следил за тем, что именно он пишет.

Вообще, на то, что рукопись составлялась из разных отрывков, взятых, очевидно, из разных источников, указывает сама ее структура. В ней довольно много отдельных, не поименованных частей и подглавок. Так что у этой рукописи может быть много авторов и несколько источников, не говоря уже о редакторах.

Зачем была составлена эта рукопись? По общему впечатлению, местами она имеет довольно ощутимо выраженный антисемитский характер, а также, особенно в начале, имеет стиль, очень похожий на стиль популярной литературы для простонародья, которая печаталась в конце XIX века. Вероятно, авторы или редакторы этой рукописи покушались на славу Якова Брафмана и его «Книги кагала» [2], только не для образованных кругов, а для простого народа. Рукопись была составлена вероятнее всего в 1880-х годах. Во всяком случае, в одном месте «автор» указывает свой возраст – шестьдесят лет [11, с. 83], что при дате рождения, указанной выше как 1828 или 1829 год, дает дату написания – 1889 год. Другой момент, указывающий на дату составления рукописи: «Более сорока лет (с 1850 г.) исповедую святую православную веру» [11, с. 22]. «Более сорока лет» – это 1890 год и позднее. Поскольку есть письмо С.И. Цейхенштейна Суворину, датированное 21 мая 1896 года (вероятно, оно написано от имени Цейхенштейна, но дата в ней, очевидно, достоверная), то, на мой взгляд, время составления рукописи надо датировать между 1889 и 1896 годами.

Это, конечно, лишь предположение, выводимое из того, что нам пожелал сообщить составитель или редактор рукописи. Также не обнаруживается фактов, которые противоречили бы такой датировке времени составления рукописи. Так что, если это правда, то само появление рукописи и ее весьма ощутимый антисемитский привкус можно относить на счет роста в Российской империи того времени антисемитских настроений и, следовательно, появления соответствующей литературы. Более того, существуют еще работы, в которых еврейский образ жизни и религиозные обычаи описываются похожим образом, например, книга М.В. Грулева, написанная им в эмиграции в 1930-х годах [3], а также кни-

га Г.И. Богрова [1]. Это далеко не все сочинения, посвященные евреям, появившиеся в Российской империи с конца XIX века. Вероятно, что некоторые из них могли послужить источником для рассматриваемой рукописи.

В 1880–1890-х годах положение евреев в России заметно ухудшилось. Были ужесточены правила проживания в черте оседлости, введена процентная норма при поступлении в университеты. В 1890 году евреи были лишены права участвовать в выборах земского самоуправления, а также выборах в городское самоуправление (в городах в черте оседлости евреи могли быть назначены гласными городских дум, но не более 10% числа гласных). В 1890–1892 годах производились выселения евреев из деревень и из Москвы. Эти меры сопровождались усилением антисемитской агитации, в которой активно участвовал Святейший Синод. Рассматриваемая рукопись, составленная, очевидно, в 1889–1896 годах, скорее всего, могла предназначаться для нужд этой пропагандистской кампании. Во всяком случае, сформулированная в ней мысль о том, что за евреями-талмудистами надо пристально следить, позволяет так думать.

Литература

1. Богров Г.И. Записки еврея. СПб., 1874.
2. Брафман Я. Книга кагала. Всемирный еврейский вопрос. 3-е изд. СПб., 1888.
3. Грулев М.В. Записки генерала-еврея. М.: Кучково поле; Гиперборей, 2007.
4. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. СПб.; М., 1881. С. 356.
5. Зингер И.-И. О мире, которого больше нет // Ле-Хаим. 2013. № 1 (249). Январь.
6. Иванов-Дивов 2-й. 7-я рота Лейб-гвардии Семеновского полка в Галиции. // Военная быль. 1968. № 91. Май.
7. Локшин А.Е. Рекрутская повинность и обращение евреев в христианство при Николае I // Вопросы истории. 2012. № 7. С. 82.
8. Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000. С. 36–37.
9. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 4. СПб., 1829. С. 850–852.
10. Попов А.Ю. Диверсанты Сталина: деятельность органов госбезопасности на оккупированной советской территории в годы Великой Отечественной войны. М.: Яуза; Эксмо, 2004. 187 с.
11. Цейхенштейн С.И. Автобиография православного еврея с приложением талмудических рассказов, анекдотов и легенд. Рукопись подготовлена к изданию, примечания Розанова В.В. // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 810. Л. 1–287.

Аннотация. В статье поднимается вопрос об авторстве «Записок С.И. Цейхенштейна» («Автобиография православного еврея с приложением талмудических рассказов, анекдотов и легенд. Рукопись подготовлена к изданию, примечания Розанова В.В.»). Автор отвечает на этот вопрос, применяя методику разоблачения легенды органами контрразведки «СМЕРШ», и приходит к выводу, что «Записки» написаны от имени С.И. Цейхенштейна несколькими лицами, и затем представлены на редактирование В.В. Розанову.

Ключевые слова: В.В. Розанов, иудаизм, С.И. Цейхенштейн, Талмуд, «СМЕРШ».

Dmitry N. Verkhoturov, Writer, Historian, Public Figure, Journalist, Blogger. E-mail: verkhoturov@gmail.com

S.I. Zeichenstein and V.V. Rozanov

On the Authorship of the “Notes of S.I. Zeichenstein”

Abstract. The article raises the question of the authorship of the “Notes of S.I. Zeichenstein” (“Autobiography of an Orthodox Jew with the application of Talmudic stories, anecdotes and legends. The manuscript is prepared for publication, notes Rozanov V.V.”). The author answers this question by applying the method of exposing the legend used by the “SMERSH” counterintelligence bodies, and comes to the conclusion that the “Notes” were written on behalf of S.I. Zeichenstein by several persons, and then submitted for editing to V.V. Rozanov.

Keywords: V.V. Rozanov, Judaism, S.I. Zeichenstein, the Talmud, the “SMERSH”.

«Присылать на Ваш суд мое любимое добро» В.Л. Кигн-Дедлов и В.В. Розанов по материалам переписки ОР РГБ и РО ИРЛИ

Если имя В.В. Розанова в наше время известно достаточно широко, то Владимира Людвиговича Кигна (псевд. В. Дедлов; 1856–1908), писателя, публициста и литературного критика консервативного направления, сейчас мало кто вспомнит. Он служил в переселенческом управлении Министерства внутренних дел, был другом и единомышленником главы указанного управления А.В. Кривошеина. Имя В.Л. Кигна как литератора чеховской школы в наше время интересовало в основном литературоведов. Письмам В.Л. Кигна-Дедлова к А.П. Чехову была посвящена публикация О.М. Скибиной [1], отношениям литератора с редактором журнала «Новый путь» П.П. Перцовым – публикация А.П. Дмитриева [2]. Имя В.В. Розанова было затронуто лишь в последней и касалось только посреднических отношений корреспондентов.

В архивах рукописных отделов РГБ и ИРЛИ РАН частично сохранилась переписка В.Л. Кигна с В.В. Розановым. Отношения литераторов остаются малоизвестными. Частично они были затронуты мною в статье «Дедлов» в «Розановской энциклопедии», которая основана лишь на известных к тому времени письмах Кигна к Розанову [3]. В ней были рассмотрены в хронологическом порядке известные к тому времени контакты Розанова с Кигном. В настоящей работе впервые привлечены ответные письма В.В. Розанова. Знакомство с двусторонней перепиской указывает на неординарность их творческого союза, и позволяет определить роль В.В. Розанова в судьбе литературных произведений белорусского прозаика в последнее десятилетие его жизни.

История литературных связей Кигна с Розановым берет начало в 1899 году. В это время Розанов был помощником редактора «Торгово-промышленной газеты» М.М. Федорова и участвовал в редактировании литературного приложения к этой газете. На это время приходится взаимные визиты публицистов. Главный редактор газеты давно мечтал познакомиться с незаурядным очеркистом, и пригласил В.Л. Кигна к постоянному участию в газетной рубрике «Из записной книжки русского писателя». Ее он хотел создать исключительно для нового сотрудника, неординарного мастера литературных очерков, этюдов и афоризмов. Форма, ставшая очень близкой и самому Розанову в последнее десятилетие жизни. Даже после закрытия приложения к «Торгово-промышленной газете», к участию в котором он привлекал Кигна ранее, Розанов предложил ему дальнейшее сотрудничество с М.М. Федоровым, скорее всего, не без участия последнего. Личное знакомство В.Л. Кигна с главным редактором состоялось весной 1900 года. Оказалось, что их с редактором газеты объединяла общая любовь к живописи (Кигн просил у Розанова позволить ему писать отзывы о сезонных художественных выставках для «Торгово-промышленной газеты»).

Ломоносов Алексей Васильевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов Центра изучения проблем развития библиотечного дела в информационном обществе Российской государственной библиотеки. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru



В.Л. Кигн настойчиво уговаривал В.В. Розанова стать постоянным рецензентом его литературных опытов [9, л. 3]. Розанов согласился, признав «сродство умов» со своим визави [10, л. 5]. Прозаик начал регулярно передавать В.В. Розанову на прочтение свои книги, отдельные путевые очерки («Приключения и впечатления в Италии и Египте», «Заметки о Турции» – СПб., 1887, 1889), очерки и рассказы (о художнике В.И. Сурикове, о Кавказском Черноморье). При этом просил добровольного рецензента откровенно делиться своими мыслями о прочитанном. Мыслитель помогал пристраивать литературные труды начинавшего литератора в столичные газеты и журналы. Это родило необычный симбиоз внутренних рецензий, возникших из взаимного дружеского участия литераторов друг к другу.

В.В. Розанов пытался поправить своего корреспондента в неверно взятом тоне статей, присылаемых в газету «Новое время». Он подчеркивал, что, используя газетную трибуну, тот мог бы «начать совсем другой, большой и длинный ход» [10, л. 6 об.]. Богдан Вениаминович Гей, редактор «Нового времени» по политическим вопросам в международных делах, видел в В.Л. Кигне «тайного “крепостника”», и боялся его сочинений о народе, написанных «не сахарной водицей» [11, л. 12]. На самом деле Б.В. Гей всем авторам суворинского издания был известен как грубиян-шестидесятник, о чем в свое время В.В. Розанов указывал в письме П.П. Перцову.

Кигн, безусловно, понимал, что значит отзыв на его сочинение именно в «Новом времени». По уровню профессионализма это была тогда лучшая газета в России. Об этом свидетельствует и подавляющий мотив большинства писем, направлявшихся Розанову, – просьба о рецензировании печатных изданий их авторов.

Провинциальный прозаик пытался оправдать отсутствие внимания к его произведениям своим нейтралитетом в отношении литературных направлений и личной робостью. Свои письма к В.В. Розанову могилевский прозаик первое время подписывал как «белорусский ягненок» или «белорусский агнец», пока Розанов не отозвался о нем, как о «белорусском волке» [10, л. 6 об.]. В ответ на это столичный критик получил откровенное признание своего друга по переписке: «Спросите моих приятелей, до чего я робок, к собственной досаде» [11, л. 12]. Даже друг Кигна, беллетрист П.Е. Накрохин, за литературное продвижение которого первый хлопотал в письмах перед Розановым, был, по его словам, «слишком тихий и пугливый» [9, л. 3 об.].

Произведения своего приятеля П.Е. Накрохина, а также симпатичных ему по взглядам авторов, вроде библиографа А.И. Введенского, В.Л. Кигн пытался продвигать, представляя их В.В. Розанову. В.В. Розанов как новый эпистолярный редактор постоянно психологически поддерживал В.Л. Кигна, при возникновении у того каких-либо сомнений о своих творениях. Чего стоят такие слова поддержки: «Ум, талант, тон, бывалость, зоркость – тут Вы царь» [12, л. 9].

Весной 1900 года В.Л. Кигн просил В.В. Розанова дать отзыв на свою новую книгу, составленную из путевых очерков, «Панорама Сибири. Путевые заметки. – Сибирь осенью. – Сибирь летом. – Через Сибирь, от Урала до Тихого океана. – Из Владивостока в Одессу» (СПб., 1900). В.В. Розанов, будучи сильно загружен газетной поденщиной, пытался переложить с себя груз ответственности за сочинения своего подопечного. Он предлагал передать книгу для рецензирования сотрудникам того же «Нового времени» П.П. Перцову или Д.П. Шестакову. Но Кигн уже прекрасно понимал, что многие читатели покупают суворинскую газету только потому, что в ней есть статья Розанова. В письме же лишь отшучивался: «Согласитесь, что фамилия критика “Розанов” звучит для автора менее страшно, чем “Перцев”. Затем В.В. Розанов знает и некоторые другие сочинения пугливого автора Дедлова» [13, л. 24].

Текст рецензии Розанов выслал предварительно автору книги на прочтение и редактирование. Критик подчеркнул, что все путевые очерки, в том числе и публиковавшиеся

ранее, «очень чем-то раздражавшие наши либеральные органы печати», лишены какого-либо верхоглядства и торопливости впечатлений, главного недостатка путевых очерков. «Мы не знаем более привлекательного, более характерно-русского рассказчика о всех иноземных диковинках, чем г. Дедлов, которого, несмотря на его угрюмость и постоянную жестокость, слушаешь с неутомляющимся любопытством», – подчеркивал Розанов выдающийся талант очеркиста [4, с. 418]. Особый упор делался на то, что все очерки достаточно глубоки и написаны вдумчивым человеком, чей ум буквально завораживает читателя. Критик отмечал психологически меткое противопоставление на примере Сибири России и Запада, верность передачи типических особенностей сибиряков («русский тип, но с огромными “прибылями”») и яркие черты разнообразия различных районов Сибири. «В исторических городах, как Тобольск, он собирает сведения и дает ряд необыкновенно характерных, почти фантастических портретов старых администраторов края, чрезвычайно точно отражавших колорит эпохи: люди петровского, елизаветинского, екатерининского, александровского времени проходят перед читателем как живые» [4, с. 420]. Чуть позднее Кигн выражал критику сердечную благодарность за трогательную рецензию.

Могилевского литератора В.В. Розанов постоянно рекомендовал читателям как одного из серьезнейших русских писателей, умеющих цепким внимательным взглядом охватить и передать суть увиденного. Мыслитель высоко ценил литературные работы коллеги по журнально-газетному цеху и отводил ему место в русской литературе в одном ряду с Н.С. Лесковым и А.Н. Островским, считая, что их качество намного перекрывает малое количество.

Если в XIX веке В.Л. Кигн придерживался нейтральных политических позиций и видел свое место в литературном пантеоне где-то рядом с И.И. Ясинским, писавшим под псевдонимом «Независимый», то в XX столетии он явно склонился к основным программным позициям лагеря охранительно-консервативной печати. В письме от 18 сентября 1901 года. В. Кигн поделился планом своего будущего сочинения, продолжающего традицию эпистолярного романа Ш. Монтескье «Персидские письма»: «Явилась было у меня мысль новых “Settres personnes” (ого!) корреспонденций из теократического раскольничьего государства, недавно открытого где-то у Тибета (1½ миллиона жителей), подтачиваемого, на радость англичанам в Индии, западноевропейскими либеральными учениями, местными интеллигентами и пришлыми жидами, – да не станут печатать. А там все как у нас (да, это теократическое государство называется Феодория Великая): – поучительно» [11, л. 12–13].

В.Л. Кигна серьезно занимало исследование национальных мотивов в русской живописи нового времени. Под влиянием своего друга, историка искусства и художественного критика А.В. Прахова (он же приятель Розанова) начинающий литератор выработал ключевую идею своих произведений: национальное самоопределение как источник собирания сил для возрождения России. Дедлов живо интересовался вопросом национальных мотивов в русской живописи. Он неустанно привлекал внимание В.В. Розанова к образцам живописи стиля русского модерна, отразившегося в работах М.В. Нестерова и В.М. Васнецова, надеясь, что мыслитель сможет дать им глубокую оценку. Отношения В.В. Розанова с М.В. Нестеровым переросли впоследствии в очень добрые, с последующими взаимными визитами.

Интересно отметить, что переписка Розанова с Кигном началась в 1896 году после обращения Василия Васильевича к беллетристу с просьбой о содействии в получении определенных копий живописных работ В.М. Васнецова. Именно в этом году впервые увидел свет печатный очерк беллетриста о художнике в составе критического исследования «Киевский Владимирский собор и его художественные творцы» (Книжки недели. 1896. № 9). Целое десятилетие до этого Кигн был свидетелем росписи собора В.М. Васнецовым и М.В. Нестеровым.

В начале XX века работа критика вышла уже повторно, отдельным книжным изданием. Розановская рецензия на книгу В. Дедлова «Киевский Владимирский собор и его художественные творцы» (М., 1901) обрела форму дискуссионного выпада. Высоко оценив художественные достоинства книги, В.В. Розанов попытался решить важнейший вопрос о взаимосвязи национального и религиозного в этом мире. В росписи собора В.М. Васнецовым В.Л. Кигн-Дедлов видел прежде всего «национальную победу» [6, с. 35]. Розанов же, который в то время был настроен гораздо либеральнее, отметил в этих утверждениях лишь то, что автор судил только о мирских делах, не решив для себя главного вопроса – что есть христианство? Он справедливо указывал, что «русский человек умер бы от горя и тоски, если бы его стали успокаивать, что *в вере своей он – национален, выражает свой национальный тип*, а не то, что в этой именно вере он – близок к Богу. <...> Трепетание во мне моего русского сердца, моей русской гордости, не закрывает от меня вопроса об абсолютном; молиться я хочу не как русский, а как <...> *конечный и ограниченный дух – Бесконечному и Совершенному Существо»* [5, с. 185].

Предполагая, возможные нападки на свою книгу, Кигн заранее возражал, что В.М. Васнецов – это скорее мечтатель и идеалист, чем теолог. «Он имеет дело... с религиозным настроением. Пусть даже сам не носит в себе этого настроения, но может почувствовать его в других» [6, с. 46].

Официальная позиция церкви была ближе к розановской оценке. Еще в 1872 году Константинопольским церковным собором была осуждена ересь этнофилетизма (национализма). Не упоминая об этом, Розанов дал фактическую оценку нового модернистского направления русской живописи, увидев в отдельных сюжетных выборках из Священного Писания не полную любовь к священному преданию, а лишь отдельные сюжеты из него, «склоняющиеся к сектантству» [5, с. 186]. Говоря о пропущенных художниками элементами из текста Библии, он прежде всего отмечал обойденные стороной темы ветхозаветных семей. В своем стремлении внести в содержательную сторону православной церкви ветхозаветные традиции отношения к браку, Розанов и сам был не так уж далек от сектантских настроений. Начав борьбу с ортодоксией, он видел в Библии в первую очередь «словесное одеяние к *святой библейской семье»* [5, с. 186].

Результатом печатной полемики стало временное отдаление литераторов. Письмо с благодарностью за рецензию В.Л. Кигн прислал спустя почти месяц после ее выхода в свет и лишь после повторного запроса В.В. Розанова, желавшего услышать принципиальные возражения. «Первое впечатление по сути отзыва было таково, что я пронзительно пискнул, как это делает мой старый Фауст, пес-крысолов, когда ему, не предупредив, наступят на хвост, – отвечал задетый автор книги. – <...> Собор и Васнецова наши либералы, хоть и несмело, но пощипывают; но точка их зрения более глупая. А тут – умная точка зрения. Они за нее ухватятся. <...> В наше время необходимо укрепление национализма, ибо кругом наступают на нас национальности» [14, л. 14–15].

Прозаик из далекого белорусского Дедлово ушел из жизни на целое десятилетие раньше своего столичного литературного опекуна.

Многу впервые был опубликован черновой автограф некролога В.В. Розанова на трагическую кончину В.Л. Кигна, который газета «Новое время» отказалась печатать. Читателю представлен литературный портрет белорусского прозаика [7]. Автор признавался, что уважал и любил Кигна за его уникальные национально-психологические особенности: исключительную наблюдательность и сметливость, совмещавшиеся с насмешливостью и критицизмом. Подчеркивалось отсутствие в писателе какой бы то ни было меланхолии и беспочвенной мечтательности, которые принято было считать характерными чертами русских людей. «В нем... в духе его, в мышлении и воображении, было что-то практическое, и, наконец, я сказал бы – хозяйственное и жесткое, хотя это странно применить к

книгам и писателю, странно вообще сказать это о духе нравственной физиономии человека» [7, с. 462]. Этот момент практичности Розанов отмечал еще в начале переписки, обратив внимание корреспондента на копеечную дотошность в обсуждении будущего гонорара в «Торгово-промышленной газете».

Интересна история последней публикации Розанова о Кигне. Еще в письме от 1 мая 1901 года тот просил своего столичного друга по переписке прочесть его школьные воспоминания и спрашивал совета о возможности их переиздания в книжном формате. Для автора это был документ, отражающий историю воспитания его поколения. Саму книгу он выслал в конце марта 1902 года, надеясь получить достойную рецензию критика, питавшего симпатию к его трудам. Но Василий Васильевич так ее и не написал при жизни Кигна. Ему казалось, что если предмет идеален, то он не подлежит оценке.

В память о погибшем друге Розанов опубликовал статью по материалам гимназических воспоминаний В.Л. Кигна «Школьный мир в России (По поводу преобразования гимназических штатов)» (Русское слово. 1909. 22 января). Дедлов-Кигн сопоставил московскую немецкую школу при лютеранской кирхе Петра и Павла с казенной гимназией и описанием домашнего обучения у Л.Н. Толстого. Розанов отмечал, что эти аналогии крайне «важны для страны <...> все русские школьные администраторы и, во главе их, министры просвещения должны бы иметь эту книгу в качестве настольной у себя» [8, с. 34]. Критик горячо выступил против подмены обязанностей педагога скупыми функциями администратора, благодаря которым школа могла обучить лишь низкопоклонству перед начальством и воспитывала лишь будущих Акакиев Акакиевичей.

Обширный пласт переписки двух литераторов позволяет детализировать историю их творческого союза. Проследив хронологию их взаимоотношений, можно говорить об установлении дружеских отношений между писателями со времени сотрудничества в литературном приложении к «Торгово-промышленной газете» и в газете «Новое время». Открывается необычный союз застенчивого писателя и журналиста-философа, проникшегося симпатией к работам незаурядного прозаика и помогавшего им увидеть свет в литературном мире. Как в свое время Н.Н. Страхов исполнял для В.В. Розанова роль «литературной няньки», так и сам Розанов стал своего рода литературным попечителем для В.Л. Кигна-Дедлова. Благодаря доброму напутствию В.В. Розанова мы смогли увидеть немало творений талантливого прозаика.

Литература

1. *Скибина О.М.* «Вы смотрите жизни прямо в глаза...»: Письма В.Л. Кигна-Дедлова А.П. Чехову // Чеховиана. Из века XX в XXI: Итоги и ожидания. М.: 2007. С. 434–452.
2. «Вспомните путь к “Новому Пути”»: переписка П.П. Перцова и В.Л. Кигна-Дедлова (1902–1903) // Ежегодник РО Пушкинского Дома / ИРЛИ (Пушкинский Дом) / публ. А.П. Дмитриева. СПб., 2012. С. 291–308.
3. *Ломоносов А.В.* Дедлов // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН. С. 328–330.
4. *Розанов В.В.* В.Л. Дедлов Панорама Сибири / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 27:] Юдаизм. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 418–420.
5. *Розанов В.В.* Вопросы церковной живописи (В.Л. Дедлов. Киевский Владимирский собор и его художественные творцы. М., 1901) / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / сост., подг. текста и вступ. ст. А.Н. Николюкина; коммент. А.Н. Николюкина и В.А. Фатеева. М.: Республика, 1994. С. 185–187.
6. *Дедлов В.* Киевский Владимирский собор и его художественные творцы. М.: Изд-е книжного магазина Гроссман и Кнебель. 1901. 86 с. (Вопросы науки, искусства, литературы и жизни. № 25. Очерк о В.М. Васнецове.) С. 21–74.
7. [Ломоносов А.В.] Неизвестный Розанов // Записки отдела рукописей. Вып. 53 / вступ. ст., публ., науч. коммент. А.В. Ломоносова. М.: Пашков Дом, 2008. С. 455–487.
8. *Розанов В.В.* Школьный мир в России / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 19:] Старая и молодая Россия. М.: Республика, 2004. С. 30–38.

Письма из фондов ОР РГБ и РО ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом)

9. *Кигн В.Л.* Письмо к В.В. Розанову от 22 января 1899 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 3827. Ед. хр. 1.

10. *Розанов В.В.* Письмо к В.Л. Кигну от 1901 г. // РО ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). Сигн. 5552.
11. *Кигн В.Л.* Письмо к В.В. Розанову от 18 сентября 1901 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 3827. Ед. хр. 2.
12. *Розанов В.В.* Письмо к В.Л. Кигну от <сентября-октября 1901 г.> // РО ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). Сигн. 5552.
13. *Кигн В.Л.* Письмо к В.В. Розанову, б.д. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 3827. Ед. хр. 2.
14. *Кигн В.Л.* Письмо к В.В. Розанову от 14 октября 1901 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 3827. Ед. хр. 2.

Аннотация. Статья раскрывает взаимоотношения писателя В.Л. Кигна (псевд. Дедлов) и философа В.В. Розанова на протяжении тесного творческого сотрудничества в 1896–1908 годах. Впервые подвергнут анализу текст двусторонней переписки. Он позволил выявить активную роль В.В. Розанова в продвижении публикаций литературных произведений В.Л. Кигна в печать. В частности, В.В. Розанов указал беллетристу на специфику сотрудничества с редакциями «Торгово-промышленной газеты» и «Нового времени». Выделены литературные особенности прозы В.Л. Кигна за которые В.В. Розанов ее высоко ценил. Подтверждена перемена политических симпатий В.Л. Кигна в XX веке с либеральных на консервативные. Рассмотрена дискуссия литераторов об оценке национального и религиозного в художественном творчестве. Доказано сходство взглядов литераторов на проблемы образования в России.

Ключевые слова: В.Л. Кигн-Дедлов, В.В. Розанов, переписка, путевые очерки, В.М. Васнецов, национализм и религия, русская и немецкая школы.

Aleksey V. Lomonosov, PhD in History, Scientific Associate, Sector for the Study of Especially Valuable Funds, Center for the Study of the Library Development in the Information Society Problems, Russian State Library. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

“Submitting My Favourite Issues to Your Good Judgment” The Correspondence of V.L. Kign-Dedlov and V.V. Rosanov

Abstract. The article reveals the relationship of the writer V. L. Kign-Dedlov and philosopher V.V. Rozanov in the period of their close creative cooperation in the years of 1896 – 1908. The author of the article provides the first analysis of the texts of their mutual correspondence and that allows to reveal Rozanov’s active role in promoting Kign’s literary publications. In particular, V.V. Rozanov was the one to show the writer the specifics of cooperation with the editorial; offices of the «Trade and Industrial Newspaper» and “The New Time” journal. The author of the article highlights the literary features of V.L. Kign’s prose that were highly valued by V. V. Rozanov. In the article the author also confirms the change of Kign’s political sympathies in the twentieth century from liberal to conservative. The author examines the principal differences of the writers in regard to the evaluation of the national and religious elements in creative work, and also provides proof of the similarity of their views on the problems of education in Russia.

Keywords: V.L. Kign-Dedlov, V.V. Rozanov, Correspondence, Travel Essays, V.M. Vasnetsov, Nationalism and Religion, Russian and German schools.

Розанов: наедине с нами

{ Раздел третий }

А.С. Ципко
Почему мне близка философия «живого» Василия Розанова

И.Н. Тяпин
В.В. Розанов о детерминантах и специфике русского сознания

Б.В. Межуев
Василий Розанов и Московский университет

А.И. Любжин
На пороге ночи. Публицистические заметки историка просвещения о «Сумерках просвещения»

Ю.С. Черняховская
Гендерная философия В.В. Розанова versus эстетическая антропология И.А. Ефремова: компаративный аспект

И.В. Желтикова
В.В. Розанов и вопросы феминизма

Т.Н. Грудина, А.И. Вакулинская
О «Семейном вопросе в России» В.В. Розанова и нынешнем положении дел



Почему мне близка философия «живого» Василия Розанова

Нищета голодного человека не рождает ни духовности, ни любви к отечеству. Наблюдая за жизнью кошек, я обнаружил, что как только проблема желудка решена, вся их кошачья жизнь наполняется любовью. Моя Муся в Москве целый день со своей дочкой, больной красавицей Конфеткой, облизывают друг друга. А дочь Конфетки, Чернушка, которая вернулась ко мне после смерти своей хозяйки и о которой мама и бабушка забыли, очень переживает, что ей некого целовать, и она периодически хватается мою руку, когда приходит ко мне на письменный стол, и начинает ее облизывать точно так, как Конфетка облизывает свою счастливую маму Мусю. И только на шестой год после возвращения ко мне домой Чернушка добилась от своей бабушки Муси права лежать рядом с ней и так же страстно ее облизывать. А несчастный дикий кот Барин, который живет у меня, когда я приезжаю к нему на Кипр, может заснуть только тогда, когда своим телом или лапой хоть немного прикасается ко мне. У его сестры Кати, тоже бездомной, – свои способы демонстрации любви и благодарности: она, как правило, лежит рядом со мной, когда я читаю книги, работаю над текстом. Тогда она подходит ко мне, смотрит в глаза и несколько раз своим носом ударяет меня в нос. Или же, когда Барин, как всегда, уходит на улицу в два часа ночи, она ложится ко мне в постель, подползает к моей голове и лижет мне уши. Вот такова тайна общения между кошкой и человеком, тайна любви, которую мы порой не видим, но которая пронизывает весь мир, все живое. И она, эта тайна, куда глубже, чем тайна Галактики, которой мы так много уделяем внимания. А агрессия и злоба у тех несчастных бездомных кошек, которых я кормлю три раза в день у себя на балконе: здесь уже изголодавшаяся мать отталкивает от кормушки своих котят. Правда, коты, как ни странно, даже если голодные, уступают корм малым котяткам. Отсюда и вывод: не будет голодный, злой от нищеты русский человек ни патриотом, ни богобоязненной личностью.

Теперь вы поймете, почему в последние годы благодаря философии жизни, о которой мне рассказали бездомные кошки, мне стал ближе всех русский мыслитель Василий Розанов, единственный, кстати, русский философ, который связал божественное с живым, защитил живое, защитил жизнь, защитил право русского человека на радости обыденности, на достойную, сытую, счастливую жизнь. Я повторяю: Розанов стал близок мне прежде всего тем, что он страстно, до конца жизни, даже умирая, доказывал: человек ни при каких обстоятельствах не может быть «средством».

Защита обыденности, достойной человека жизни, «материальной обеспеченности» есть уже у Семена Франка в «Вехах». Не будет никогда достойной жизни в России, учил нас Семен Франк, пока русские люди, и прежде всего интеллигенция, не поменяют свое отношение к «богатству», не покончат со своим болезненным отношением к аскетизму.

Ципко Александр Сергеевич, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института экономики РАН, член Экспертного совета Фонда ИСЭПИ. E-mail: astsipko@yandex.ru



«...Чтобы созидать богатство, – писал Семен Франк, – нужно его любить. <...> Понятие “богатство” мы берем здесь не в смысле лишь материального богатства, а в том широком философском его значении, в котором материальная обеспеченность есть лишь спутник и символический показатель духовной мощи и духовной производительности» [1, с. 191]. Но особенность В. Розанова в отношении достатка в жизни состояла в том, что он более широко ставит вопрос о самоценности живого, о ценности бытия человека. Василий Розанов защищает обыденность как «материальную обеспеченность», которую так ненавидели мыслители дворянского происхождения – и Герцен, и Бердяев. Розанов связывает «обыденность», в том числе и любовь мужчины к женщине, семью, с божественным, пытается придать всем этим проявлениям «живого» сакральный характер.

Но парадокс состоит в том, что В. Розанов, которого обвиняли в безбожии, защищает живое как свет, опираясь на Библию – на Ветхий и Новый Завет. Он ставит под сомнение основную идею аскетического православия, идею о том, что якобы богатые люди хуже бедных, настаивает на том, что и к Богу, и к грехам человеческим бедные находятся на том же расстоянии, что и богатые. В. Розанов пишет: «Хижина и богатый дом. В хижине томятся: и все то прекрасное, что сказано о вдове Сарепты Сидонской (“испечем последний раз хлеб и умрем”) – принадлежит этой хижине. Но в богатом доме так же все тихо. Затворясь, хозяин пересматривает счетные книги и подводит месячный итог. Невеста-дочь, чистая и невинная, грезит о женихе. Малыши заснули в спальне. И заботливая мысль бабушки обнимает их всех, обдумывая завтрашний день. Тут полная чаша. Это Иов “до несчастья”. И хорошо там, но хорошо и тут. Там благочестие, но и тут не без молитвы. Почему эти богатые люди хуже тех, бедных? <...> Иное дело “звон бокалов” <...> Но ведь и в бедной хижине может быть лягз оттачиваемого на человека ножа. Но до порока – богатство и бедность равночастны. Но после порока проклято богатство, но проклята также и бедность» [2, с. 443–444]. В приведенном выше отрывке из «Второго короба» «Опавших листьев» В. Розанов спорит одновременно и с социалистами, и с гением изуверского христианства Константином Леонтьевым. Ничего не говорит о том, считает В. Розанов, что пролетарий как страдающий человек ближе к духовному совершенству, чем так называемый эксплуататор, что в политике «затачивание ножей против богатых есть что-то моральное, богом оправданное». «Наш народ, – считает Розанов, – и без того не отесан и груб, жесток» [2, с. 390]. Но если ему, продолжает Василий Розанов, то есть пролетарию, сказать, что «не надо гениев, ибо это аристократия», то он, как предвидел Ф. Достоевский, «при всеобщем реве ликующей толпы, (как) блудник с сапожным ножом в руке поднимется по лестнице к чудному лику Сикстинской Мадонны и раздерет этот лик во имя всеобщего равенства и братства» [2, с. 429].

Василий Розанов не считает, и это уже спор с Константином Леонтьевым, что Бог приходит только к тому, к кому он пришел «со злом», к страдающему человеку, что истинная вера в Бога присуща только тому, у кого, как у библейского Иова, он, Бог, забрал не только «огражденный кругом дом» и «стада, распространяющиеся на земле», когда «огонь Божий упал с неба и опалил овец и отроков, и пожрал их» [Иов 1:2, 3], но и поразил Иова «проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его» [Иов 2:4–3:26].

И, действительно, Иов возвращается к Богу благодаря подвигу преодоления сомнений и в существовании Бога, и в его справедливости, Бога, который «губит и непорочного, и невинного», который «пытке невинных посмеивается». Правда, сыну того же Товита, который тоже прошел через испытания сомнением в существовании Бога, для того чтобы быть с Богом, не нужно уже было проходить через испытание своего отца. Для того чтобы сохранить серебро, отданное ему отцом, он просто должен почитать мать «во все дни жизни ее» и «помнить Господа Бога нашего и не желать грешить и преступать заповеди Его» [Товит 4:1–5:5].

Я лично так прочитал для себя суть сравнения Василием Розановым пути к Богу Иова и пути к Богу сына Товита. Но мне думается, что у Розанова была возможность здесь же, ссылаясь на текст Книги Иова, доказать, что христианство отнюдь не было противником счастья человека на этой земле, счастья иметь все блага жизни. Обычно европейские философы, связывающие суть веры со страданиями Иова, веры вопреки всем мукам на этой земле, забывают о том, о чем говорится в конце этой книги, о том, как прожил Иов остальную долгую жизнь, пройдя с достоинством через все испытания, посланные ему Богом, и прежде всего – через испытание сомнением в существовании Бога. Я имею в виду последние слова Книги Иова: «...и возвратил Господь потерю Иова, когда он помолился за друзей своих: и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде. Тогда пришли к нему все братья его и все сестры его... И ели с ним хлеб в доме его... И дали ему каждый по кесите и по золотому кольцу. И благословил Бог последние дни Иова, более, нежели прежние: у него было четырнадцать тысяч мелкого скота, шесть тысяч верблюдов, тысяча пар волов и тысяча ослиц... И не было на всей земле таких прекрасных женщин, как дочери Иова, и дал им отец их наследство между братьями их. После этого Иов жил 140 лет и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода; и умер Иов в старости, насыщенный днями» [Иов 42: 17]. И можно после всего этого говорить, что христианство было противником богатства, противником счастья человека на этой земле?

И это только один из примеров ложности, характерной для аскетического православия садомазохистской трактовки христианства, против которой выступил В. Розанов. Семья, где у мужчины семь сыновей и три дочери, к чему стремился сам В. Розанов, для христианства – благое дело. И в конце жизни в своих «Опавших листьях» Розанов, несмотря на дружеские отношения с Константином Леонтьевым, выносит страшный приговор всему его творчеству, приговор его изуверской психологии. Розанов считал, что за Леонтьевым как «добрым писателем» скрывается его «языческая природа». А «церковность его прилепилась к этому язычеству... в **насильственном** “над собою” христианстве Л-ва есть что-то противное и непереносимое... Леонтьев интересен как редчайший в истории факт рождения человека, с которым христианство ничего не могло поделать, и внутренне он не только “Апостола Павла не принимал во внимание”, но и не слушался самого Христа и не пугался, зовя битвы, мятежи и укрощения и несчастье на народы. Гоголь все-таки боялся своего демонизма... Л-в родился вне всякого **предчувствия христианства**. Его боги совершенно ясны: “ломай спину врагу”» [2, с. 405–406].

В этом смысле, как обращал внимание Петр Струве, Василий Розанов является последователем Спинозы. Речь идет, как у Спинозы, «о принятии всего мира, любви к миру такому, каков он есть» [3, с. 164]. И, кстати, эта оценка Петра Струве философии Василия Розанова говорит о том, что, с его точки зрения, в этой характерной для Розанова сакрализации мира, который есть, сакрализации, которая вызывала протест у Николая Бердяева, нет не только, как говорил Бердяев, «отрицания метафизики», а, напротив, есть «одно из самых замечательных отношений метафизики к миру, какое только можно констатировать в истории человеческой мысли» [3, с. 164]. Все это говорит о том, что, строго говоря, в этом отношении к миру, в этом враждебном отношении к русскому мессианизму, русскому революционизму Василий Розанов был очень близок «веховцам», был близок прежде всего Семену Франку и Петру Струве.

Василий Розанов, о чем свидетельствует его книга «О легенде “Великий инквизитор”», чувствует Бога точно так, как его чувствует старец Зосима у Федора Достоевского в «Братьях Карамазовых». И здесь Василий Розанов цитирует Достоевского: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное, сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что 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 возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее» [цит. по: 4, с. 110]. А главное для Василия Розанова – внимание Бога, живое чувство соприкосновения своего «я» с «таинственным миром иным». И получается, по Розанову, что все же не может быть веры в Бога без веры в чудо, без способности увидеть это чудо. И Василий Розанов говорит, что на самом деле эта вера в «иные миры», клочки которой человек ощущает чаще всего в минуты трагедий, в болезненном состоянии, отличает и самого Федора Достоевского.

Я, упаси Бог, не умаляю значения страданий, которые выпадают на нашу долю в жизни, для пробуждения в нас души, духовности, для напоминания о том, что есть в жизни что-то более важное, чем сладость любви мужчины к женщине и сладость варенья. Мои собственные страдания в детстве очень многое дали мне самому для очеловечивания моей собственной души. Но когда наши нынешние «патриоты», живущие в барских коттеджах, у которых дети учатся за границей, говорят русскому человеку, что ему пора «кончать с медом на блюдечке», который у него был в «нулевых», что якобы надо учиться патриотизму и любви к родине у тех, кто прошел через муки блокадного Ленинграда, то я, конечно, восстаю против цинизма этих идеологов русского аскетизма с сытыми лицами и защищаю, как могу, право ныне живущего русского человека на достойную жизнь. Можно до бесконечности цитировать мысли Розанова на этот счет. Но, на мой взгляд, суть его гуманизма заключена в его «формуле благоденствия»: «В нормальном процессе всякого развития, – настаивает Василий Розанов, – **благоденствие самого развивающегося существа есть цель**; так, дерево растет, чтобы осуществить полноту своих форм, – и то же можно сказать о всем другом» [4, с. 95]. И я сегодня, при всех противоречиях политических взглядов Василия Розанова, вижу именно в его восстании против изуверства и садомазохизма Константина Леонтьева, в его восстании против учения Николая Бердяева о жизни как о «гробе», в его восстании против русского мессианизма пример для себя, вижу в нем нечто очень близкое моей душе уже старика, прожившего почти всю свою жизнь – 50 лет – в стране, где считали, что дефицит во всем, в том числе и дефицит свободы, является показателем преимущества социализма над капитализмом.

И потому я проникся уважением к философии В. Розанова, к так называемой философии земного, признанию самоценности мира, который есть, ибо, на мой взгляд, в этой философии заключена основная предпосылка противостояния революционизму вообще, в том числе и революционизму Карла Маркса. Речь идет о противостоянии стремлению революционеров разрушить мир, который есть, до основания, противостояние идее скачка в другой мир, переделке природы человека. И здесь же надо видеть, что признание самоценности мира является философской предпосылкой противостояния отношению к человеку как к «средству». И, как я уже говорил, главный изъян идеологии современной России состоит в том, что мы вернулись к советскому, коммунистическому отношению к человеку, который есть, как к средству решения государственных задач. И, как писал Василий Розанов, за всем этим революционизмом стоит еще «самовлюбленность» ее идеологов и вождей. «Самовлюбленность, – писал В. Розанов, – самая суть революции, ее тупая вера в свою правоту и непогрешимость» идут от нежелания увидеть правду «земного», увидеть человека, ее историю таковыми, какие они есть. Только «самовлюбленный» Карл Маркс мог поверить в то, что можно построить новый мир, где нет ничего из прошлого, из того, на чем была построена человеческая цивилизация на протяжении тысяч лет: уже не будет ни частной собственности, ни рынка, ни веры в Бога, ни традиционной семьи с семейным бытом.

На мой взгляд, у Василия Розанова критика революционизма носит глубинный философский характер. И здесь он, на мой взгляд, даже сильнее авторов «Вех». Несомненно, говорит В. Розанов, пока существует «политика», сохраняется опасность насилия во имя победы в политике. С его точки зрения, вера в Бога уж точно несовместима с политикой. Отсюда его: «Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью, обманами, жестокостью» [2, с. 433]. Далее, считает В. Розанов, вряд ли может быть оправдано с моральной точки зрения право «голодного» на насилие. С его точки зрения, практика экспроприации чужой собственности ничем не отличается от воровства. «Демократия в социалистическом смысле, – говорит Розанов, – имеет под собой одно **право**... хотя, правда, оно очень громко истекающее **из голода**... О, это такое чудовищное право: из него истекает убийство, грабеж, вопль к небу и ко всем концам земли. Оно может и “в праве” потрясти даже религиями. Голодного нельзя вообще судить; голодного нельзя осудить, когда он у вас кошелек отнял. Вот происхождение фундамента революции» [2, с. 443]. Правда, здесь В. Розанов просто повторяет «Бесов» Достоевского, его слова о том, что революция есть «мошенничество», что «русская революция сделана мошенниками» [2, с. 604]. Но, продолжает Розанов, на самом деле ни демократия, ни революция не имеют никаких прав, кроме прав на мошенничество. «Да, ты **зарезал меня**, и, как голодного, я тебя не осуждаю. Но ты еще говоришь что-то, ты хочешь души моей и рассуждать о высших точках зрения: в таком случае, я плюю кровью в бесстыжие глаза твои, что ты менее голодный, чем мошенник» [2, с. 604].

Это характерное для В. Розанова отождествление революционизма с демократией имеет чисто русское звучание. Василий Розанов еще за несколько лет до февраля 1917 года чувствует, что у нас в России, в стране голодных, отказ от самодержавия, то есть демократия, неизбежно приведет к революции и к покушению на права собственников. И он говорит, что эти попытки соединить воровство собственности с демократией будут оправдываться высшими всемирными целями, «потрясут религиозные основы жизни». Но, как настаивает Розанов, ничего, кроме «цинизма мошенничества», не стоит за этим «воплем к небу». И здесь же он повторяет идеи «Вех» о связи между русской революционностью и русской ленью: «Вообразить легче, чем работать: вот происхождение социализма (по крайней мере, ленивого русского социализма)» [2, с. 576]. Поразительно, что Розанов, который, скорее всего, не читал книгу Алексиса де Токвиля «Старый порядок и революция», сам для себя открывает ту истину, что все же революция совершается не «голодными», а теми, кто имеет какие-то блага жизни. «Революции, – пишет В. Розанов, – происходят не тогда, когда народу тяжело. Тогда он молится. А когда он переходит в “облегчение”, в “облегчении” он преобразуется из человека в свинью <...> тогда “бьет посуду”, “гадит в хлев”, “зажигает дом”. Это революция» [2, с. 581].

Революция для Василия Розанова, в отличие от Николая Бердяева, была религией смерти, школой убийц, практикой убийств. Революция «для него (В. Розанова) есть ненавидение», революция несет в себе «ненавидение» во всем, что с ней связано. Проповедниками революции, учил Розанов, становятся моральные уроды, «такие чудовища, – пишет он, – как бабушка русской революции Е.К. Брешковская». Эта «чудовищная старуха», пишет Розанов, существует в революции «для последнего закала политических убийств. Живет она за границей, и вот кого революция готовит для совершения убийств, то их после предварительного воспитания, на месяц или на два переправят за границу к этой “бабушке”, уже древней старухе, которая нашпиговывает несчастного юношу или девушку специфической ненавистью к “правительству”, что он (она) готов на рожон лезть. Конечно, все кончено, она “благословляет на подвиг”, юноша переезжает границу, ему дают бомбу или отравленный кинжал, и он погибает смертью храбрых».

Василий Розанов, в силу своего мироощущения, понимает, что за так называемой борьбой за справедливость стоит борьба с жизнью, страсть самоистребления. За русским



«нигилизмом», по его мнению, стоит отрицание жизни вообще. Нигде, считал Розанов, не выражено так сильно отношение к человеку как средству, как в учении о революции. Кредо консерватизма, русского консерватизма, считал он, состоит в том, что в отличие от кредо революционеров консерватизм связывает созидание будущего с тем, что уже есть, а революционеры, предлагают строить будущее на кладбище того, что было, то есть на том, что «было разрушено до основания». Но, предупреждал В. Розанов, на том, что «было разрушено до основания», уже ничего жизнеспособного построить невозможно. Вот почему он видел в русской революции только уничтожение будущего России, помеху ее прогрессу и историческому развитию. Создать на разрушенном до основания невозможно. И в России произошло то, что предвидел Василий Розанов: созданный Лениным и Сталиным «социализм» после того, как старая Россия была разрушена революцией до основания, «через три четыре поколения умрет» и не оставит после себя ничего, абсолютно ничего. Еще в своем «Коробе опавших листьев», написанном задолго до революции, в 1912 году, Василий Розанов предсказал судьбу построенного в России «социализма», а именно то, что в России «пройдет как дисгармония». «Всякая дисгармония пройдет, а социализм – буря, дождь, ветер... Взойдет солнышко и осушит все, и будут говорить как о высохшей росе: «Неужели он [социализм – А.Ц.] был... и барабанил в окна град: братство, равенство, свобода».

Поразительно, Розанов еще за пять лет до ленинского Октября видел судьбу приходящего в Россию социализма, видел, что после него ничего не останется. А Николай Бердяев, наблюдая за «ненавидением» русского социализма, целых тридцать лет, никак не мог согласиться с тем, что лежащая в его основе, как говорил Василий Розанов, «дисгармония», то есть противоестественное, ничего в себе не несет и ровным счетом ничего после себя не оставит. И совсем не случайно «Русская идея» Николая Бердяева, опубликованная в 1946 году во Франции, вызвала резкую критику в эмигрантской среде. Для Бердяева, в отличие от Василия Розанова, советская Россия не есть воплощенное в жизнь «ненавидение» жизни, а, напротив, история «света с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада». Николай Бердяев, говорил, что русский коммунизм несет в себе «свою правду» и прежде всего «раскрытие возможности братства людей и народов». Он настаивает, что «русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа, и в этом ее главный смысл» [5, с. 243–244].

В русском коммунизме Николай Бердяев видит не просто русскую судьбу, момент внутреннего развития русского народа, а ступеньку на пути «в высшую стадию, которая наступит после коммунизма». В новом советском человеке Бердяев видит прежде всего «хорошие черты» нового, душевного типа личности. Он считает, что в «произошедшем у нас разгроме духовной культуры есть только диалектический момент» и что «все творческие идеи прошлого вновь будут иметь оплодотворяющее значение», что русская «духовная жизнь не может быть угашена, она бессмертна» [5, с. 243–244].

И все это – трагедия позднего Бердяева, пожертвовавшего ценности гуманизма, ценности человеческой жизни во имя своего русского мессианизма, во имя своей веры в особый эсхатологический смысл русской революции. И трагедия Николая Бердяева как мыслителя подтверждает правоту Василия Розанова, что любой мессианизм не только несет в себе смерть, но и оправдывает преступления. С точки зрения Василия Розанова, нынешний европейский мессианизм породил «самоуверенность нынешней европейской цивилизации, которая на самом деле является не столько “христианской”, сколько “содомской”, бесстыдной и нахальной, порочной и зараженной, как ни одна еще до нее». Конечно, философия В. Розанова – это восстание против мессианизма, который не просто не дает нам возможности увидеть существующий мир, но и насилует этот человеческий мир и человеческое бытие.

И снова характерное для В. Розанова ощущение самоценности того мира, который есть и какой дает ему возможность увидеть, что наш русский мессианизм не просто несет в себе опасность, но и заражает наши русские души фанатерией якобы русской исключительности, дающей нам, русским, право на то, на что Бог не дал права другим народам. На мой взгляд, до сих пор актуально предостережение В. Розанова об опасности мессианизма, в каком бы народе он ни проявлялся. «У русских – мессианизм славянофилов и главным образом Достоевского, оказавшийся в знаменитом монологе Ставрогина о “народе-Богоносце” и в речи Достоевского на открытии памятника Пушкину. Удивительно, что никому не пришло на ум, как это место опасно. То есть как опасно вообще и всемирно стремиться к неравенству, исключительности, господству».

Василий Розанов напрямую не спорит с Карлом Марксом, он спорит с «социалистами» вообще и с русскими славянофилами, но обращает внимание на главное, что вытекает из его обожествления «земного». Невозможно, писал он, создать нечто новое на пустом месте, разрушив этот чувственный мир до основания. Не может революция, обращал внимание Розанов, родить нечто живое и доброе, ибо за ней, как он говорил, стоит «ненавидение». На самом деле, как успел увидеть Розанов (он умер в начале 1919 года), революция ничего нового не создаст. Она только уничтожит красоту того мира, который есть, она, как он говорил, изгоняла из жизни доброту, благодать, красоту, все то, что на самом деле могло бы спасти мир. И, кстати, это ощущение, что революция уничтожает что-то нормальное, красивое, появилось лично у меня еще в юности и привело в конечном счете к моему антисоветизму. Ведь все красивое и удобное, что было в Одессе в годы моего детства и юности, было создано до революции, да и мои деды, принимавшие в революции активное участие, в последние годы жизни вспоминали только о николаевской России, о том, что было в Одессе до революции. Кстати, если, как считал Розанов, мир есть дитя Бога, то как может действительно верящий в Бога русский человек простить Ленину, Сталину убийство ими этого живого русского мира, и прежде всего убийство русского «земного», самых талантливых и одаренных представителей русской нации. Тут, наверное, надо выбирать: или верить в Бога, уважать русские национальные ценности, или верить в Ленина и Сталина, которые сознательно разрушили до основания все, что было связано с русской церковностью и русской духовностью. На самом деле, Ленин и Троцкий оказались куда более русскими людьми, чем любимец некоторой части посткоммунистической «крымнашевской» России Иосиф Сталин. Ленин и Троцкий хотя бы собрали оставшихся в живых после революции мыслителей и литераторов России, посадили их на «философский пароход» и отправили на Запад, и за годы жизни за рубежом эти русские мыслители внесли громадный вклад в развитие русской культуры. А Сталин просто и спокойно убивал всех гениев русской культуры и науки, которые остались в СССР. Сегодня же в якобы посткоммунистической России руководство КПРФ предлагает Путину во время парада в Москве, посвященного 75-летию Победы, повесить на стену ГУМа громадный портрет Сталина, чтобы проходящие рядом военные поклонились «великому Сталину», «отцу Победы 9 мая».

Из-за того, что Василию Розанову было жалко старой России, он воспринял революцию 1917 года как великую трагедию, несущую русскому народу неисчислимы бедствия и страдания, неведомые со времен татаро-монгольского нашествия. «Ленин и социалисты, – писал он, – оттого и мужественны, что знают, что их некому судить, что судьи будут отсутствовать, так как они будут съедены» [цит. по: 7, с. 468]. И что особенно актуально по сей день: из философии Розанова вытекало, что если жизнь сама по себе обладает самоценностью как дар Божий, то человек не может быть «средством». Этой проблеме Василий Розанов уделяет большое внимание: «Как выше уже замечено было, – пишет он, – Достоевский, даже не осознавая это, вступил в борьбу с отношением к человеку как



к средству. Для религии вслед за Федором Достоевским, – считает Василий Розанов, – личность всякая, которая жива, абсолютно как образ Божий неприкосновенна» [4, с. 100]. Василий Розанов считает, что основная трагедия в человеческой истории, «коренное зло истории заключается в неправильном соотношении в ней между целью и средствами: человеческая личность, признанная только средством, бросается к подножию возводимого здания цивилизации, и, конечно, никто не может определить, в каких размерах и до каких пор это может быть продолжаемо. <...> Что-то чудовищное совершается в истории. Какой-то призрак охватил и извратил ее: для того, чего никто не видел, чего все ждут только, совершается нестерпимое: человеческое существо до сих пор вечное средство, бросается уже не единицами, но массами, целыми народами во имя какой-то общей, далекой цели, которая еще не показалась ничему живому, о которой мы можем только гадать. И где конец этому, когда же появится человек **как цель**, которому принесено столько жертв, – это остается никому неизвестным» [4, с. 99]. Гениально! Это не Федор Достоевский, это Василий Розанов по мотивам «Бесов» Достоевского точно, до деталей рассказал о безумии коммунистического эксперимента, через который прошла Россия в XX веке и во имя которого пострадали не только Россия, но и народы Восточной Европы, народы Азии, до сих пор страдают Северная Корея и Куба. И, самое главное, даже Россия не скажет то, к чему призывал ее Василий Розанов: «Конец всему этому, человек все-таки для нас наконец-то стал целью!».

Не менее актуально и несомненно близко моей душе то, что философия жизни позволяла Василию Розанову увидеть, как он говорил, «опасность» русского славянофильства. Стоящий за славянофильством романтизм, вера в возможность другой, более близкой Богу России, объяснял Василий Розанов, не только противоречит христианской идее морального равенства людей как детей Бога, но толкает их к ненависти, убийству России, которая есть. И Розанов был прав. Николай Бердяев оправдывал зверства революции именно своей верой в ее особое предназначение, в особое предназначение русского народа. И поразительно, что Василий Розанов со своей религией «обыденности», со своей любовью к живому не только сумел раскрыть антирусскую, античеловеческую суть большевистской революции, но и ее судьбу до деталей. Это вытекало из его ощущения революции как «ненавидения». Он до конца жизни утверждал: «Революция есть ненавидение. Только оно и везде оно». А потому, как он предвидел, «битой посуды будет много», а «нового здания не выстроится». Розанов говорил то, что, на мой взгляд, актуально по сей день: в революцию приходят люди, которые вопреки тому, что они говорят, лишены способности ощущать боль другого человека, люди, которые не ощущают ужас смерти. И я точно вижу: сегодня в России так много людей любят Сталина, оправдывая его террор законами истории и высшими интересами российской государственности, ибо русская душа начала высыхать. За идеологией революционеров, особенно «революционершек», которых не любил Василий Розанов, стоит стремление силой, злом насадить добро, мол, «если раздавить клопа, ползущего по стене, то мы войдем в Царство небесное». «Я, – говорил Розанов, – не могу верить такому социализму». В книге «Мимолетное» (1915) он писал: «...добро родится только от добра, добро никогда не родится из зла».

Во время войны с кайзеровской Германией Розанов, напротив, настаивал на том, что мы не должны копировать немецкий мессианизм, немецкое «Германия выше всех», ибо, с его точки зрения, есть что-то греховное в претензии на гегемонию над другими народами, на первенство в мире. Кстати, критикуя претензии немцев на исключительность, на особую миссию в мире, Розанов предвосхитил критику мессианизма Бердяева Мережковским. Д. Мережковский критиковал Н. Бердяева за его убеждение, что за «советским строем», «русским коммунизмом» стоит особая историческая миссия русского народа, что Россия спасет мир от «лжи капитализма», «лжи социальных привилегий». Розанов, напро-

тив, настаивал на том, что якобы русским, в отличие от немцев, не свойственно самолюбование якобы своим превосходством, якобы своей особой миссией. И здесь он говорит то, что будет говорить Н. Бердяеву Е.Н. Трубецкой в книге «Старый и новый национальный мессианизм. Н.А. Бердяев: pro et contra»: «Христос, – писал В. Розанов, – ...указал **смирение** человеку. Итак, скромность и смирение – это не личные добродетели отдельного человека, не “хорошее качество” тех или иных людей, а это есть нравственный и религиозный фундамент самой цивилизации... И вот насколько мы [русские – А.Ц.] боимся своей “выпуклости под другими” – мы мирно живем или, вернее, Господь нас сохранит в мире и невидности. Мы боремся против “Deutschland uber alles” и никогда на место не поставим “Russland uber alles”... Так Бог устроил наше сердце, что нам это просто **противно**. Противно, не нужно и враждебно. Мы и **всегда** хотим жить среди народов, как **один из них**. Не помышляя ни о каком водительстве, гегемонии и первенстве» [8, с. 23].

И как мы уже знаем, наше русское семидесятилетнее «водительство» в мире социализма ничего не принесло русскому народу, кроме страданий и апокалиптических жертв. Не принесло, ибо мы, взвалив на себя миссию руководства миром на пути к коммунизму, изменили своей русской природе, о которой говорил Василий Розанов. Для него «первенство», «гегемония» и «выше всех» «есть языческий принцип, на почве него всегда будет “не удаваться” у европейцев, и что составляет драгоценнейшую черту Руси» [8, с. 23].

И, действительно, с этой точки зрения есть что-то спорное в некоторых высказываниях нашего патриарха Кирилла, который на собраниях Всемирного русского собора заявлял, что наша особая русская миссия состоит в том, что мы указываем человечеству в тупиковые моменты его истории путь в будущее. Кстати, патриарх Кирилл раньше любил говорить, что соревнование советских колхозов в моральном отношении выше, чем конкуренция капиталистов. Так что на самом деле мессианизм патриарха Кирилла отчасти, по крайней мере иногда перекликается с русским мессианизмом Николая Бердяева.

И теперь, сравнивая прогноз Василия Розанова о судьбах грядущего «русского социализма» с прогнозом Николая Бердяева о том же, выясняется, что якобы, с точки зрения Николая Бердяева, лишенный «метафизичности», «провиденциализма» Василий Розанов куда лучше видел и чувствовал судьбу России после Октября, чем метафизик и философ с большой буквы Николай Бердяев. Произошло буквально то, что предсказал Василий Розанов: через жизнь в русском социализме прошло, как он предупреждал, всего «три-четыре поколения». И, несмотря на долгую жизнь при социализме, ничего от него не осталось, и после всего приходится возвращаться к тому, что было «до дождя и града», что было в России обычно, когда «светило солнце». С точки зрения Василия Розанова, жизнь при социализме – это все равно что жизнь при граде, это сплошной мрак, суета и, самое главное, «неразбериха во всем». Революция, предупреждал Василий Розанов, создаст общество, основанное на «дисгармонии», и потому, что общество это было противоестественное, основанное на «дисгармонии», оно после себя ничего не оставит. А идеолог русского, к тому же коммунистического мессианизма, поздний Бердяев, верил в то, что «советский строй» создаст иного человека и откроет дорогу в новое, «некапиталистическое» будущее. И я думаю, что Василий Розанов выиграл у Николая Бердяева заочный спор о будущем русского социализма не только потому, что у него, в отличие от Николая Бердяева, было уважение к той жизни и к тому человеку, который есть, но и потому, что все же у Бердяева как марксиста, философа, погруженного в мистику революционного преобразования мира, сердце куда меньше было открыто болям и страданиям другого человека, страданиям жертв ленинско-сталинского социализма, чем у певца обыденности и простой жизни человека Василия Розанова. Будем откровенны: только человек с железным сердцем, не ценящий человеческую жизнь, мог, как Николай Бердяев, отказаться от морального осуждения террора, террора большевизма и считать его «отсветом Апокалипсиса». Я имею в



виду предложение Николая Бердяева отказаться от различия добра и зла, от того, что он называет «нормативной моралью», при оценке насилия и крови большевистской революции [см. 9, с. 109].

И теперь скажу честно: погружаясь в тексты Николая Бердяева более глубоко, я все же не вижу в них больше веры в Бога, чем в душе якобы борца с церковностью Василия Розанова. По крайней мере в рамках философии «живого» Розанова невозможно оправдание террора революции и революционеров. При всем своем «фактопоклонстве», при всей критике Василием Розановым в молодости православной догматики, православной обрядовости, он все же признавал, что «страдание идеальнее, эстетичнее счастья, грустнее, величественнее», ибо, с его точки зрения, «человек к грустному невероятно влечется» [3, с. 178].

Надо видеть существенную разницу в оценке Василием Розановым роли церкви в жизни русского человека в его провокационном «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» и во всем том, что он говорит о церкви в «Опавших листьях», особенно во «Втором коробе», в последние годы своей жизни. В «О сладчайшем Иисусе...» (1907) Розанов настаивает на том, что христианство отрицает жизнь, основу жизни. «Ни смеха, ни влюбленности – нет в Евангелии, и одна капля того и другого испепеляет все страницы чудной книги “раздирает завесы” “христианства”». «Как только, – продолжает Розанов, – вы попытаете оживлять семью, искусство, литературу, как к чему отдадитесь “с душой” – вы фатально начнете выходить из христианства... Гоголь со страстью занимался литературой: а, этого уже нельзя! Монах может сблудить с барышней, у монаха может быть ребенок; но он должен быть брошен в воду» [3, с. 144]. И получается, настаивал здесь В. Розанов, что в Евангелие нет мира как дитя Божьего: «И Евангелие вообще не **раздвигается для** мира, не принимает его в себе. Мир за переплетом небесной книги» [3, с. 147]. Тогда получается, пишет В. Розанов, правы те, кто говорит, что «христианство есть гроб и смерть» [3, с. 148]. Получается, что «с рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки» [3, с. 149]. И это дает основание Розанову в конце «Сладчайшего Иисуса» утверждать, что в христианстве снимается разница между жизнью и смертью. Получается, что если церковь всегда считала Христа Богом, «то тем самым принуждается считать весь мир, бытие наше, самое рождение, не говоря о науках и искусствах, – демоническими, “во зле лежащими”. Так она и поступала. Но это не в смысле, что чему-то надо улучшаться, а просто – что всему надо уничтожиться» [3, с. 151].

Но проходит менее десяти лет, и Василий Розанов входит душой в христианское учение о жизни и смерти, сам начинает ощущать приближение смерти и уже видит в Евангелии прежде всего свет, без которого жизнь для него не имеет смысла. Если раньше в храме, в иконе, в образе Христа на иконе он видел всего лишь подделку, то теперь церковь, сам обряд, литургия для него уже кладезь сокровищ духовного мира. Теперь литургия для него – единственное средство исцеления мира, успокоения души человека. Розанов считает, что даже слово ей, церкви, не нужно: «Зачем слово церкви? Слово ее – в литургии, в молитвах. Эти великие сокровища, сокровища церковного слова, уже созданы. Церковь должна быть безмолвна и деятельна. И разве поцеловать больного, напутствуемого на дело. Это и дело, и слово. Поцелуй заменяет слово, тем богаче слово. Провел рукой по волосам. Кающегося и изнеможенного обнял бы. Вот “слово” церкви» [3, с. 507]. Или уже совсем откровенное поклонение церкви и всему церковному: «Как не целовать руку у церкви, если она и безграмотному дала способ молитвы: зажгла лампадку старуха темная, старая и сказала: “Господи помилуй” и положила поклон на землю. И “помолилась”. И утешилась. Легче стало на душе у одинокой, старой: кто это придумает? Пифагор не “откроет”, Ньютон не “вычислит”. Церковь сделала. Поняла. Сумела. Церковь научила этому всех. Осанна Церкви – осанна как Христу – “благословенна Грядущая во имя Господне”» [3, с. 556].

Поразительно. В конце жизни В. Розанов принимает уже целиком догматику христианства, учение о Боге, рае, принимает это учение таким, как о нем говорят в старой церкви. А верящий в Бога Николай Бердяев в своем «Самопознании» в главе «Мир эсхатологии. Время и вечность» ставит под сомнение идею христианского ада. У все же верующего в Бога Николая Бердяева действительно хватило смелости подвергнуть критике, более того, отказаться от целого ряда исходных идей христианства. Он восстает против идеи Страшного суда, против «антологии ада», вообще отвергает механизмы страха, идею ада, кары небесной за грехи на земле. Да, он верит в загробную жизнь, в тленность и мира сего, и жизни в нем, он глубоко убежден, что «окончательная судьба человека не может быть решена лишь этой кратковременной жизнью на земле. В традиционной христианской эсхатологии есть ужасная сторона. Тут я подхожу к теме, которая меня мучит гораздо более, чем тема о смерти. Проблема вечной гибели и вечного ада – самая мучительная из проблем, которые могут возникнуть перед человеческим сознанием. И вот что представлялось мне самым важным. Если допустить существование вечности адских мук, то вся моя духовная и нравственная жизнь лишается всякого смысла и всякой ценности, ибо протекает под знаком террора. Под знаком террора не может быть раскрыта правда. Меня всегда поражали люди, которые рассчитывали попасть в число избранных и причисляют себя к праведным судьям. Я себя к таким избранным не причислял и скорее рассчитывал попасть в число судимых грешников. <...> Зло и страдание, ад в этом времени и этом мире обличает недостаточность и неокончателность этого мира, и неизбежность существования иного мира и Бога. Отсутствие страдания в этом мире вело бы к довольству этим миром, как окончательным. Но страдание есть лишь путь человека к иному, к трансцендированию» [5, с. 554–555].

Но у Николая Бердяева не хватает смелости поставить под сомнение религию своей молодости, а именно марксизм, не хватает смелости усомниться в мессианизме Карла Маркса, в его вере, что мир капитализма, мир эксплуатации и частной собственности обречен, что ему на смену все же обязательно придет коммунизм. Не важно, русский или не русский, но все же коммунизм. И это правда. Догматы марксизма на самом деле, о чем говорят последние книги Николая Бердяева, для него куда более неприкосновенны, куда более святы, чем догматы христианства. Николай Бердяев отрицает учение христианства об Апокалипсисе. «Нельзя понимать Апокалипсис как фатум», – пишет Николай Бердяев. Но марксистская идея смерти мира капитализма, смерти мира собственности, денег для Бердяева абсолютна, несомненна. Еще молодой Николай Бердяев в «Вехах» критикует русское национальное сознание, особенно сознание российской интеллигенции, за дефицит «реалистического отношения к бытию», за увлечение «пролетарской марксистской мистикой», за дефицит свободы сомнения. А умирает Николай Бердяев с тем, как говорил Тертуллиан, «верю, ибо абсурдно», умирает с верой, что на крови можно построить новый мир, что можно, уничтожив старую Россию до основания, создать Россию добра и божественной благодати.

И Василий Розанов не был бы Василием Розановым, если бы он тоже не обратил своим рассказом об атеизме Ивана Карамазова внимание на изуверство христианского учения о спасении души. Он много страниц своей книги «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» посвящает рассказу о восстании Ивана Карамазова против христианской идеи примирения матери замученного ребенка с его убийцей. Иван Карамазов настаивал на том, что не стоит познание добра и зла, познание тайн бытия мук и слез замученного ребенка. Складывается ощущение, что Василий Розанов согласен с Иваном Карамазовым, что мир не имеет смысла, если не будет возмездия убийце этого несчастного ребенка. Возмездия именно здесь, на этой земле: «Если все должны страдать <...> – чтобы страданиями купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуй-

ста?» – спрашивает Иван Карамазов своего брата Алешу. И самый страшный вопрос: если в рай попадут только «избранные», то какой смысл в жизни большинства, которые «не избранные», которые не попадут в рай, ибо им уготована роль грешников, роль темного фона, на котором видна светящаяся богоизбранность «избранных». А как быть с христианской идеей, что человек не может быть средством, что он цель для Бога? «И если страдания детей, – настаивает Иван Карамазов, – пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. **Не хочу я, наконец**, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему» [4, с. 126].

Тут я уже добавляю несколько от себя, но ведь действительно учение о рае делит людей на полноценных, избранных и неполноценных, неизбранных. Одни, то есть большинство, должны пройти через муки ада, чтобы «избранные» ощутили благодать рая. А тогда какой смысл в Боге, если самой этой идеей предопределены муки и страдания большинства? И здесь действительно Бердяев прав: есть что-то непонятное и противоестественное в роли террора страха в христианстве.

Но я бы лично мог добавить собственный аргумент против трактовки христианства как учения об исходной страдальческой сути бытия. О бытии как о страдании, о бытии как условии входа в радость загробной жизни. Кстати, в предельно жесткой форме данная трактовка сущности христианства, в основе которого якобы лежит страх перед адом, выражена в рассуждениях Константина Леонтьева о благе зверств турок над болгарскими православными. В пору всеобщего негодования на турецкие зверства, обращал внимание «веховец» Семен Франк, «"славянофил" Леонтьев бестрепетно выступал с принципиальной защитой их во имя красоты героизма» [речь идет о героизме смерти – А.Ц.]. Семен Франк имел в виду слова Константина Леонтьева, что «с отуплением турецкого меча стало гложуть религиозное чувство. <...> Пока было жить страшно, пока турки насильовали, грабили, казнили, пока в храм Божий нужно было ходить ночью, пока христианин был собакой, он был более человек, так как был идейнее» [см. об этом 10, с. 402–403]. Цитировал Константина Леонтьева и услышал призывы к русскому народу наших нынешних патриотов брать пример с жителей блокадного Ленинграда и быть готовым каждую минуту к смерти. Поистине есть что-то непреодолимое в нашем традиционном интеллигентском отношении к русскому человеку как к «средству», орудию повышения «идейности» русской нации. И правда состоит в том, что молодой Бердяев восстал против, как он писал, «изуверства» аскетического православия Константина Леонтьева. Тогда для Николая Бердяева, как и для Василия Розанова, смысл христианства состоял в том, чтобы раскрыть «человеческую личность как тварь Божию, несущую в себе ценность Божию... как личность, которую нельзя превращать в средство». «Корень изуверской и вместе романтической реакционности Леонтьева, – писал Николай Бердяев в своей статье «К. Леонтьев – философ реакционной романтики» (1904), – я вижу в том, что он забыл и не хотел знать самой несомненной истины религиозного откровения, данной в религии Христа, – о безмерной ценности человеческого лица, образа и подобию Божьего». В данной статье молодого Николая Бердяева есть все, что, на мой взгляд, было у Василия Розанова и что актуально по сей день: нельзя превращать человека в средство, он как человеческое лицо обладает безмерной ценностью. Правда, к сожалению, Бердяев зрелый и особенно Бердяев перед смертью проповедовал все то, что проповедовал идеолог «изуверского» аскетизма Константин Леонтьев. За идеей Николая Бердяева, что русский человек обязательно должен дойти до дна мук, до дна страданий от советской системы, уже, конечно, был слышен голос «изувера» Константина Леонтьева.

Честно говоря, меня удивило, что ни молодой Бердяев, ни тем более защитник бытия человека и человеческого В. Розанов не используют для подтверждения «безмерной ценности человеческого лица» само христианство. Речь идет о всем известном

золотом правиле Библии и заповедях Христа, заповедях Нового Завета. Если бы Бог в самом учении о Христе увидел бы ценности и смысл того мира, который есть, смысл бытия человека во плоти только в страданиях, то он, Христос, не защитил бы человека в своих заповедях, не оставил бы ему золотое правило Евангелия: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» [Мф. 7:12]. Кстати, наши нынешние борцы с европейским либерализмом не знают, что в его основе лежит именно золотое правило Библии, учение о моральном равенстве людей как Божьих тварей.

Так вот. Если бы христианство действительно рассматривало страдания человека, как считал Константин Леонтьев, как смысл человеческой жизни, что, как писал он, «без страданий одинаково нет ни роста, и развития, и процесса разложения» [11, с. 79], что «блажен будет только тот, кто претерпел муки мира сего до конца», то тогда христианство не стало бы чинить препятствия на пути преступления, на пути тех, кто своим злом, убийством другого человека помогает ему скорее пройти через муки мира сего и скорее прийти к Богу. Казалось бы, сам Бог говорит, что без разбойников не будет не только страданий, но и тех, кто захочет прийти на помощь жертве разбойников. И в полемике с Федором Достоевским Константин Леонтьев прямо говорит, что без разбойников и убийц не будет в мире красоты духовной. «Чтобы самаритянину было кого пожалеть и кому перевязать раны, необходимы же были разбойники» [11, с. 137]. Но ведь главное в Новом Завете, напротив, состоит в том, что он защищает человека как человека, как раба Божьего, защищает от убийц и разбойников, и это обстоятельство не учитывает Константин Леонтьев. Ведь все же погружение в христианство начинается с вхождения в душу верующего заповедей Христа: «Не убий; не прелюбодействуй, почитай отца и мать; и люби ближнего твоего как самого себя» [Мф. 19:18]. Еще раньше, в начале Евангелия от Матфея сказано: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему “рака” подлежит синедрionу; а кто скажет “безумный”, подлежит геенне огненной» [Мф. 21–22]. Да, Василий Розанов взял в Евангелии главный аргумент против марксизма, «социализма», а именно слова Иисуса, что «не может дерево худое принести плоды добрые», не может «русский социализм», который был порожден злобой, агрессией гражданской войны, родить добро для всего человечества. Кстати, Николай Бердяев так же критиковал марксизм за его веру, что вопреки христианству можно через зло осуществить добро, за его веру, что «добро осуществляется через зло, свет через тьму» [9, с. 113]. Еще раньше, в своей «Философии неравенства», опубликованной в Берлине в 1921 году, Бердяев считал абсурдом веру Карла Маркса, что можно на «плебейской психологии обиды, зависти и злобы», то есть взяв «все, что есть худшего у рабочих и крестьян... и из этого худшего создать грядущую жизнь». «Ваш Маркс, – продолжал Бердяев, – учил, что в зле и от зла должно родиться новое общество, и восстание самых темных и уродливых человеческих чувств считал путем к нему... Пролетарское сознание возводит обиду, зависть и месть в добродетели нового грядущего человека».

В то же время мне трудно понять, почему Василий Розанов не видел, что Евангелие, процитированные мной выше заповеди Христа, дают ему возможность противостоять изуверской трактовке христианства как философии смерти, как, по Бердяеву, философии «отрицания мира». Ведь Христос в своих заповедях защищает не просто человека, а его полноценную духовную жизнь. Христианство говорит, что просто человека, который есть, надо сделать чище, вывести из его сердца «злые помыслы, убийство, прелюбодеяние, любодеяние, кражи, лжесвидетельство, хуления». В этом смысле неверно утверждение Николая Бердяева: «...служение христианскому Богу несовместимо с заботами о радостях и печалях мира». Служение Богу, напротив, как следует из заповедей Христа, должно вести

к облагораживанию той жизни, которая есть, к уменьшению зла, убийств, краж, к любви детей к родителям и т.д. На самом деле, как видно из текста Евангелия, в христианстве прежде всего идет речь о Царстве Божием на земле.

По крайней мере несомненно, что процитированные выше заповеди Христа не дают основания считать, как говорил тот же Василий Розанов в своем «Сладчайшем Иисусе», что христианство «безусловно хоронит земную жизнь» [3, с. 154]. Оппоненты Василия Розанова во время дискуссии по поводу его доклада «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» имели все основания сказать, что и для Иисуса, и для церкви семья представляет собой сокровищницу духовности, любви ближнего к ближним. И ведь совсем не случайно Христос учит детей почитать мать и отца, «не гневаться на брата своего напрасно», ведь для христианства нет большего грешника, чем «злословящий отца или мать», «злословящий отца или мать смертью да умрет» [Мф. 15:3].

Так что если бы не полемический задор Василия Розанова, то он при помощи цитат из Евангелия мог бы легко доказать, что для христианства семья не только ценность, но и основа созидания человечности на этой земле. Все это говорит о том, что для защиты живого, самоценности человека, его бытия нет никакой необходимости уходить из христианства, порывать с верой в Бога. Проповедуемый христианством аскетизм внутри мира не требует убийства этого мира, иначе весь этот аскетизм и учение о грехе не имели бы смысла. Сама вера в возможность Спасения, Воскресения из мертвых не означает, что христианству необходимо поддерживать все, что ускоряет превращение живого в мертвое. И поэтому, на мой взгляд, не было ничего страшного в том, что Розанов шел во многом за Спинозой и призывал принять этот мир таким, каков он есть, призывал к любви ко всему живому, «последнему лепестку» в этом мире. В любом случае, как уже ясно сегодня, после трагедии русского XX века, любовь и уважение Василия Розанова к тому, что есть, так называемое «фактопоклонничество», несет в себе куда больше Бога, добра, чем изуверское насилие над жизнью во имя «русской идеи», во имя воплощения в жизнь очередного пустого идеала. Разве принятие мира таким, какой он есть, стремление сохранить живое менее метафизично, менее религиозно, чем философия смерти, навязчивая идея уничтожения мира, который есть, мира капитализма, лежащая в основе марксизма? А разве возникновение самого этого живого, красота листиков березы является меньшей загадкой, чем возникновение тайны совести, чувства греха? Познание красоты живого так же невозможно без работы души.

Несомненно, был прав спорящий с Василием Розановым философ Д.И. Боголюбов, утверждавший, что «Христос, говорящий, что муж должен любить жену как самого себя», допускал влюбленность. Ведь, говорил Д.И. Богомолов, «брак сам по себе предполагающий... тесное слияние душ, без любви невозможен». Так что не было оснований говорить, как Василий Розанов, что «христианство... презрительно смотрит на брачную жизнь» [3, с. 176]. Но при всех противоречиях трактовки Василием Розановым отношений между человеком как творением Божьим и сыном Божьим Христом лично для меня Василий Розанов близок тем, что он действительно, как говорил Николай Бердяев, «прилепился к миру всем своим существом, влюбился в мир и во все мирское, чувствует божественность мира и сладость плодов его» [3, с. 189]. После всего того, что произошло с Россией в XX веке, после гибели 50 миллионов людей во имя осуществления, как раньше говорил Путин, «пустого идеала» коммунизма, нам, русским, на мой взгляд, должны быть ближе мыслители, которые обладали инстинктом самосохранения. Сохранения не самого себя, а своего народа, своего государства. Я не думаю, что В. Розанов был меньше патриот и меньше любил Россию, чем его идейный противник Н. Бердяев. Кстати, в любви Розанова к России тоже было что-то живое, человеческое. Помните его: «Счастливую и великую родину любить невелика вещь. Мы должны ее любить, когда она слаба, мала, унижена,

наконец, даже порочна. Именно, именно когда наша мать “пьяна”, лежит и вся запуталась в грехе – мы не должны отходить от нее» [цит. по: 7, с. 138]. Сегодня пора осознать, что нас, русских, погубило в XX веке то, что погубило Н. Бердяева как мыслителя, а именно характерная для славянофильского романтизма, для так называемой русской идеи враждебность к живому конкретному русскому человеку, к той России, которая есть. Нас погубила та трактовка религиозного чувства, которая была характерна для Бердяева, который учил, что подлинная духовность нас посетит тогда, когда нас не будет оставлять «чувство зла и негодности этого мира и жизни в нем» [12, с. 136].

Спор между Н. Бердяевым и В. Розановым по поводу текста Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира сего», который произошел за десять лет до катастрофы 1917 года, имел принципиальное значение для осознания судеб России. Он был связан прежде всего с отношением к так называемой русской идее, отношением к славянофильскому мессианизму. И отличие Василия Розанова от Николая Бердяева состояло в том, что Розанов боялся катастрофических последствий нашего традиционного русского «романтизма», нашей привычки «пялить глаза вперед», нашего русского нежелания знать, видеть человека, мир, в том числе и русский мир, такими, какие они есть. Василий Розанов тоже считал, что наш русский мессианизм – и от недоразвитости души, и от лени русского ума. И он был прав. Действительно, трудно сказать, что в этом русском славянофильстве было от любви к России, от русского «романтизма», а что, действительно, – от лени ума. Кстати, русская трагедия XX века проистекала от того, что русский человек и прежде всего русская интеллигенция не понимали, что возможна русская жизнь куда более мрачная и тягостная, чем жизнь при «царе Николашке», не понимали, что русская революция, рожденная русским «романтизмом», открывает дорогу к безграничному русскому злу. А ведь на самом деле николаевская Россия и с точки зрения прав личности, и с точки зрения благ жизни была раем на земле по сравнению с советской Россией, особенно времен Сталина. Василий Розанов десятым чувством понимал, что традиционное русское пренебрежение к мирскому как к «мещанству», «примитивной обыденности» несет в себе угрозу, что само по себе это пренебрежительное, высокомерное отношение к тому, что есть, несправедливо. Особенно Василия Розанова раздражало, вызывало у него протест враждебное отношение русского мессианизма к благополучию человека в мире, к его счастью, радостям в своей жизни.

Парадокс состоит в том, что наш русский мессианизм на самом деле порожден не любовью к России, а дефицитом национального чувства. Если бы у нас было национальное чувство, любовь к своему народу, к ближнему, то мы никогда не впустили бы в свою душу характерную для русского мессианизма готовность к жертвам, гибели своих соотечественников, гибели миллионов людей во имя якобы великой русской идеи. И именно потому, что Василий Розанов любил свой народ, он был категорическим противником мессианизма вообще, в том числе и русского. Его, как и «веховцев», и Максима Горького, волновал характерный для русских дефицит национальных чувств. А уже во время революции он был в шоке от того, как русские собственными руками разорвали на куски свою русскую жизнь, свою Святую Русь. Прав был уже умирающий Василий Розанов, когда открыл для себя, что вся история прихода большевиков к власти показала: нет на самом деле «народа русского», а есть только «какие-то люди». «Чьи это люди? – спрашивают иностранцы и отвечают насмешливо: – Мы не знаем» [8, с. 527].

Наверное, нация у нас не сложилась в силу нашего русского крепостного права, ничем не отличающегося от рабства. Если помещик продает своих крепостных как скот, то они, естественно, для него не только не люди, а тем более и не соотечественники. Рабство вообще было несовместимо с христианством, с ощущением равенства всех людей как Божьих тварей. И только тогда, когда вместе со смертью феодализма в середине XIX века



появилось сознание нации, сознание равенства людей, объединенных историей, кровью, языком, территорией, появилась реальная предпосылка для любви к ближнему как к самому себе. И Василий Розанов обнаруживает, что в силу того, что у нас в России нации не было, что «у нас **никто не уважал никаких людей**», и революционеры не создадут никакой единый народ, ибо на самом деле, как он считал, русские революционеры тоже «не уважают никаких людей, кроме самих себя». А если, считал Василий Розанов, «общерусского уважения не было» и не будет, то и революция не принесет России никакой свободы, ибо, как полагал Василий Розанов, «требование свободы для людей предполагает безграничное **уважение к ним**» [цит. по: 7, с. 437]. Уже перед самой смертью, как я отметил, у Василия Розанова умирает и вера в Россию, и вера в русский народ. Тут еще, конечно, много от отчаяния, от картины гибели старой России. «Все, что проповедают славянофилы, – пишет он в статье «Наше словесное величие и деловая малость», – а именно “спиритуализм”, “пророчество” и “песни”, “сказки”, на самом деле фальшивые “пророчества”. Правда состоит в том, что мы – гнилы, праздны и отвратительны... Никакой в нас “спиритуалистичности” нет. Культура-то <...> даже и не начиналась около нашего выпренного “православия” с его напевцами и распевцами... И только где нет этих “напевцев”, поле очищается, “бельмо сходит с глаз”, зрение – лучше, сердце лучше, чище. О, ужас, – продолжает Василий Розанов, – но я ли не православный? Слишком. И вот я вырываю из себя извивы змея – и говорю: “Культура начинается с благородного, в частности, – она начинается с благодарности”. Еще частнее: она начинается с глубокого поклона земле, которая тебя вскормила, которая тебя обогатила, которая тебя просто приветила (“привет, ласка”). <...> ненавидение и презрение почти каждым русским русской своей земли, это гадость из гадости, из-за которой и погибла русская земля (“нет патриотизма”, “нет национального чувства”, “никому из русских сама Россия не дорога и не мила”), что это ужасное чувство в своей глубокой основе коренится на том именно, что мы вообще неблагодарный и грубый народ, что мы из чужих-то народов никого не уважаем и не любим, а лишь ими “пользуемся”, их “эксплуатируем”, около них наживаемся и разживаемся, оставаясь плоско-равнодушными к их достоинству, чести и величию. Косная, холодная, приполюсная, мерзлая земля, никому из нас воистину “ни тепло, ни холодно”: и вот в результате эта мерзлая земля и разлезлась по всем швам, как ледник и погреб, около которого развалился его сруб, его деревянная вонючая постройка. Кому, какому народу было “тепло от Руси”? Кто согрелся в этом погребе? Кого приветила Русь? От армян до красивых грузин, наконец, даже уже своих родных хохлов, так доверчиво “предавшихся Руси”, до родных же поляков, мы всех замучили и обманули, всех разорили великим раззором, всех презирали, чванясь “своею государственностью”, от которой вдруг полетели одни осколки, и оказалось, что “ничего – нет”. Эта грубость и пошлость “государственного бытия” – она именно и отразилась раньше всего на “государственном же бытии”. Тут тебе – и кол, тут тебе – и смерть. Воистину, воистину каждый кует себе могилу, сам кует – пока живет» [13, с. 547].

Таковы последние слова патриота Василий Розанова о любимой им России. И уже с позиции сегодняшнего дня надо видеть, что в этом отчаянии души много идет от страшных 1917–1918 годов, идет от правды о России, которая открылась всем, кто ее любил и связывал с ней свои надежды на будущее. И прежде всего надо считаться с особенностью мировоззрения Василия Розанова. Для него все же правда жизни в «феномене», в том, что есть действительно, что у него перед глазами, а не в том, как у Николая Бердяева, что последний придумывал, приписывал России. Для Василия Розанова катастрофа старой России налицо. Для него очевидно, что русский народ, пошедший за большевиками, сам, своими руками убил старую Россию, Россию, которая была и которой, на мой взгляд, никогда больше не будет. А Николай Бердяев, в отличие от Василия Розанова, ищет какой-то провиденциальный, сверхчеловеческий смысл в русской катастрофе. Василий Розанов

видит то, что видит, он оценивает мир, жизнь, государство по тому, что оно реально дает человеку, который есть. Для него, как мы видим, не имеет ценности «государственное бытие», которое надстраивается над «мерзлым погребом самой жизни». Правда состоит в том, что русский народ, и прежде всего крестьяне, рабочие, пошли за большевиками, за откровенными предателями, за теми, кто не скрывал того, что жаждет поражения своего национального правительства в «империалистической войне», кто после февральской революции 1917 года делал на фронте все возможное и невозможное для поражения России в войне с Германией. Наши нынешние коммунисты, якобы патриоты, забыли, что в основе большевизма лежало предательство по отношению к России и к русскому государству. И сама эта история, сам факт, что крестьяне и рабочие пошли за партией предателей, говорит о том, о чем писал Василий Розанов: на самом деле русской нации с русским национальным чувством не было, на самом деле нет «у русских патриотизма», на самом деле русскому человеку Россия «не была дорога и мила». Отсюда и бесспорное, что актуально по сей день и что не принимают во внимание, не хотят знать нынешние патриоты, мечтающие о пространственном возрождении России в границах Российской империи: Россия не была мила не только для самих русских, но и для тех народов, которые были присоединены к Российской империи. Отсюда и то счастье, которое описывает Василий Розанов, счастье хохлов, поляков, финнов, уходящих тогда, в 1917 году, на свободу от «российской государственности». И, что не менее важно, что надо учитывать сегодня и о чем вслух говорил Василий Розанов: Россия была для этих народов «мерзлым погребом», ибо сами русские в своей жизни ничего «светлого» в этом «мерзлом погребе» не имели.

Здесь обнаруживается, что Василий Розанов, раб того, что он называет «феноменом», раб той жизни, которая есть, которая у него перед глазами, дает намного больше для понимания судеб России, чем Николай Бердяев, который даже в смерти старой России, в смерти своей собственной страны пытается найти какую-то «провиденциальную справедливость», какой-то мистический, надчеловеческий смысл. Для Василия Розанова была ценна даже «последняя пылинка жизни, которая никогда не умрет». Для него правда жизни сокрыта в том, что есть, в самом бытии, которое у нас перед глазами и которое все время напоминает о себе. А Николай Бердяев в своем отношении к миру повторял апостола Павла, который искал того, «кто избавит меня от сего тела грешного». Для Николая Бердяева нет суда, осуждения того, что повергло в уныние Василия Розанова, ибо, с его точки зрения, на всю эту кровь, на все эти ужасы расправы были причины, ибо, с его точки зрения, «старый режим был обречен». «Да, – говорит Николай Бердяев, – революция отравила Россию злобой и напоила кровью». Но, считает он, эта революция несет в своих недрах, злобе и крови «силы, которые принесут избавление от ее демонов» [см. 14, с. 260–261]. И получается, что, по Бердяеву, нет оснований для осуждения злобы и крови революции, для осуждения преступления большевиков, ибо «революция есть рок народов и великое несчастье. И несчастье это нужно пережить с достоинством, как с достоинством нужно пережить тяжелое заболевание или смерть близкого существа». И поэтому уже до конца жизни Николай Бердяев будет говорить о том, что не надо было с оружием в руках противостоять большевикам, а надо было понять, что «природа революции такова, что она должна дойти до конца, должна изжить свою яростную стихию, чтобы в конце концов претерпеть неудачу и перейти в свою противоположность, чтобы из собственных недр породить противоядие» [14, с. 258].

Лично я люблю церковный звон, начинаю работать душой именно в намоленной старой церкви. На мой взгляд, церковные службы очень много дают для ухода души хотя бы на время от мелочи повседневных забот. Я лично уважаю тех, кто стал священником, пришел в церковь и отдал ей и Богу свою жизнь. Но все-таки в ненависти Николая Бердяева к миру тленному, к миру, который есть, куда больше антихристианского, антирелигиозного,

чем в присущем молодому Розанову критическом отношении к церковному обряду. Ведь на самом деле не надо быть ортодоксальным христианином, верить во второе пришествие Христа, чтобы увидеть, что наряду с трансцендентальным существует трансцендентное, наряду с тем, что существует у нас перед глазами, существует еще скрытый смысл всего вещественного. В самом понятии, переходе от единичного к общему заключена загадка мира сего, и эту тайну идеального прекрасно описал Платон. Душа наша, в которой уже дана от рождения наша личность, наше особенное, неповторимое, как раз и является «понятием всей нашей жизни». В душе, как в семени, заложено все, что ждет нас в жизни. Я пережил в жизни несколько случаев, когда душа, цельное «я», отделялась от тела и показывала мне, что я есть на самом деле. Когда я первый раз в жизни погрузился в радость телесной любви на диване своей будущей тещи, моя душа отделилась от тела, появилось второе «я», которое наблюдало за происходящим сверху, из угла комнаты, у двери. Еще в 1960-х я смотрел фильм Антониони «Забриски-пойнт», где было показано все, что я пережил тогда, в минуты погружения в радость жизни, показано, как двойник молодого человека, его душа, смотрит сверху на него, предающегося радости любви на песке в пустыне. Несколько раз в жизни моя душа отделялась от тела и показывала мне уродство моего опьянения. Правда, последние двадцать лет душа уже не отделяется от тела, и я не летаю над землей во время сна, что часто случалось со мной, особенно в молодости.

К чему я это говорю? А к тому, что без всякого пришествия Христа, без всякой веры в загробную жизнь у нас на глазах при нашей жизни разыгрываются драмы борьбы между душой и телом, происходит раздвоение личности. А еще, конечно, без идеи Бога трудно объяснить чувство греха, чувство совести, бездну трагизма этого мира, который открывается человеку в минуты его личной драмы. Так что, защищая тот мир, который есть, Василий Розанов защищал одновременно не только «сладости варенья», как говорил Николай Бердяев, но и то духовное, которым сопровождается наша жизнь именно на этой земле. Кстати, даже марксист, философ Эвальд Ильенков в советское время позволял себе в своих статьях говорить, что идеальное не выводимо напрямую из материального, что «там, где начинается вопрос о природе совести, нет уже места для материализма». Сегодня после всего нашего социалистического эксперимента уже видно, что недооценка трансцендентного, идеального, которая в какой-то мере была присуща характерной для Василия Розанова сакрализации семьи и процесса деторождения, несла в себе куда меньше опасности, чем характерная для Николая Бердяева, для славянофильства романтизация смерти, насилия над жизнью. Садомазохизм позднего Бердяева, призывавшего русского человека идти до дна большевистского эксперимента, как раз и произошел от того, что он соединил религиозный мессианизм с марксистским мессианизмом. Садомазохизм позднего Бердяева происходит от его веры, что «в советских принципах есть нечто от божественной гармонии». Кстати, очень важно: Бердяев не видел и не понимал, что не всегда смерть рождает живое, что возможна смерть как черная смерть. Этого, кстати, не понимал и Карл Маркс, веря, что диалектика обязательно приведет к рождению из зла доброго, из смерти – живого.

И теперь последний, главный вопрос. Главный с точки зрения природы и судьбы человека. Почему один русский мыслитель, патриот, дитя России, дитя русской культуры чувствует опасность насилия над жизнью, которая есть, призывает уважать, ценить живое (я имею в виду Василия Розанова), а другой, не менее талантливый, одаренный мыслитель (я имею в виду Николая Бердяева), такой же русский патриот, третирует русский мир, который есть, и очень рад гибели старой России, оправдывает революцию как насилие над тем миром, который есть, над той Россией, которая была. Разница между Василием Розановым и Николаем Бердяевым как русскими людьми очень простая: первому до боли в сердце жаль старой России, России-матушки. Василий Розанов чувствовал, что смерть

старой России по большому счету была смертью России в точном смысле этого слова. И в этом можно убедиться сегодня, наблюдая за нынешними смешными попытками возродить державность России. А второму, Николаю Бердяеву, не было жаль этой старой России. Он даже в текстах первых лет после революции говорит, что Россия обречена была погибнуть, и к этому надо относиться как к смерти близкого человека. Первый категорически против революции и революционного насилия, а второй «признает положительный смысл революции и социальные результаты революции» [5, с. 600]. И что в этом различии от уникальности душ этих мыслителей, от того, что их души по-разному открыты миру, страданиям другого человека, а что – от самой жизни, от обстоятельств, от условий формирования их как личности. В конце концов многое зависит и от различий в их физиологии. Наблюдая за людьми с детства (я еще в детстве гордился тем, что понимаю в людях больше, чем мой родной отец), я пришел к выводу, что есть какая-то изначальная, глубинная несправедливость в этом мире. Мы – неравные, мы от рождения несем в себе неравные души. Эта глубинная несправедливость бытия проявляется и в мире кошек, который я наблюдаю. Брату бедной Лизы Барину дано излучать добро, оно светится в его глазах, а мудрой Кате дано постоянно шипеть и излучать агрессию. Я в детстве любил ловить рыбу, бычков, и не задумывался, что тем самым их убиваю. Но я не смог, несмотря на просьбу мамы, зарезать курицу, а тем более кролика, которых мама решила выращивать на мясо. Не мог, хоть убей. Выращенные якобы на мясо кролики так и жили в сарае, пока я не пошел в 1960 году в армию. Это совсем не значит, что я не грешил в жизни и что нет зла в моей душе. Но вот убить другое живое существо, лишиться его жизни я никогда не мог.

И, кстати, сам тот факт, что особенность души, открытость к добру и злу дана от Бога (атеисты говорят, что она дана от случая), на мой взгляд, не учитывало ни христианство, ни вообще философия человека. Хотя в христианстве говорится, что люди находятся на разном расстоянии от Бога. Не все на самом деле в человеке зависит от воспитания, от условий формирования его как личности. Можно вырасти в детском доме и не совершать преступлений, а можно вырасти в семье интеллектуалов, образованных людей и совершать убийства. Но все же легче быть праведным тому, у кого душа сама боится греха и для кого нет в жизни постоянного выбора между добром и злом. У этих счастливых людей от рождения есть отвращение к насилию, страх переступить закон, страх обидеть, причинить боль другому человеку. Но другому дана другая душа. «Злой мальчик» проявляет себя уже в детстве. Кстати, ту тяжесть злобы и агрессии, которая часто заложена в человеке от рождения, не учитывал и Федор Достоевский в своем «Преступлении и наказании». Правда, в «Записках из мертвого дома» он говорит о том же, о чем говорю и я: садизм и палачество заложены в некоторых людях от рождения.

Но в данном случае меня интересует различие в отношении к жизни и живому, идущее не от души и даже не от физической организации тела, а прежде всего от того, как условия жизни, соприкосновение с миром, с живым, влияют на особенность мировоззрения философа. Хотя в данном случае, когда мы говорим о причинах отличия между отношением В. Розанова и Н. Бердяева к жизни, чисто физиологический фактор тоже играл громадную роль. Бердяев всю жизнь страдал, о чем он сам говорил, от какого-то болезненного, инстинктивного отторжения от жизни, от физического. Ему Бог не дал способность целиком погрузиться ни в радость любви, ни в этот мир. А Василий Розанов потому и обожествлял деторождение, что в этой физической близости с женщиной находил величайший смысл жизни. И если брать чисто философский аспект проблемы, то очевидно, что от исходного отношения мыслителя к жизни, к живому, от того, насколько он способен чувствовать это живое, уважать его, во многом зависит его мировоззрение, исходные ценности. Бердяев честно признавался в том, что он страдал от «мучительной чуждости мне мира, этого мира» [5, с. 583]. Причем эту чуждость, по его словам, он ощущал со дня своего рождения. «Иногда, – пишет в своем

«Самопознании» Николай Бердяев, – я с горечью говорю себе, что у меня есть брезгливость вообще к жизни и миру» [5, с. 583]. А для Василия Розанова был дорог «последний листочек этого мира». И об этом он говорил даже в последние дни своей жизни.

На мой взгляд, наряду со всеми названными причинами различий между русскими мыслителями в оценке страданий и крови революции, есть еще различия в условиях формирования этих мыслителей как личности. Породистой, купленной за большие деньги кошке не дано ощущать то, что дано ощутить бездомному Барину, которому представилась возможность хоть временно пожить не на асфальте и земле, а на полу благоустроенной квартиры. А потому барскому ребенку Бердяеву не дано было чувствовать мир так, как его чувствовал выросший в нищете полуголодный мальчик Василий Розанов. Николай Бердяев, по сути, барин, о чем он сам говорил, вырос среди именитых дворян и с детства не испытывал никаких особых тягот жизни. Так что еще и барство предохранило его от погружения в страдания этого мира, в страдания, которые выпадают на долю бедных. А у Василия Розанова, и отсюда, наверное, особое его восприятие страданий мира и страданий другого человека, было, как он сам пишет в своих воспоминаниях, страшное, тяжелое детство. После смерти отца мать вместе с детьми погрузилась в мир бедности и нищеты, и окончательная нужда настала, как вспоминал Василий Розанов, когда они лишились коровы. Огород был большой, и с семи лет Василий работал на нем. Особенно тяжела была прополка картофеля и поливка его. А еще он должен был носить навоз на гряды, когда от тяжести носилок подгибались ноги. Вообще, как вспоминает Розанов, его жизнь в детстве была физически страшно трудная. И мне думается, этот фактор – физическая тяжесть и голод в детстве – во многом способствовали его открытости вообще к страданиям в этом мире, во многом способствовали появлению у него отторжения ко всем этим идеям, в основе которых лежит насилие над жизнью и оправдание страданий. Но я думаю, не будь соприкосновения с жизнью, с живым, через труд на огороде, не было бы у В. Розанова и восторженного отношения к «последнему листочку». Работая с весны до осени на огороде, невольно погружаешься в тайну жизни, видишь преобразование крошечного, вылупившегося из семени растения.

В детстве я наблюдал, как мамин отец, дед Ципко, выращивал из маленьких семечек помидоры. Сначала, еще ранней весной, он выращивал рассаду на окне в ящиках, а потом, перед 1 мая, мы начинали высаживать ее в парники. Стоит вечером посапать (окутить) помидоринку, взрыхлить вокруг нее землю, потом полить, а утром это уже другое растение: листочки проснулись, и оно всем своим существом в знак благодарности улыбается вам. Так как я вырос, по сути, в деревенском доме, где все отапливалось печкой, не дровами, а углем, где туалет был на улице, то, соответственно, я все свое детство был погружен в окружающую меня природу. Уже в начале мая мы с дедом вытаскивали с чердака мою кровать, покрашенную белой краской, и до начала сентября я спал на улице. Конечно, когда лил дождь, я шел спать в комнату, где мы жили с мамой. Поэтому для меня природа была чем-то органичным, частью моего тела. Я ждал в начале марта скворцов, потом, в конце апреля, ждал, когда зацветет сирень, и это ожидание перемен в природе у меня было до того, как я переехал в Москву. И здесь, в Москве, когда мне было почти пятьдесят лет, я весной посмотрел на набухшие на деревьях почки и неожиданно вернул себе то ощущение природы, которое было у меня в детстве. И уже с тех пор, более четверти века, я живу с природой и чувствую ценность живого. Наверное, то же самое происходило и с самосознанием Василия Розанова. Отсюда его уникальная вера в живое, его религия живого.

Не всегда личный опыт страданий открывает твою душу болям и страданиям другого человека. Не всегда страдание ведет к Богу, открывает тайну божественного. Очень часто все происходит наоборот: страдания, особенно страдания бесконечные, вечная нищета и голод рождают злобу и агрессию, ненависть не только к миру сему, но и к человеку вообще. Но, на мой взгляд, все же нельзя понять, что такое страдание вообще, нельзя

всерьез осуждать насилие в жизни, если ты сам никогда не страдал, если твоя жизнь от рождения – сплошная благодать. Мне думается, все это надо учитывать, когда мы сегодня стараемся понять абсолютное безразличие россиян, особенно среднего поколения и молодежи, к страданиям жертв ГУЛАГа, жертв сталинских репрессий. У них всего этого в жизни и близко не было, они даже не способны осознать ужас жизни человека в сталинском СССР. Для них рассказы о преступлениях сталинского периода – это нечто подобное рассказам о муках рабов во времена Рима. И поэтому для них чем-то чужим, уже потусторонним является Солженицын со своим «Архипелагом ГУЛАГ». И о преступлениях садиста Сталина многие забыли не только потому, что от них все же пострадало меньшинство населения, а остальные наслаждались снижением цен каждое 1 апреля, а еще потому, что как не было русской нации, ощущения национального единства, так оно у нас и не появилось.

Еще в 1960–1980-х, когда для многих сталинские репрессии не были абстракцией, подавляющая часть населения осуждала сталинизм и не искала ему никакого оправдания. По крайней мере у себя в Одессе в детстве я не встречал ни одного человека, который бы не относился критично к сталинской эпохе, а уж тем более оправдывал его репрессии. Кстати, в Одессе, в чем особенность этого города, еще в 1940-х, при жизни Сталина, старики и родители нам рассказывали, как во время голода 1930–1933 годов солдаты-красноармейцы расстреливали в районе Ближних мельниц голодных крестьян, которые шли в Одессу. Рассказывали, как при звуке авиадвигателя расстреливали людей в подвалах дореволюционной казармы на улице Свердлова (бывшей Канатной). Я не случайно вспомнил об этом, ибо, наверное, и этот фактор – страдания моего детства, совсем непростой опыт жизни в СССР после того, как я в 1949 году приехал в Одессу из Румынии вместе с мамой, – тоже повлиял на мое отношение к сталинизму и сталинским репрессиям и вообще повлиял на мое крайне критическое отношение к марксизму с его обожествлением революции и страданий людей. Для меня как ребенка, который начиная с 1950 года каждую зиму ездил с мамой на третьей полке в плацкартном вагоне из Одессы в Ростов на свидание с отцом, который оказался в ГУЛАГе Волго-Дона, как ребенка, который своими глазами видел, что такое барак для заключенных, где они спят, как устроена караульная, в которой я проводил время, пока мать общалась с отцом, Солженицын со своим творчеством – нечто родное, понятное. Кстати (я об этом, может быть, когда-нибудь напишу), условия жизни в ГУЛАГе на Волго-Доне были куда мягче, человечнее, чем условия жизни, которые, как описывает Солженицын, были характерны для Колымы. Были, действительно, зачеты – три за один при выполнении нормы; была возможность подрабатывать (конечно, отец как начальник водонасосной станции был на особом положении), и парадокс состоит в том, что не мы высылали отцу посылки, а он слал их нам из лагеря.

Но все это детали. Самое главное, что мое личное ощущение всей этой эпохи конечно во многом было обусловлено теми испытаниями, которые я ребенком прошел в жизни. Но поразительно: все совпадает с тем, как было с Василием Розановым сто лет назад. Те же боль и страдания от прощания с коровой, которая спасла мне, еще в Румынии переболевшему туберкулезом, жизнь. Кстати, эта корова осталась жива только благодаря нашему соседу, отцу погибшего космонавта Добровольского, ректору Одесского университета. Он одолжил моему деду, отцу матери Еремею Ципко, по тем временам огромные деньги – две тысячи рублей для того, чтобы заплатить «сталинский налог» 1949 года за корову. Но дед Еремей, потомственный крестьянин из деревни Ольшаны под Проскуровым, в 1952 году умер, и некому уже было ухаживать за ней, поэтому решили отправить мою спасительницу-корову на бойню. В. Розанов плакал, когда на его глазах пришедший в дом мясник зарезал корову, которая перестала давать молоко: «Призвали мясника. Я смотрел с сеновала. Он привязал рогами ее к козлам или к чему-то. Долго разбирал шерсть в затылке: наставил и задавил. Она упала на колени, и я тотчас упал (жалость, страх). Ужасно:



ведь кормили и зарезали» [цит. по: 7, с. 22]. Мне было проще пережить смерть нашей коровы, я уже не помню, как ее называл дед. Я прощался с ней, когда ее погрузили на грузовик и повезли на бойню. И тоже плакал. Но дед все-таки не заставлял меня убирать за коровой, как заставляла мать Василия Розанова. Моя задача состояла только в том, чтобы подталкивать тачку, нагруженную для коровы жмыхом из переработанного овса, которую дед тащил спереди. Жмых для коровы дед доставал на пивном заводе, который находился от нашего дома на расстоянии двух километров. Вот такая история. По Французскому бульвару двигается семидесятилетний старик, а сзади толкает тачку девятилетний мальчик. Таким было мое детство. А все остальное было, как у Василия Розанова. С восьми лет, когда мы с мамой вернулись в Одессу из Румынии, в которую занесла моих родителей война, оккупация, я полтел на коленях бесконечные грядки помидоров, которые выращивал дед Ципко. Он был известным в Одессе селекционером-самоучкой и вывел особый сорт помидоров, так называемые яблочные. И вся работа на огороде легла на меня, маму и деда. Брат мамы – инвалид войны без ноги – ничего не делал, истомленный морально своей инвалидностью, он целый день лежал на кровати и читал книги. А вечером играл в преферанс с соседями-фронтовиками. И чтобы у них был четвертый, наш сосед, майор Киск, приобщил меня еще в девятилетнем возрасте к этой игре. Я, кстати, никогда не проигрывал в преферанс. А «пульку» после окончания игры поручали расписывать мне – я считал быстрее, чем мои взрослые дяди. Когда дед умер и мы с мамой начали уже самостоятельно выращивать помидоры для продажи на рынке, я должен был, как и Василий Розанов, каждый вечер поливать эти помидоры – минимум сорок ведер в день, а иногда и все шестьдесят. И только летом, на несколько недель, когда дед Леонид Дзегузе, отец моего отца, забирал меня к себе на Нежинскую улицу, я освобождался от необходимости поливать помидоры. Но и тут через некоторое время я уже уставал. Дед, чекист времен гражданской войны, тогда он еще был директором музея мореплавания в Водном институте, заставлял меня учить стихи своего друга Лухманова, который был капитаном знаменитого парусника «Товарищ». И я был вынужден, когда они обедали, декламировать эти стихи, радуя деда и его друга. Я был бесконечно счастлив, когда дед Леонид отпускал меня на Пролетарский бульвар, и я мог каждое утро ходить на море.

Но все же самое трудное, причем трудное именно в физическом смысле, в детстве я перенес в Румынии, на самом деле – в венгерской Трансильванской Темишоре, где мы с мамой оказались с лета 1947 года. После того, как отца отправили на Волго-Дон, мама («русойка», как называли ее румыны) начала зарабатывать на жизнь тем, что продавала на рынке подсолнечное масло. Его привозили с маслобойни из деревни утром, и передо мной, семилетним мальчиком, стояла забота отнести пустой бидон обратно в деревню, а утром хозяин маслобойни вместе с полным бидоном привозил меня на машине к маме на рынок. Скорее всего, эта деревня была от рынка не очень далеко, не более двух-трех километров. Но даже пустой бидон, как я помню, он был из жести, был для меня, ребенка, безумно тяжелым. И я обычно с обеда до вечера, с перерывами тащил его по шпалам в деревню. И тут благодаря этим мукам и произошла моя первая встреча один на один с Богом. Я мог сократить дорогу, но для этого надо было уже перед самой деревней сойти с железной дороги и пойти напрямую через кладбище. Но я, ребенок, очень боялся кладбища и предпочитал длинную дорогу по шпалам. И в тот раз я, измученный, дотащил эту канистру до развилки и никак не мог решить, как идти дальше. И вдруг что-то заставило меня посмотреть на небо, и я увидел на нем того Бога на облаке, который был нарисован на стене церкви в Темишоре, куда мы с мамой ходили молиться каждое воскресенье. И этот Бог начал мне улыбаться и показывать рукой, чтобы я шел за ним именно вдоль железной дороги по шпалам. Бог с неба скоро исчез, но я совершенно спокойно и даже с какой-то радостью дотащил свою тяжелую ношу до деревни. Наверное, выбор Бога, его совет не идти

в деревню через кладбище, был еще знаком того, что мне дано в жизни обходить стороной дороги, ведущие на кладбище. И все-таки, на мой взгляд, чудо в жизни существует, чудо возможно. Оно дает о себе знать крайне редко, но оно напоминает нам о какой-то сверхъестественной, назовем это «божественной», сути нашего бытия.

Зачем я обо всем этом вспоминаю? Только для того, чтобы показать, что все-таки понимание смысла жизни, погружение в нее во многом зависит от того, какова была твоя судьба и жизнь как человеческого существа. И, наверное, многое в моей публицистике, в моем мировоззрении, в моей борьбе против изуверства, безумия марксизма, изуверства «русской идеи» идет, конечно, от моего совсем непростого детства. Не забывайте, как было трудно мальчику, а потом молодому человеку, который не такой, как все, который все-таки был сыном осужденного по 58-й статье, который был, по сути, реэмигрантом, у которого в метрике вместо фамилии и имени отца стоял прочерк. А в ЦК ВЛКСМ близкий мне тогда Гена Гусев по пьяни, полушутя говорил мне: «А как ты, Саша, мне докажешь, что ты родился именно в сорок первом году, а не в сорок втором, и что твой отец не был румынским офицером?». Уже в 1970-х недавно покинувший нас философ Вадим Межуев, когда мы были с ним на какой-то конференции в Таллине, во время застолья признался мне, что в Институте философии все считали, что я родился от немца, ибо у меня от рождения «философские мозги». Но я вспомнил об этом, чтобы на своем личном опыте показать, что в жизни есть все-таки какая-то мистика. У меня была трудная биография, но меня никто никогда не обижал и не унижал, ни в Румынии, ни тогда, когда я вернулся с мамой в СССР. Спасла мне жизнь немка, мадам Цандер, которая забрала меня от мамы к себе в дом в начале осени 1948 года, когда я заболел туберкулезом. Первый подарок в жизни я получил от молодой венгерки, это была книга с красивыми картинками. Первый класс я почти закончил в румынской школе, где со мной учились соседи-венгры и два мальчика-итальянца, которые жили в центре Темишоры. Мать моего друга-итальянца (имя его я уже забыл) забирала меня вместе с ним, мы шли к ним домой, и там она меня кормила вместе со своим сыном. И от этой доброй, теплой дружбы с итальянской семьей у меня осталось только «мама мия!», иногда это восклицание у меня до сих пор вырывается в минуты удивления и восторга. Правда, еще я долго хранил подарок отца моего итальянского друга, а именно – ярко-синюю шапку «альпийского стрелка» с белым мехом внутри, она напоминала маленькую наволочку. Я был в детстве «головастик», и потом, после приезда в СССР, еще долго ходил в этой ярко-синей шапке зимой в школу. И, самое главное, я случайно остался в живых. Плоешты, куда румыны вывезли инженерно-технический состав завода КИНАП, на котором до войны и во время защиты Одессы работал мой отец, американцы бомбили в апреле 1944 года. Я, кстати, стал человеком и стал помнить о том, что происходило со мной в жизни, именно благодаря взрыву бомб, которые падали там, где были порт и доки для немецких подводных лодок. Но американцы не бомбили ни завод, на котором работали вывезенные из Одессы специалисты, в том числе и мой отец, ни тем более поселок, где все мы жили. А второй раз меня спас от пули уже случай. Мой отец, как и все одесситы, которые оказались в Румынии и которые совсем не хотели возвращаться в СССР, ибо знали, что их ждет ГУЛАГ, пошли на демонстрацию в поддержку короля Михаила. И мой отец, сумасшедший, взял меня, шестилетнего ребенка, на эту демонстрацию. Я в 1994 году по приглашению президента Илиеску приехал в Бухарест специально, чтобы посмотреть, где происходила демонстрация, на которой я мог быть убит. И я особенно хотел посмотреть на колонну у королевского дворца, которая заслонила меня и отца от пуль во время обстрела демонстрантов пришедшими к власти в Румынии коммунистами. Сицилийскую колонну у дворца короля Михая, которая спасла мне жизнь, еще в 1970-х срезал брат Чаушеску и отправил ее в Национальный музей Румынии. Но у меня на всю жизнь осталось ощущение холода от колонны, к которой я плотно прижался, спасаясь от пуль. Отец остался жив, я

тоже, но рядом те, кто не успел спрятаться, были убиты. Теперь жертвам расстрела демонстрации у королевского дворца в 1946 году воздвигнут памятник.

Я хочу на своем примере показать, что какая бы жизнь ни была, при всем своем трагизме и драматизме она несет много интересного, обладает ценностью сама по себе. И, к сожалению, эта самооценочность жизни утрачивается в современной России. Поразительно, но в СССР, который был со всех сторон окружен «враждебным империализмом», не было той милитаризации сознания, которая характерна для нынешней России. И есть что-то противоестественное, античеловеческое во всех наших русских попытках принизить значение обычной человеческой жизни со всеми ее горестями и радостями. Я, упаси Бог, не хотел бы, чтобы мои дети прошли через те испытания, через которые прошел я. Но ведь и они могут мне позавидовать: я испытал то, что не каждому дано. И вся эта история с Богом на небе, который, когда я совсем сник, помог мне прийти в себя; и вся эта история с тем, что я много раз совершенно случайно спасался от неминуемой смерти, говорит об особой красоте нашего существования в мире. Не знаю, я не мистик, но есть все-таки в жизни каждого из нас какое-то предназначение. Я бы никогда, наверное, не поступил бы на философский факультет МГУ, никогда бы не стал публицистом, которого все-таки многие читают, если бы опять не случай. Было уже принято решение разрешить мне в связи с окончанием третьего года службы в армии поехать в Москву сдавать экзамены для поступления на философский факультет. Но вдруг, уже перед самым выездом из части, меня вечером вызывает майор Близинок, командир нашего батальона, который меня не любил, и говорит мне, что в силу моей провинности (я уже забыл, какой) он категорически против моего отъезда в Москву и завтра доложит о своем решении командиру полка Игнатьеву. Можете себе представить, что я пережил в эту ночь?! Но майор Близинок утром пошел, как обычно, делать зарядку, поднял штангу, сломал руку, и его увезли в госпиталь. А я после завтрака навсегда покинул в/ч 43032. Вот такая история.

И все-таки я настаиваю, что жизнь сама по себе, жизнь каждого из нас имеет свою красоту. Я думаю, нам, русским, пора научиться не просто защищать себя, свои интересы и права, но надо всерьез подумать о том, чтобы уже не было угрозы этой жизни, чтобы русский человек уже больше не был средством реализации фантазии наших правителей, каким он был всегда. Ведь каждый раз, разрушив то, что есть, во имя прекрасного, мы ничего не получаем взамен, а теряем очень много и прежде всего человеческие жизни. И все потому, что мы не умеем ценить то, что есть, что нам дано Богом и что обладает ценностью само по себе.

Литература

1. Франк С. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
2. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй / В.В. Розанов // Собр. соч. Т. 2: Уединенное. М.: Правда, 1990.
3. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) // История в материалах и документах (1907–1909). М.: Русский путь, 2009.
4. Розанов В.В. О легенде «Великий инквизитор» // О «Великом инквизиторе». Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991.
5. Бердяев Н. Русская идея. М.: АСТ, 2002.
6. Отдел рукописей Государственного музея Л.Н. Толстого. 182/14.
7. Николюкин А. Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. Серия «Жизнь замечательных людей».
8. Розанов В.В. В чаду войны / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 24:] В чаду войны. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008.
9. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
10. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
11. Леонтьев К. Цветущая сложность: Избранные статьи. М.: Молодая гвардия, 1992.
12. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Астрель, 2010.
13. Розанов В.В. Наше словесное величие и деловая малость / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 24:] В чаду войны. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008.
14. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое Средневековье. М.: Канон, 2002.

Аннотация. Анализируя ключевые направления русской философской мысли начиная с конца XIX века, а также ход политической истории России в XX веке и пропуская все это через глубокий личный опыт, автор дает собственную интерпретацию феноменов русского нигилизма, русского социализма и русского мессианства. В частности, автор дискутирует идею аскетического православия о том, что «богатые люди хуже бедных», которая в том или ином виде и на протяжении долгого периода объединяла нарратив различных, зачастую оппозиционных друг другу, направлений русской мысли, а также установку интеллигенции в целом. Подобное отношение к «богатству» базируется на давней традиции болезненного отношения к аскетизму, утверждает автор, развивая мысль В.В. Розанова о том, что ничто не доказывает, что пролетарий как страдающий человек ближе к духовному совершенству, чем так называемый эксплуататор. За русским нигилизмом стоит отрицание жизни вообще, которое впоследствии привело к отношению к человеку как средству в учении о революции, а также непосредственно в послереволюционных политических практиках. Напротив, признание самоценности мира является философской предпосылкой противостояния отношению к человеку как к «средству». В.В. Розанов утверждал эту самоценность, связав божественное с живым в своей «философии земного», защитив тем самым право русского человека на радости обыденности. Отталкиваясь от этой позиции, автор статьи развенчивает то русское мессианство, которое понималось рядом мыслителей начала XX века как социалистическая мировая миссия. Парадокс состоит в том, что русский мессианизм на самом деле порожден не любовью к России, а дефицитом национального чувства, заключает автор, отмечая, что вся указанная проблематика остается актуальной и для современной России.

Ключевые слова: В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, К.Н. Леонтьев, русская идея, коммунизм, социализм, учение о революции, нигилизм, консерватизм, славянофилы, русское мессианство.

Alexander Tsipko, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Member of the ISEPR Expert's Council. E-mail: astsipko@yandex.ru

Why the “True” Philosophy of Valisiy Rozanov Is So Consanguineal for Me

Abstract. The author of the article analyzes the key directions of Russian philosophic thought starting with the end of the 19th century, as well as the course of Russian political history in the 19th century, and using his first-hand experience gives his own interpretation of the phenomena of Russian nihilism, Russian socialism and Russian messianism. In particular the author discusses the ascetic Orthodoxy idea of “rich people being worse than poor”, that during long periods united the narratives of various, and very often oppositional to each other, directions of the Russian thought, as well as the purposes of intelligentsia on the whole. That attitude to “richness” according to the author was based on the long-standing tradition of the morbid attitude to asceticism, and he develops Rozanov’s idea that there is no proof of the postulate that a suffering proletarian is closer to spiritual perfection than a so-called “exploiter”. At the bottom of Russian nihilism was the total denial of life, that later led the attitude to any individual as just means in the revolutionary doctrine and in post-revolutionary political practices. On the contrary, the acknowledgement of the world intrinsic value can serve as philosophical prerequisite of the opposition to the interpreting of an individual as “just means”. V.V. Rozanov supported that idea of intrinsic value connecting the divine with the living in his “philosophy of the mundane”, thus defending the right of any Russian man to the joys of commonness. On the basis of that position the author of the article discredits the Russian messianism that was understood as socialist world mission by some thinkers at the beginning of the 20th century. According to the author the paradox lies in the fact that Russian messianism was generated in reality not by the love to Russia, but by the lack of national feelings, he also states that all these problems are still relevant in contemporary Russia.

Keywords: V.V. Rozanov, N.A. Berdyaev, K.N. Leontiev, Russian Idea, Communism, Socialism, Revolutionary Doctrine, Nihilism, Conservatism, Slavophiles, Russian Messianism.



В.В. Розанов о детерминантах и специфике русского сознания

Актуальность в контексте проблемы переключки эпох

Проблема «духовного здоровья» народа в эпоху глобализации приобретает особую остроту. Нарастание этического нигилизма, потеря способности к рефлексии, комплексной оценке тенденций цивилизационной эволюции, а также атомизация, прагматизация и технологизация на основе внедрения чужеродного идеала потребительской успешности выступают основными тенденциями эволюции индивидуального и общественного сознания в постсоветской России как на психологическом, так и на теоретико-идеологическом уровне. К концу третьего десятилетия существования Российской Федерации в ней так и не появилось того, с чего следует начинать любое переустройство страны, – национально-государственной идеологии и четкого целеполагания (при том, что негласной, но очевидной идеологией российского управленческого слоя стал «либерал-консерватизм», нацеленный на построение «другого Запада»). В современной России, обостряя до предела вопрос о перспективах ее выживания и сохранения целостности, во многом оказалась воссоздана приведшая Россию к Февралю и Октябрю 1917 года модель «дурного либерал-консервативного синтеза», когда инертное самодержавие, по-настоящему не поддерживаемое ни одним социальным слоем, санкционирует формирование системы периферийного капитализма с экспортом сырья и импортом товаров, а также либеральным культом сибаритства и разврата (формула «грешите, но будьте *внешне* лояльны»). История Российской империи последних двух десятилетий ее существования – это почти сплошная цепь стратегических ошибок и поражений во внешней и внутренней политике (союз с державами «цивилизации Моря», закабальвавшими страну через свои сверхгосударственные структуры, попытки консервации сословных привилегий вместо создания народной монархии, борьба с общиной вместо ее модернизации, привилегированное положение национальных окраин в ущерб интересам государствообразующего народа, попустительство антисистемным тенденциям в управлении и культуре).

Русская идея, истоки которой обнаруживаются в некоторых богословских сочинениях мыслителей Киевской и Московской Руси, была сформулирована в XIX – начале XX века на основе проблемы того, как утвердить в обществе личностное начало, одновременно сохранив в нем начала национальное и государственное. Однако разработки философии Русской идеи не были по-настоящему осмыслены и «отфильтрованы» властью, приняты в качестве основы государственной стратегии. «Уваровская триада» сама по себе еще не являлась полноценной национальной идеей, а была главным образом перечнем охранительных принципов и ориентиров организации содержания системы образования; в ней отсутствовали экономический и геополитический аспекты.

Тяпин Игорь Никифорович, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры философии Вологодского государственного университета. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru

Почти за столетие после С.С. Уварова официальная власть более не предложила обществу ни одной новой идеологии, не обращая внимания и на соответствующие плоды философского творчества отечественной мысли. Русская идея как обширный комплекс философско-исторических построений *славянофильско-почвеннического* (Россия, хранящая христианские идеалы и якобы имевшая в допетровский период опыт бесконфликтных отношений личности, общества и государства, должна вернуть человечеству утраченные им социально-этические принципы), *охранительного* (противоречия между Россией и Западом на уровне цивилизационных принципов имеют неразрешимый характер, а использование институциональных структур и идеологических доктрин Запада сильно сокращает срок исторической жизни России) и *«софийного»* (Россия должна жертвенно раствориться в преображенном человечестве с единой экуменической религией и всемирным государством) течений не превратилась в развернутую национально-государственную идеологию.

Между тем именно система базовых национально-государственных ценностей создает смысловую основу пространства духовно-нравственного развития и отдельной личности, и общества. В общественном сознании народа, его менталитете и ценностях переплетается изменчивое, текущее с «константным», составляющим его неповторимое своеобразие. Поиск этих констант во многом и составил существо размышлений русских мыслителей о Родине, где сравнение с Западом и Востоком происходило на платформе историософии, этики и, в определенной степени, геополитики. И каждый оригинальный русский мыслитель открывал новые грани в раскрытии «народного духа», образов и символов России во всем многообразии ее социальной жизни.

В этом смысле фигура В.В. Розанова, остро переживавшего, как и многие его современники, шаткость положения страны, осознававшего разлагающую роль либеральных идей, предчувствовавшего (и узревшего!) неизбежную катастрофу, крушение старого строя, примечательна прежде всего непрекращающимся поиском, вечным спором с самим собой, а также прямой связью рассмотрения состояния русского общества одновременно со множеством тем: пола, религии, революции, нигилизма и др. Как отмечает С.С. Сорокопудова, любые размышления Розанова прежде всего конкретны и связаны с судьбой России и русского народа [15, с. 121]. Тема русской самобытности – главнейшая во всем творчестве философа, при том, что, как утверждает М.А. Маслин, «розановская версия русской идеи не предполагает выход на какие-либо масштабные универсалистские конструкции вроде “замысла Бога о России” (как у В.С. Соловьева в его “Русской идее”» [2, с. 113], а Россия, по мнению (впрочем – спорному) ряда авторов, к примеру – Д.А. Сидоровой, как государство, как империя Розанова никогда не интересовала [14, с. 254]. С другой стороны, можно привести мнение В.Н. Шульгина о том, что В.В. Розанов служил именно христоцентричной цели русского национального возрождения, стремясь к тому, чтобы русский народ не забыл свои исторические задачи, сохранил и укрепил свою христианскую природу, не стал «удобрением» для соседних племен, не поддавался на разлагающую космополитическую пропаганду под флером «общечеловеческих» безрелигиозных ценностей и «прав» [17, с. 725].

Противоречивость (иногда – внешняя) суждений В.В. Розанова, которую, как показано в работе А.Н. Николюкина, современники и исследователи его творчества именовали и внесистемностью, и двуликостью, и даже двурушничеством [3], вызванная его стилем «потока сознания», переменой душевного настроения, ситуации в стране и мире (то у него Россия должна сыграть свою одухотворяющую, смягчающую роль в будущем Европы, совершить синтез всех европейских культур в какое-то новое духовное начало, выступить на стороне культурного европеизма в его столкновении с технизирующим американизмом, а то русские явились между Европой и Азией в качестве межеумков, внесли туда только

пьянство, муть и грязь), затрудняет полную реконструкцию взглядов мыслителя на все, что связано с национальной и мировой судьбой России, ее сущностью и будущностью. Не удивительно, что главным образом исследователи затрагивают в проблеме русского сознания – общественного, национального, личностного – тему «женственности русской души» (акцентированную знаменитым бердяевским заявлением: «Розанов – гениальная русская баба, мистическая баба. И это бабье чувствуется и в самой России»). Между тем, наследие В.В. Розанова содержит философское осмысление русской истории (которая, по его словам, «вся оболгана, вся оклеветана “революционной традицией”») как истории культуры, общества и государства в их если не единстве (противоречивом), то по крайней мере взаимосвязи.

Исходным элементом концепции русского сознания и культуры выступают у В.В. Розанова раскол и вражда в русском культурно-историческом типе (подход, сравнимый, по мнению А.А. Сучилиной, с государственным и культурным псевдоморфизмом российской государственности у О. Шпенглера [16, с. 228]).

Истинная Русь, по версии В.В. Розанова, – земледельческое общество на просторах Восточно-Европейской равнины с врожденным («чревным») чувством Родины. Однако то, что мыслитель называет «исторической ленью» русских, по его мысли, привело к главной беде российского культурно-исторического типа: «обрабатывали» русскую землю носители иных ментальных доминант. По выражению Розанова, на Руси «сеял византиец-монах, сеял татарин-хан, сеяли немецкие чиновники со времен Петра, а главное – «все посеянное – всходило» [8, с. 200], причем не всегда благими всходами, но часто – вредными сорняками, исказившими «ландшафт русской жизни».

Конкретнее в канве исторических событий В.В. Розанов выделяет четыре вполне привычных для отечественной историографии акта иноземного влияния на Русь: 1) призвание варягов (Гостомысл призвал Русь отречься от своего хаоса и призвать правителей из-за моря); 2) принятие православия (Владимир отрекся от язычества, чтобы покорить народ свой чужеземной вере); 3) монгольское нашествие, установившее двухвековое иго; 4) радикальные преобразования Петра I (решившего покорить Русь чужеземным формам быта, сложения») [12, с. 265–266].

Лучше всех возшло посеянное «византийцем-монахом», хотя, как отмечает та же А.А. Сучилина, В.В. Розанов всегда подчеркивал ассимиляцию православием русского язычества и симбиоз этих форм в самобытной русской культуре [16, с. 227]. Православие стало фундаментом русского бытия и ментальности. Русский человек всегда отдает предпочтение внутренней, духовной жизни в противовес заботе о материальном благополучии, и в этом Розанов находит причину жизненной стойкости и залог конечного процветания русского народа. Если от Византии берет начало некоторая аскетичность русских, то от монгол – привычка находиться в подчинении (с этого момента русская природа и приобретает беспорывный характер). Петровские реформы, предтечей имевшие церковный раскол середины XVII века (удар по национальному сознанию), провоцируют социально-культурную дифференциацию и при этом – унификацию, кодификацию и казенщину – явления, страшно далекие от природы русской души. Именно при Петре Великом родилась новая (по сравнению с Киевской и Московской) Россия, в которой иноземных элементов больше, чем автохтонных, причем «не в силе их натиска – дело, а в том, что нет сопротивления им» [13, с. 164].

Таким образом, лень и пассивность как нечто физиологически данное расе (которая – «в крови, а не в цивилизации, не в истории») переросла в женственность с точки зрения «религиозного пола». Русская природа характеризуется философом как податливая, женская, принимающая чужое.

С одной стороны, как известно, В.В. Розанов не видел в «женственном начале» какого-то порока или ущербности, наоборот, это противопоставление призвано подчеркнуть, скорее, богатство духовного мира («Культурою, в смысле поэзии и мудрости, мы никому не уступаем»), тонкость и мягкость внутренней организации русского общества и человека, особый аромат характера, сердечного строя, ума («народ русский проникнут началом именно гармонии, именно примирения»; «Русь без злобы и, главное, без всякой мстительности вспоминает татарское над собою иго»). «“Русский дух”, как вы его ни хороните или как ни высмеивайте, все-таки существует, это не непременно гений, стих и проза, умопомрачительная философия. Нет, это манера жить, то есть нечто гораздо простейшее и, пожалуй, мудрейшее» [6]. Он отмечает наличие яркой индивидуальности русского человека: «...до чего каждый русский сапожник и каждая портниха содержательнее, даровитее, духовнее, интереснее, фигурнее, изящнее (именно – изящнее!) таковых же немцев», обезличенность которых преодолевается лишь силой общего порядка, организованности и стремления к прогрессу. Не переделываться под Германию, а слиться с ней, породив гармоничный тип личности и культуры, соединяющий душу и разум, – вот его посыл до начала Первой Мировой войны, в духе идеалов ранних славянофилов и некоторых русских писателей (пример – А. Штольц у И.А. Гончарова). «Я бы не был испуган фактом войны с немцами, – наивно рассуждает В.В. Розанов в одном из своих путевых дневников. – Очевидно, это не нервно-мстительный народ, который, победив, стал бы добивать... Пусть немцы посекут нас; если это им в радость – ничего. Добрые люди вполне заслужили этого. И ничего от нас вследствие этого не убудет, и никому от этого слишком горько не станет» [7, с. 157–158].

С другой стороны, обращаясь к типичным чертам русского народа, В.В. Розанов со снисходительной грустью отмечает присутствие плутоватости «почти в каждом», недостаточность серьезной нравственности («Симпатичный шалопаи – да это почти господствующий тип у русских»). Розанов отмечает, что «русские в “отдаче” сохраняют свою душу, усваивая лишь тело, формы другого» [7, с. 355]. Философ противопоставляет «Россию видимостей» (будь то либеральные институты гражданского общества или «бюрократизм в аксельбантах») «России существенностей», подчеркивая, что первая – лишь оболочка. «Все “казенное” только формально существует. Не беда, что Россия в “фасадах”: а что фасады-то эти – пустые. И Россия – ряд пустот» [13, с. 164].

Эти пустоты, в которые «проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства» и проявились в 1917 году, после чего мыслитель записал ставшие знаменитыми строки: «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три... разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей... Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса. Что же осталось-то? Станным образом – буквально ничего» [10, с. 6].

Н.А. Бердяев верно подметил, что, испытывая влияние раннего славянофильства, Розанов, в отличие от славянофилов, считает русский народ народом государственным по преимуществу [1]. Русские, по мнению В.В. Розанова, проигрывают тогда, когда забывают свои достоинства, в частности, уникальную способность к государственному строительству на духовной основе. Поэтому мыслитель доказывал с точки зрения своеобразной русской народности необходимость православной государственности «с царем и городовым» как соответствующей русскому характеру [9, с. 265]. Более того, в этом выражается, так сказать, немессианский провиденциализм русского духа (ибо теократия и провиденциализм – опасное явление, которое «кружит головы, рождает чары; ...творит положительное безумие» [11, с. 246] – противоречат русскому общественному и даже личному характеру): «В смысле этой [монархической] власти отражается смысл

всей совершившейся истории; <...> и как в истории народа, бытие которого не ограничивается этнографическим существованием, есть несомненно провиденциальный характер, – этот провиденциальный характер имеет власть монарха, концентрирующая в себе смысл истории» [4, с. 48].

При этом, по мнению В.В. Розанова, Россия начинается не с государства, а с семьи и брака, воспитания детей. Как отмечает М.А. Маслин, с семейных позиций он воспринимал и революционные события в России, понятые им как крушение коренных устоев человеческого существования – семейных, нравственных, национальных. В кое-как склоченных семьях, где родители не связаны настоящей, то есть и плотской, и душевной любовью, растут дети ущербные, отщепенцы, склонные к нигилизму. Поэтому «у русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства» [2, с. 115], иными словами, социального и национально-государственного единства.

Это, в свою очередь, ведет к недостатку гражданской ответственности, понимания социального долга. В.В. Розанов переживал, что «наши “чиновники с кокардой” все-таки более граждане, в них более “*civis romanus sum*”, нежели в профессорах, членах Г. Думы, протестующих врачах и доцентах. Они знают хоть азбуку “гражданского чувства”: солидарность, дисциплину и порядок... Просто иногда не поймешь, зачем мы “призывали Рюрика, Синеуса и Трувора”. Стрелять бы нам по лесам белок, как вотяки. Это на тысячу лет. Потом тысячу лет играть бы в карты» [5]. Мыслитель также констатировал отсутствие общерусского уважения («У нас были отдельные кружки, уважавшие себя и своих членов, непременно только своих»).

Отсюда же, из национального гражданского инфантилизма в его соединении с ленью, неделовитостью («Мы все шалили. Мы шалили под солнцем и на земле, не думая, что солнце видит и земля слушает»), инфантилизма, породившего русскую литературу, с ее отсутствием героической личности и обилием смешных и «лишних людей», а затем нигилистов («Почти все художество русской литературы греет и гладит русские пороки, русские слабости, русское недомогание, – с единственным условием, чтобы это было “национальное”»), В.В. Розанов выводил крайне опасное (как показали события XX века и сегодняшнего времени) для России явление – внутреннюю русофобию, которую воплощают, по его выражению, «пакостники» всего русского – многоликие и вездесущие, с философией: «Если он ненавидит свое отечество – интересный человек; если любит свое отечество (то кому он интересен) – что же о таком говорить?» [2, с. 114].

Таким образом, полухудожественное раскрытие В.В. Розановым темы детерминант и специфики русского сознания – пример не столь уж редкого в социальной мысли конца XIX – начала XX века соединения идеалистической и натуралистической методологии, когда истоки «духа народа» ищутся и в биологических, и в метафизических факторах. В своих построениях В.В. Розанов, по сути, опирался на модель «семья – гражданское общество – государство», выработанную прежде всего западноевропейской социальной мыслью эпохи Просвещения, соединив ее со славянофильским социальным идеалом соборности. Розановская позиция по Русской идее локализуется «на стыке» трех выделенных выше ее течений, когда тезис о мировой «преобразующей жертвенности» народа соединяется с обоснованием естественности абсолютистского строя и при этом – с мечтой о свободном единстве власти и общества в Русском Царстве. Идеал, который потенциально содержит, но так и не реализовал (хочется сказать – ни тогда, ни сейчас) русский народ, по Розанову, – гармония активности и созерцательности, материального и духовного делания, радостное жизнепрятие. Его образ индивидуального и коллективного русского сознания – образ постепенно теряемого чувства (семьи, Родины, веры) без твердого разума, а также ментально-

сти наивно-хитроватого добродушия, переходящего в благодушие. Это сознание народа, организуемого государством как внешней для него силой, способного выполнить государственный «заказ», но почти лишённого автономной активности, гражданской зрелости и способности к коллективной самоорганизации, не способного когда нужно защитить, а когда нужно – направить власть, управляющие институты. И именно такой взгляд (опять же – не столь уже редкий в русской мысли того времени, как консервативной, так и либеральной, но по-особому – ярко и образно – выраженный), делает крайне актуальным богатое публицистическое наследие В.В. Розанова в наши дни.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* О вечно-бабьем в русской душе [Электронный ресурс] // Режим доступа: 000.vehi.net/berd2aev/rozanov.html
2. *Маслин М.А.* В.В. Розанов и русская идея // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. Вып. 2. С. 104–116.
3. *Николюкин А.Н.* Розанов. М.: Молодая гвардия, 2001. 511 с.
4. Розанов В.В. О подразумеваемом смысле нашей монархии. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1912. 87 с.
5. *Розанов В.В.* О русском гражданине [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_o_russkom_grajdanine.html
6. Розанов В.В. Попутные заметки // Новое время. 1899. 16 декабря.
7. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Итальянские впечатления. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 494 с.
8. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 4:] О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 734 с.
9. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 9:] Сахарна / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 459 с.
10. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 12:] Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 429 с.
11. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 24:] В чаду войны / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2008. 624 с.
12. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 28:] Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки Просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 877 с.
13. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 30:] Листва / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток. 2010. 591 с.
14. *Сидорова Д.А.* Русская идея В.В. Розанова // Вече. 2012. № 24. С. 250–255.
15. *Сорокопудова О.Е.* В.В. Розанов об особенностях русского народа и государственного управления в России // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. 2012. Вып. 1. С. 121–126.
16. *Сучилина А.А.* Псевдоморфизм российской цивилизации в философии культуры В.В. Розанова // Вестник университета (Государственный университет управления). 2012. № 10-1. С. 225–229.
17. *Шульгин В.Н.* В.В. Розанов о феномене национального в современной истории России // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XIV Межд. науч. конф.: в 2 ч. Иваново, 2015. С. 719–725.

Аннотация. В статье реконструированы представления В.В. Розанова о существенных характеристиках русского индивидуального и общественного сознания на основе аналитического обзора проблем иноземного влияния, противостояния видимостей и существенностей, национального гражданского инфантилизма и др. в работах разных лет. Делаются выводы о методологии В.В. Розанова как соединении идеалистического и натуралистического подходов и опоре на концепции различных течений философии Русской идеи, о постепенном укреплении представлений мыслителя об эволюции русского сознания как деградации семейно-патриотическо-религиозного чувства, не опирающегося на разум.

Ключевые слова: Русская идея, В.В. Розанов, национально-государственная идеология, русское сознание, историософия.

Igor N. Tyapin, Doctor of Philosophy; PhD in History; Professor, Department of Philosophy; Vologda State University. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru

V.V. Rozanov on the Determinants and Specifics of Russian Consciousness (Relevance in the Context of the Problem of Echoing Epochs)

Abstract. The article reconstructs V.V. Rozanov's concepts of the essential characteristics of the Russian individual and social consciousness based on analytical review of the problems of foreign influence, and opposition to appearances and materialities, national civil infantilism and others in his works of various years. Conclusions are made on V.V. Rozanov's methodology as the combination of idealistic and naturalistic approaches and reliance on the concept of the various trends of "Russian Idea" philosophy, on the gradual strengthening of his ideas on the evolution of Russian consciousness as the degradation of the family-patriotic-religious feeling, not based on the mind.

Keywords: Russian Idea, V.V. Rozanov, Nation-State Ideology, Russian Consciousness, Philosophy of History.

Василий Розанов и Московский университет

Мои вольные и сугубо частные размышления о великом писателе я позволю себе начать с выражения одного недоумения. Мне кажется, большая часть исследователей его творчества обходит стороной главный мотив духовных исканий этого человека, его главное жизненное призвание, которое он не сумел реализовать, но которое не давало ему покоя и в тот момент, когда он разочаровался в его исполнимости. На Розанова принято смотреть либо как на «завершителя русской литературы», на создателя особого художественного стиля или даже жанра, либо как на критика русской церкви. Между тем Розанов никогда не собирался становиться ни автором художественных произведений, то есть беллетристом, как тогда было принято говорить, ни религиозным реформатором. Да и газетным публицистом он стал не от хорошей жизни, хотя писал много, охотно, легко и с большим удовольствием. Писал большие статьи даже в том случае, когда редакторы просили придерживаться малых форм. Но тем не менее он никогда не видел себя ни новым Толстым, ни русским Лютером. Конечно, он женился на подруге Достоевского и посвятил писателю известный трактат 1894 года «Легенда о Великом Инквизиторе». Но этот трактат являлся своего рода литературным введением к его большой историософской теории, художественно-критической иллюстрацией его представления о роли России и русского народа в мировой истории. Розанов совершенно не собирался идти путем Достоевского, он намеревался идти своим особым путем.

Тем не менее это был человек огромнейших, колоссальных амбиций. Эти амбиции реализовались максимум процентов на десять, и в целом практически все популярное творчество Розанова – не что иное как плач по этим неосуществленным планам и замыслам, попытка понять, почему они не сбылись. Что помешало им осуществиться?

В чем же эти замыслы заключались? Кем видел себя человек, которому выпала поначалу нелегкая судьба провинциального учителя географии, затем совсем не радовавшая его карьера столичного чиновника, а затем сомнительная слава популярного журналиста реакционной газеты? Посмотрите, что реально привлекает внимание публициста, что его неизменно интересует, чья судьба ему небезразлична. Это в самую первую очередь Московский университет. Он неуклонно следит за всем, что там происходит, обсуждает состав преподавателей, рецензирует почти каждую книгу, вышедшую из-под пера московского профессора, комментирует все отставки, ведет дебаты с «Русскими ведомостями», газетой московской профессуры либерального направления.

Живя в Петербурге, сотрудничая со столичной газетой «Новое время», он сравнительно редко обращает внимание на то, что творится в университете Санкт-Петербургском. Понятно, что писателя интересует судьба собственной alma-mater, которую он покинул в

Межуев Борис Вадимович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, председатель редакционного совета сайта «Русская idea». E-mail: borismezhuev@yandex.ru



1882 году, отказавшись держать экзамен на звание магистра. Но дело не только в этом, дело еще, видимо, и в понимании Розановым значения Московского университета как своего рода сердца русского интеллектуального класса, того класса, которому, как он великолепно сознавал, суждено было в XX веке – на непродолжительное, но чрезвычайно насыщенное время – определять судьбы страны и ход истории.

Московский университет был не только первым по времени создания университетом России. Он стал поистине первым университетом России и по своему значению для города и для страны. По существу, весь XIX век Москва была именно университетским городом, может быть, единственным в коренной России. В Успенском соборе Кремля проходили торжественные коронации русских царей, а неподалеку, на Моховой, билось подлинное сердце Москвы – именно здесь, в университете, формировалась интеллектуальная элита империи, здесь решался вопрос, как будет мыслить Россия, как она будет сознать саму себя и весь мир.

Да, разумеется, и остальные девять университетов, как и другие учебные заведения России, играли свою роль в образовании и науке, но именно Московский университет был законодателем интеллектуальной моды. Другое дело, что далеко не всегда эту моду определяли здешние философы. С философией в Московском университете императорской России были всегда сложности – дело не только в качестве преподавания и в том печальном обстоятельстве, что в течение короткого времени в период николаевской реакции философия вообще не преподавалась в университете. Хуже было то, что у университета некоторое время не было своей философской школы, которая могла бы позволить любому поступившему в университет студенту обладать общим представлением о всем корпусе знания.

В принципе, такой сугубо университетской философией весь XVIII век была философия Лейбница и его ученика Христиана Вольфа. Именно на нее и ориентировались первые русские просветители петровской и елизаветинской эпохи, включая Михаила Ломоносова. Нерв этой философии лежал в идее предустановленной гармонии, гармонии материальных причин и божественных целей. Допущение этой гармонии позволяло добиться устойчивого равновесия христианской теологии и новой опытной науки, потому что, согласно этой концепции, выводы науки ни в коей мере не должны были противоречить представлениям, почерпнутым из Библии. Свобода воли прекрасно сочеталась с детерминизмом, а все разнообразные обстоятельства жизни могли получать некоторую возвышенную интерпретацию без ущерба для вольного научного поиска. На протяжении всей истории университетской философии в России мы увидим, как она постоянно пытается вернуться к Лейбницу и лейбницианству по той причине, что лейбницианство и являлось той философией, которая и была университетской *per se*. В этой философии все было гармонично и прекрасно, кроме одного допущения – согласно ее выводам, получалось, что все в мире имеет Божественное предопределение, что все можно оправдать высшими, неведомыми человеку целями. Это допущение вызывало и теоретическую, и нравственную критику (все помнят вольтеровского Панглосса), что и открыло дорогу, с одной стороны, материалистическому сенсуализму, довольно легко принимаемому естественнонаучным мышлением, а с другой – кантовскому и посткантовскому рациональному критицизму.

1820–1840-е годы стали десятилетиями отчаянных попыток преподавательского сообщества и интеллектуального окружения университета (разного рода арбатских философских кружков) насадить в качестве господствующей – в Московском университете и, соответственно, во всей России, – философию Шеллинга и Гегеля. У этого стремления была очень ясная научная предпосылка – своеобразный взлет в университете переживала история, всемирная и отечественная. Здесь, конечно, приходят в голову такие имена, как Т.Н. Грановский, С.П. Шевырев, М.П. Погодин, впоследствии С.М. Соловьев и

Н.С. Тихонравов. С историей в Московском университете дело всегда обстояло хорошо, в XIX столетии эта дисциплина быстро пошла вверх и, вероятно, именно ее безусловными научными успехами и можно объяснить славу университета в позапрошлом столетии как центра не только естественнонаучного, но и гуманитарного знания в России. Разумеется, увлечение Гегелем и Шеллингом логически вытекало из этого успеха истории как приоритетной и наиболее продвинутой гуманитарной дисциплины в университете. Отметим, что философия Гегеля также легко принималась и преподавателями юридического факультета, типа Бориса Чичерина. Однако это же обстоятельство – склонность к мышлению категориями народа и государства – отдаляло гуманитарные цеха знания от естественнонаучных, относившихся к величайшим корифеям немецкой философской классики с понятным, с точки зрения представителя точных наук, скепсисом. Вдобавок ко всему не была ясна совместимость немецкой классики с православной теологией¹.

В итоге, почти на целое десятилетие Россия в целом и Московский университет в частности остались вообще без философии. Привело это только к тому, к чему и могло привести, – к экспансии имманентного естественнонаучной картине мира материализма на всю область духовных отношений. Возник так называемый нигилизм шестидесятых годов, описанный еще в 1856 году Иваном Тургеневым в романе «Отцы и дети». Уже при новом, либеральном царствовании правительству по инициативе Михаила Каткова пришлось срочно возвращать в университет философию, и оказалось, что единственным человеком, достойным занять эту кафедру, стал преподаватель Киевской духовной академии Памфил Юркевич, не побоявшийся в 1860 году вступить в бой с самим Чернышевским и, по общему признанию, положить на обе лопатки главного автора журнала «Современник» [см. 2].

Юркевич мужественно занимал кафедру философии всю нелегкую для себя эпоху шестидесятых в тот момент, когда в журналах левого направления господствовал материализм. Впрочем, признаемся, что для победы над материализмом в 1870-х намного больше сделал Достоевский своими романами, в которых показывалось, до какой глубины падения может дойти человек, отвергнувший Бога и бессмертие. Но Юркевич воспитал одного выдающегося ученика, и им был Владимир Соловьев, который в 1874 году, последнем в жизни Юркевича, попытался в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии» бросить вызов пришедшему на смену материализму контовскому позитивизму. Можно сказать, что появление Вл. Соловьева в стенах Московского университета явилось запоздалым реваншем идей и мечтаний сороковых годов.

Вообще по многим пунктам семидесятые годы в истории России представлялись своеобразным возвращением сороковых – это и вторая волна романтизма, связанная с именами Шопенгауэра и Гартмана, и новый рывок России на Балканы после неудачной Крымской войны, и превращение Достоевского с его неизбывными социально-религиозными мечтаниями в самого влиятельного публициста этой эпохи, и успех на том же поприще Каткова, характернейшего человека сороковых годов. И, конечно, тот факт, что сын крупнейшего историка этого времени, типичного гегельянца-государственника С.М. Соловьева Владимир готов был занять место Юркевича на кафедре философии, казалось знаком исполнения мечтаний героев романтических десятилетий вроде Николая Станкевича, Владимира Одоевского или же раннего Ивана Киреевского о возможности русского шеллингианства стать официальным московским любомудрием.

Примечательно тем не менее, что этого не произошло, и, проработав в Московском университете очень недолгое время, Вл. Соловьев перебрался в Санкт-Петербургский университет, где в 1880 году защитил докторскую диссертацию. Известно, что не прижился

¹ Обо всех этих перипетиях рецепции гегельянства в России см. [1].

он и там, вступив в конфликт с петербургским профессором Михаилом Владиславлевым¹. Впоследствии, уже в 1880–1890-х годах Вл. Соловьев связал с преподавателями Московского университета тесные дружеские узы, он станет регулярным и самым, наверное, авторитетным автором созданного профессорами историко-филологического факультета журнала «Вопросы философии и психологии», а от университета Санкт-Петербургского будет держаться на расстоянии. Таким образом, он особым образом вернется в пространство Московского университета, хотя и не в звании профессора, но в качестве важного члена московского интеллектуального сообщества.

Василий Розанов оказался в стенах историко-филологического факультета Московского университета в 1878 году, ровно год спустя после того, как состав преподавателей этого учебного заведения покинул Вл. Соловьев. Единственным преподавателем философии на факультете тогда оставался Матвей Троицкий². Этот человек представлял полную противоположность Вл. Соловьеву и в плане философских убеждений, и в плане общественного темперамента. По своим взглядам он был сторонником английского эмпиризма, точнее, английской сенсуалистской психологии, смысл которой состоял в том, что психология должна заменить собой философию. С точки зрения Троицкого, немецкий рационализм воспринимался в качестве своего рода психологической аберрации, стремления представить психологические феномены в качестве сверхпсихологических сущностей. Как ни относиться к этой философии как таковой, она явно не могла удовлетворить запросам пытливого юноши, каким был восемнадцатилетний Василий Розанов. Время в этот момент явно славянофильствовало, а Московский университет, точнее кафедра философии в этом университете, как будто выпала из своего времени.

Еще в стенах университета Розанов почувствовал определенный диссонанс между вот этим запросом эпохи на новый славянофильский синтез и духом университета, явным образом этому запросу сопротивлявшимся. Речь шла не только о Троицком, но, скорее, о становящемся все более очевидном преобладании в университете естественных факультетов и механистического мировоззрения, естественно присущего представителям точных наук, которое они не без успеха пытались распространить и в биологии. Биологического факультета, напомню, тогда еще не было, были лишь кафедры ботаники и зоологии на физико-математическом факультете. И самое неприятное для Розанова состояло в том, что на этих кафедрах уже в 1860-х годах стал популярен дарвинизм.

Дарвин вообще был на удивление легко принят в российском обществе, причем не только левыми радикалами, но даже консервативными кругами, даже вполне православными людьми. В самодержавной России, где переход в другую конфессию из православного вероисповедания считался государственным преступлением, невозможно было представить себе «обезьяньих процессов», которые бушевали в XX веке в демократической Америке. Книга Дарвина о происхождении видов была переведена на русский язык в 1862 году будущим просветителем и организатором православного обучения Сергеем Рачинским, тогда профессором ботаники Московского университета. Кстати, судя по позднейшей переписке с Розановым, Рачинский, близкий друг и политический единомышленник Победоносцева, не испытывал никакого сожаления по поводу своего участия в деле распространения идей Дарвина в России и даже в поздние годы своего положительного отношения к переведенной им книге не изменил³. Вообще православная мысль – в отли-

¹ См. публикацию А.Н. Шахановым материалов к биографии Вл.С. Соловьева из архива С.М. Лукьянова, в частности, вошедшие в них беседы с кн. Э.Э. Ухтомским [3].

² См. о нем вышедшую посмертно книгу [4].

³ «Должен вам сказать, – писал С.А. Рачинский В.В. Розанову в письме от 15 декабря 1896 года, – что я несколько не раскаиваюсь в том, что перевел книгу Дарвина, которую, в истории естественных наук за XIX век, продолжаю считать явлением центральным и плодотворным. Координация безмерного биологиче-

чие от католической и особенно протестантской – по какой-то причине очень скептически к креационизму и в целом благосклонна к идее природной эволюции: даже консервативные критики Дарвина, упрекавшие ученого в одностороннем материалистическом подходе к происхождению видов, типа Николая Данилевского или Николая Страхова, были готовы согласиться с фактом животного происхождения человека, отрицая лишь отсутствие разумной воли в этом процессе постепенного совершенствования материи.

Розанов еще в университете почувствовал, что невнятность философской позиции гуманитарной части главного учебного заведения России чревата окончательным торжеством в интеллектуальном классе империи материалистического, позитивистского сознания. Сам он предпочел специализироваться по истории, но, окончив университет и получив учительскую работу вначале в Брянске, а затем в Ельце, задумал произвести своего рода интеллектуальный переворот в университете, а затем и во всей России. Он считал слабостью университета отсутствие у него своей особой философской школы, которая давала бы перспективу именно русскому национальному развитию науки¹. Это была эпоха Александра III, когда в ходу и в чести были идеи Николая Данилевского об особом культурно-историческом типе, который надлежало сформировать противопоставившей себя всей западной цивилизации России². Духовная атмосфера времени контрреформы Александра III удивительно напоминала сегодняшнее или, точнее, уже чуть-чуть вчерашнее состояние умов, верой в реализуемость русской культурной и социальной особенности.

Из всех людей, поверивших Данилевскому, его тезису о возможности особого русского культурно-исторического типа, Розанов, бесспорно, был самым умным и талантливым мыслителем. Он действительно придал этой идее философский блеск, развернул ее в полноценную интеллектуальную программу. Он взял на вооружение даже самую спорную идею Данилевского, осмеянную Вл. Соловьевым, но неожиданно поддержанную Страховым, идею о том, что русские должны создать свою особую науку, имеющую в своей основе некую особую «парадигму», или, используя термин Г. Башляра, «эпистему». Эта русская национальная школа не должна была быть самобытной в вульгарном смысле, то есть интересной и нужной только самим русским, но у нее должны были быть свои характерные принципы, своя особая методология.

Розанов считал, что в основу этой методологии должен быть положен принцип целесообразности. Собственно, это было открытие еще Аристотеля, состоявшее в том, что природа демонстрирует нам реальность целевой причины, и мы не сможем понять развитие зародыша, не вводя для описания функционирования живого организма категорию цели. Целесообразность, обнаруживаемая в природе, является свидетельством присутствия в ней некоей живой, имманентно разумной силы. Отрицая принцип целесообраз-

ского материала, накопившегося за первую половину столетия, стала необходимою, и этот подвиг совершил Дарвин, посредством гипотезы недостаточной, но заключающей в себе долю истины» [5, с. 448–449].

¹ Особенно ярко эта претензия была высказана Розановым в знаменитой статье «О подразумеваемом смысле нашей монархии», написанной еще в 1895 году, но запрещенной цензурой и увидевшей свет лишь в 1912 году. Розанов здесь писал о главном недостатке деятельности М.В. Ломоносова, отразившемся на всем его великом творении: «...как Петр был велик натурою целостною своей и нисколько не умом, так велик порывом только своим и нисколько не мыслью Ломоносов. Как Преобразователь, сбросив ветхий, старческий образ Москвы с себя, с России, этот жест сбрасывания один завещал нам и мы с тех пор и до нашего времени не можем, не умеем надеть на себя никакого другого сколько-нибудь определенного образа <...> Отсюда, от завещанного подвига в науке без завещанной идеи науки, последующее безмыслие... Университеты основываются, кафедры в них множатся, – когда мы не знаем, для чего существует даже один <...> И еще позднее, на наших глазах, – эти заброшенные аудитории, эти незнающие, что делать со скужающими слушателями профессора, эта неспособность заинтересовать, невозможность заинтересовать, неоконченные диссертации, диссертации обещанные и не выходящие, риторика, обман, бесплодие и, наконец, кощунство <...>» [6, с. 364–366].

² Детальное описание утопических мечтаний этой консервативной эпохи см. в книге О.Л. Фетисенко [7].

ности в природе, материализм, знающий только соотношение причин и следствий и отвергающий наличие целей в природе, отрицает саму жизнь, игнорирует самый главный ее принцип – как потом будет говорить Розанов, «принцип семени», содержащий в себе будущую жизнь. Именно эту аристотелевскую идею цели, «принцип семени», Розанов хотел положить в основу концепции понимания, которую он изложил в своей первой книге 1886 года. Книга, как известно, не имела ни малейшего успеха, на нее практически никто не обратил никакого внимания.

Фактически речь у Розанова шла о принятии в качестве господствующего того направления в науке о природе, которое называется «витализм» и «органицизм». Но философ хотел применить принцип «витализма» не только к биологии. Ту же парадигму имманентной целесообразности Розанов хотел распространить на другие сферы науки и культуры: в частности, в серии статей, составивших сборник «Природа и история», он попытался представить и свою философию истории, в которой высшей целью представлялось соединение принципов формы и внутреннего содержания, нашедших высшее проявление в двух расах – арийской и семитической [см. 8]. В «Легенде о Великом инквизиторе» Розанов наносил удар по натуральной школе и конкретно повестям Гоголя, которые в духе принципов Белинского описывали реальность как она есть в настоящем виде, без учета высших целей и принципов отечественной истории. Поскольку идеалом для Розанова в этот момент являлось органическое целесообразное развитие, то он закономерно подвергает критике и традиционно славянофильское представление о «свободе» как высшем принципе религии. «Свобода» вообще трудно соотносима с органицизмом. Согласно логике органицистского мышления, она оказывается либо – в позитивном смысле – возможностью исполнения присущей организму программы, либо – в смысле негативном – условием сбоя в последовательном и закономерном процессе развития живого организма¹. Поэтому утверждающая органическое единство национального развития вера, по мнению Розанова, была несовместима с религиозной свободой, то есть тем, что бы мы назвали толерантностью. Не случайно также, что, обдумывая весь свой гигантский интеллектуальный проект утверждения новой российской науки как предпосылки самобытного российского культурно-исторического типа, Розанов вместе со своим товарищем по елецкой гимназии П.Д. Первовым осуществляет перевод «Метафизики» Аристотеля на русский язык. Перевод выходит в 1895 году, вначале в приложении к Журналу Министерства народного просвещения, а затем отдельным изданием, и, увы, также не приносит своим авторам того значимого положения в тогдашней философской иерархии, на который они, вероятно, рассчитывали.

Думаю, вся кипучая деятельность Розанова в это время выдает его явное желание стать новым Юркевичем, таким провинциальным корифеем, способным одолеть материализм. Вероятно, он рассчитывал при поддержке консервативной печати – Розанов сотрудничал со всеми заметными правыми изданиями того времени – и официальных кругов получить кафедру философии в Московском университете и занять позицию главного вершителя интеллектуальных судеб России. Он хотел вмешаться в дело Ломоносова, исправить главное слабое звено этого дела – отсутствие признанной философской школы России, которая могла бы определять направление и характер ее науки.

¹ В статье «Свобода и вера» 1894 года Розанов пишет: «Есть некоторый внутренний процесс, или мы должны представить его себе, цельный, неразрывный, по необходимым законам совершающийся, принадлежностью которого только и может быть свобода, в отношении к которому мы можем единственно понять ее. Для такого процесса свобода есть только отсутствие препятствий совершиться, есть незадержание извне законов, по которым он движется? Ее смысл здесь определен, ясен, – и он плодотворен, как ясно, что плодотворно для растения не иметь препятствий своему росту, не иметь перед ветвями своими ничего, что мешало бы им увеличиваться, распространяться» [9, с. 244–245].

Можно поразиться феноменальной настойчивости и силе характера этого человека, который упрямо и последовательно шел к своей цели, невзирая на многочисленные неудачи и тяжелейшую ситуацию в личной жизни – скандальную женитьбу, мучительное расставание с женой, вторичный брак, не признанный церковью, наличие рожденных в этом браке детей и т.д. Но все-таки к 1895 году он устраивается на службу в Государственном контроле в Петербурге, сотрудничает с ведущими изданиями, его книга о Достоевском получает известность, ему покровительствует Страхов, с ним ведет доброжелательную переписку Рачинский. Казалось бы, возделенная цель вполне достижима, и вот в этот самый момент Розанов понимает, что дело его проиграно и Московский университет для него закрыт.

Думаю, что в резкой смене настроений Розанова сыграли свою роль два фактора. Один фактор общеполитический. В октябре 1894 года умирает Александр III и начинается новое царствование. Вроде бы абсолютно ничего не меняется. Николай II отвергает «беспочвенные мечтания» сторонников введения народного представительства, Победоносцев по-прежнему находится в кресле обер-прокурора Синода, ничто не свидетельствует о возможности либерализации самодержавия. Тем не менее именно в это время становится ясно, что ни на какой особый культурно-исторический тип России надеяться не приходится. Не потому даже, что к этой теме утратила интерес власть, скорее, потому что эта тема более не интересует молодежь. Студенческая молодежь в эти годы стремительно левеет, прежние русские мальчики, поклонники Достоевского, сменяются почитателями Маркса и Ницше. Рассуждения об особом пути России, которыми в 1880-х вдохновляются как правые публицисты, так и левые народники, перестают радовать душу нового поколения. Молодежи этого времени как раз хочется не особого, а именно общеевропейского пути со всеми его изгибами и поворотами. Марксизм и удовлетворяет этой тяге к Европе поверх государственных границ (отметим, что точно такую же роль он в лице различных версий постмодернизма играет и в нашей сегодняшней культуре). Не только Розанов и его славянофильские друзья, но и сам Вл. Соловьев со всем своим поздним либерализмом и религиозным западничеством в эту эпоху кажется фигурой из несколько другого времени. Но если Вл. Соловьев в девяностых упрямо защищает право быть наследником идей своего отца, достойным продолжателем дела либерального гегельянства и религиозного романтизма сороковых годов (в их парадоксальном, характерном именно для автора «Оправдания добра» сочетании), то Розанов поддается соблазну изменившегося времени. Его влечет русское декадентство, сообщество молодых писателей и поэтов, называвших себя символистами. Именно в их среде Розанов считает возможным обсуждать ту тему, которая кажется ему главной и останется главной на всю его жизнь – тему пола.

Ни в среде православных консерваторов, ни у либералов и позитивистов он не видит никакого особого интереса к этой теме. А именно в ней он открывает подспудный смысл собственной философии, которая основывалась на принципе «семени», то есть том самом начале, что лежит в основе полового сближения и порождения новой жизни. Из области несколько биологизированной метафизики Розанов переходит в сферу религиозной и культурной критики, и вот в этой своей религиозно-критической и культур-критической ипостаси он наконец оказывается востребован обществом, всей читающей Россией, понят, признан и прославлен.

Но Московский университет по-прежнему является объектом его пристального интереса как публициста. К началу 1890-х годов ситуация на историко-филологическом факультете меняется кардинально. Ушедшего от активного преподавания по болезни в 1886 году Троицкого сменяют три преподавателя, каждый из которых оказывается другом и единомышленником Вл. Соловьева: Лев Лопатин, князь Сергей Трубецкой и Николай Грот. Это трио оказывается руководящим костяком московского философско-

го кружка, объединенного вокруг Московского психологического общества и журнала «Вопросы философии и психологии». Журнал открывает свои страницы для всех философских направлений, но все-таки направление соловьевское в нем остается доминирующим. Вроде бы снова побеждает старая мечта о торжестве русской метафизики, причем сразу в двух ее основных направлениях: шеллингианском и лейбнизианском. Однако все оказывается не так просто: эпоха все-таки уже другая, совсем не романтическая. И Лев Лопатин, и князь Сергей Трубецкой – люди совершенно гуманитарные, абсолютно далекие от проблем химии, физики и даже биологии. Они не претендуют на вмешательство в дела других факультетов, это ясно из всех уточнений и ремарок и в статье Л.М. Лопатина о «научном мировоззрении» в полемике с В.И. Вернадским, и из «Оснований идеализма» С.Н. Трубецкого¹. Никто из них не критикует ни дарвинизм, ни материалистический эволюционизм как таковой. Их главный пафос этический – для них главное выделить человека из природы, доказать, что личность нельзя мыслить как природный объект, как бездушный механизм, подчиняющийся механическим законам. Все эти мыслители при том имеют либеральные политические убеждения, и для них Розанов с его пафосом отрицания «свободы» – неисправимый реакционер и «леонтьевец», то есть сторонник Константина Леонтьева². После 1894 года (видимо, по настоянию Сергея Трубецкого) Розанова перестают печатать в журнале «Вопросы философии и психологии», и он окончательно выпадает из московского философского сообщества, хотя и сохраняет хорошие отношения с Гротом, наиболее правым из всей профессорской тройки.

О судьбе Московского университета, о своих несбывшихся ожиданиях и мечтах Розанов не перестает писать и все последующие годы. В основном это слова сожаления и разочарования. Он с симпатией вспоминает знакомых ему преподавателей-историков и в то же время сожалеет, что такой человек, как Вл. Соловьев, покинул университет, перечеркнув все надежды на философское просвещение России. Добрыми словами он поминает и Николая Грота, жалея, что его успешной карьере помешали финансовые обстоятельства. Но впоследствии он все чаще говорит о том, что преподаватели Московского университета не смогли стать настоящими наставниками молодежи, не смогли удержать ее от участия в политике, будучи сами настроены радикально против правительства. В итоге, как он точно констатировал еще в 1911 году, в одной неоконченной статье, вождями интеллектуального класса в России стали люди социал-демократического образа мысли³. Можно добавить, что они в конце концов и привели русский интеллектуальный класс к вершине своего успеха в XX веке, предопределив вместе с тем недолгий срок и опустошительный характер этого успеха.

¹ Очень характерное высказывание С.Н. Трубецкого, свидетельствующее о методологической нейтральности развиваемой им метафизики: «Лишь в конкретном познании действительности мы отличаем ее должным образом от абсолютного и понимаем это последнее как конкретное и сверхотносительное. Поэтому всякое посягательство на права самостоятельного эмпирического изучения природы или истории ведет к смешению абсолютного с относительным или же является результатом такого смешения» [10, с. 714].

² На тему исключения Розанова из авторов «Вопросов философии и психологии» см. исключительно интересную публикацию А.В. Ломоносовым переписки В.В. Розанова и Н.Я. Грота [11].

³ «Но оставим литературу и будем говорить об университете. Теперь он далеко не в процветании, и причина так ясна, что ее нечего и указывать. Извне он завоеван, а внутри сгноен в нищенстве. Завоеван, конечно, нашими мужественными социал-«спасителями», давно обещающими отечеству свободу и благоденствие; а сгноен просто тем, что, по-видимому, «обозленность» сверху побуждает год за годом все отказывать в улучшении положения вообще учащего у нас персонала. Кто же из талантов станет искать профессуры, когда адвокатура и врачебная практика оплачивается в шесть раз больше, журналистика – тоже: труд в банках, в промышленных предприятиях, на железных дорогах, в акцизе, в департаментах и канцеляриях – оплачивается в два, в три раза дороже. Профессура – нищенство; этим из нее, по-видимому, «выбивается пух», убавляется «красивое перо»...» [12, с. 249].

Розанов был одним из тех редких людей, которые умеют превратить любую жизненную катастрофу в творческий триумф. Он не стал профессором Московского университета и организатором русской науки, никакого особого культурно-исторического типа не возникло в России, во всяком случае на тех духовных основаниях, о которых он писал. Напротив, победил материализм в самой крайней его форме. Сам писатель очень рано почувствовал, что консервативный проект, ассоциируемый с царствованием Александра III, обречен, что все живое, что обусловило в 1870-х временное торжество идей Вл. Соловьева и Достоевского, Михаила Каткова и Ивана Аксакова, разбилось о неприглядные реалии бюрократического режима, и молодежь закономерно ушла в сторону социализма в марксистском или народническом его вариантах. Единственной силой, которая могла бы задержать этот разрыв интеллектуального класса с империей, был на самом деле университет. Но небогатые профессора, получавшие гораздо меньше, чем адвокаты и преуспевающие журналисты, как подчеркивал сам Розанов, вынужденные принимать новые правила игры, подчиняясь обновленному университетскому уставу 1884 года, лишившему высшие учебные заведения завоеванной в царствование Александра II относительной автономии, в лучшем случае связывали себя с левым крылом либерального радикализма, представленного кадетской партией, а в худшем – душой и телом уже примыкали к антисистемной социал-демократии. Мне кажется, вот это глубокое понимание роли университета в приближающейся катастрофе империи и есть самое ценное и важное для нас сегодня в наследии Розанова.

Увы, читателей, конечно, гораздо более привлекает Розанов-декадент и еще в большей мере Розанов – декадентствующий антисемит. Из песни слова не выкинешь, было и это, и многое другое, и все это, конечно, дополняет, придает разные краски образу этого удивительного многогранного человека, который был призван стать русским Вильгельмом фон Гумбольдтом, а стал в итоге почти русским Рабле. Но мне кажется, что все его позднее творчество – от «Юдаизма» до «Сахарны» и «Воскресшего Египта», все его на самом деле истерические кривляния и кощунства – следствие во многом личного надлома, в котором проявился надлом всего проекта самодержавной империи. Судьба империи в этот конкретно исторический момент определялась не столько в кабинетах петербургских чиновников, не в опустевших барских усадьбах и даже не в заводских цехах. Она решалась в первую очередь на университетских кафедрах, потому что именно здесь получали образование те люди, которым потом доведется возглавить революцию. Розанов повел гениально рассчитанную им войну за то, чтобы превратить эти кафедры в полноценный инструмент консервативной пропаганды, и эту войну он не смог довести до победного конца. Последующий крик отчаяния публика приняла за выражение его истинного «я». Его навязчивая демонстрация показной искренности – и в письмах друзьям, и в «Уединенном» – являлась не более чем болезненным приемом, рассчитанным на легковверного читателя. Но это уже другая история о другом Розанове, совсем не том, что покидал Московский университет в надежде вернуться в него в качестве родоначальника и корифея русского консервативного Просвещения.

Литература

1. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.
2. *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе // Труды Киевской духовной академии. 1860. № 4. С. 367–511.
3. Материалы к биографии Вл.С. Соловьева из архива С.М. Лукьянова / публ. А.Н. Шаханова // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. Т. II–III. М.: Студия «ТРИТЭ»; Рос. Архив, 1992.
4. *Павлов А.Т.* Профессор философии Матвей Михайлович Троицкий. М.: Издатель Воробьев А.В., 2019.
5. *Рачинский С.А.* Письмо к В.В. Розанову от 15 декабря 1896 года // Переписка В.В. Розанова и С.А. Рачинского // Розанов В.В. Собр. соч.: [в 30 т. Т. 29:] Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.

6. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 28:] Эстетическое понимание истории: Статьи и очерки 1889–1897 гг. Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, СПб.: Росток, 2009.
7. *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский дом, 2012.
8. *Розанов В.В.* Красота в природе и ее смысл / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 25:] Природа и история: Статьи и очерки 1904–1905 гг. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 66–83.
9. *Розанов В.В.* Свобода и вера (По поводу религиозных толков нашего времени) / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 28:] Эстетическое понимание истории: Статьи и очерки 1889–1897 гг. Сумерки просвещения / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, СПб.: Росток, 2009.
10. *Трубецкой С.Н.* Основания идеализма / С.Н. Трубецкой // Сочинения. М.: Мысль, 1994.
11. *Ломоносов А.В.* «Гротовская эпоха московского идеализма» (братья Н.Я. и К.Я. Грот в жизни В.В. Розанова) // Энетелехия. 2011. № 23. С. 79–96.
12. *Розанов В.В.* Проф. В.И. Герье и его труд о Французской революции / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 21:] Террор против русского национализма: Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2005.

Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотреть раннее философское творчество В.В. Розанова через призму заявленного им стремления сформулировать теоретические основы будущей русской науки. Делается вывод, что главным мотивом ранних исканий философа было желание дать Московскому университету идею целостной науки, а всей русской культуре – новую духовную парадигму, соответствующую ее претензиям на самобытность. Отмечается, что неудача, постигшая Розанова на этом пути, стала причиной его сближения с кругом декадентов в 1897 году. Автор при этом констатирует, что университет не смог сыграть роль опоры самодержавного строя и бастиона порядка против революции.

Ключевые слова: интеллектуальный класс, культурно-исторический тип, целесообразность, витализм, декадентство.

Boris Mezhuiev, PhD in Philosophy, Associate Professor, History of Russian Philosophy Department, Lomonosov Moscow State University, Chairman, Editorial Board, “Russian Idea” Internet site. E-mail: borismezhuiev@yandex.ru

Vasily Rozanov and Moscow University

Abstract. In the article the author attempts to examine V.V. Rozanov’s early philosophic works through the prism of his declared aspiration for formulating the theoretical basics of prospective Russian science. The author comes to the conclusion that the main goal of the early pursuits of the philosopher was the wish to present to the Moscow University the image of integral science, and to the Russian culture – the new spiritual paradigm that would agree with its claim to individuality. The author notes that Rozanov’s failure in those attempts caused his affinity with the decadent circles in 1897. At the same time the author points out that the university failed to serve as support and bulwark of order for the autocracy against revolution.

Keywords: Intellectual Class, Cultural and Historic Type, Purposefulness, Vitalism, Decadence.

**На пороге ночи.
Публицистические заметки
историка просвещения
о «Сумерках просвещения»***

Обращение к идеям прошлого – в том числе педагогическим – редко имеет характер чисто академического любопытства. Обычно у нас есть желание извлечь из них какой-нибудь полезный урок и для сегодняшнего дня. И в этом отношении идеи В.В. Розанова противятся нашим усилиям, причем как по форме, так и по существу. С одной стороны, чтобы сделать их употребимыми и перевести на язык возможного действия, мы должны провести с ними ту самую технологическую операцию, в которой он обвинял современных педагогов, – «стряхнуть пыльцу с крыльев бабочки», лишить их индивидуального стилистического очарования и изложить в форме, которая вряд ли понравилась бы автору. С другой – они противятся технологическому использованию и с содержательной точки зрения. Самый яркий пример [1, АН, IX–X]: «...без призора, с невежественными учителями, вырос наш Петр; и едва ли не все истинно великие государи были в ранней юности или гонимы, или отброшены в сторону, так или иначе пренебрегаемы. И если лишь несчастье, затерянность, беспризорность объединяют столь несродные характеры, как Генриха IV у французов и Иоанна IV у нас, Густава Вазу у шведов, королеву Елизавету у англичан, и все они, этим условием объединенные, стали велики, – значит, есть в этом воспитательный момент, которого ранее не замечали... Таким образом, трудом и нуждою воспитывается духовно здоровое, сильное; гениальное же в уме или особенно в характере воспитывается бедствием, незаслуженным несчастьем, продолжительным горем». Положа руку на сердце: найдется ли современный педагог (и мог ли найтись такой во времена Розанова), который захотел бы этой ценой и этим способом воспитать гения? И не бросает ли этот пассаж тень на все прочие рецепты мыслителя, по крайней мере относительно их применимости? Или вот это [1, СП, X]: «Оставим ему его общину, холщовую самодельную рубаху». Министерство просвещения прилагало титанические усилия, чтобы, дав крестьянину элементарные сведения об окружающем мире, да хотя бы о личной гигиене, поднять производительность народного труда и повысить общий уровень жизни; как должно было оно отнестись к таким советам, тем более что идеология принадлежащих другому ведомству, Синоду, церковно-приходских школ (более дешевых, чем министерские) и не предполагала никаких шагов в этом направлении; как должно было оно отнестись к подобным советам? Хватило ли бы духу у нас – какие бы реакционные взгляды мы ни исповедовали – солидаризироваться с ними?

* Взгляды В.В. Розанова изложены в следующем издании: [1]. Поскольку сборник переиздавался, мы ради компактности и не привязывая будем давать ссылки не на конкретные страницы, а на главы под римскими цифрами двух крупных трудов – собственно «Сумерки просвещения» (СП) и «Афоризмы и наблюдения» (АН).



Еще одно необходимое уточнение¹. В статье «Три главных принципа образования» Розанов подчеркивает: «Мысли, изложенные в моей статье, должны бы быть индифферентны для всех партий, борющихся за ту или иную систему образования у нас ли, в Западной ли Европе; и я имел некоторую надежду, что для всех же партий они будут ценны, потому что вскрывают сторону вопроса, ими всеми равно опущенную. Я не касаюсь ни реализма, ни классицизма в образовании; меня занимает, скорее, вопрос: почему и при классицизме юные, образующиеся души являются так мало проникнутыми им? Почему, проходя реальную школу, они так мало проникнуты бывают интересом к реальным наукам – этому плоду нового, трехвекового европейского движения? Ни одного типа школы я не отвергаю; я исследую только, почему все типы школы так мало достигают своих целей, с таким упорством осуществляемых, так ярко и, несомненно, благородно желаемых». И даже в другом месте [1, СП, XV] он подчеркивает недостаточность и скудость реального образования: оно «не воспитательно; будучи даваемо с отроческих лет и до поры возмужалости, оно, конечно, неизмеримо увеличивает количество содержащегося в душе, но замечательно, что оно почти не изменяет при этом самой души, не утончает ее требований, не возвышает ее стремлений, не делает ее более чуткой или отзывчивой при восприятии. Та печать грубости и внешности, о которой заметили мы, что она лежит на новой культуре, ложится непреодолимо и на всякую душу, которая в ней одной воспитывается». Однако все его примеры – из гимназического круга, и потому его критика, будучи в первую очередь обращена против гимназии, смыкается с атакой, которую вели против именно и прежде всего классического образования прогрессивные публицисты. Гимназию оставляют до окончания курса способнейшие, лучшие – это один из лейтмотивов розановской критики [особенно 1, СП, XIV; АН, II]. Ф.Ф. Зелинский отвечал на подобные обвинения со стороны прогрессивного публициста «Мира Божия» А.И. Богдановича: «На с. 4 мне достается по поводу закона подбора. *Ибо не станет он отрицать, что далеко не лучшие, умнейшие, сильнейшие и способнейшие оканчивали гимназию, а только (заметьте: только) приспособившиеся, лишенные резко выраженных личных особенностей, готовые подчиниться любому шаблону, потому что их натуры из глины, а не из мрамора...* Г.Б., как же мы это с вами гимназию кончили? Про себя я знаю, что ко мне ваша характеристика не подходит... Ну а про вас – уж вам лучше знать» [3, с. 189]. Статья «О гимназической реформе семидесятых годов» повторяет прогрессивные трюизмы о ненавидимом либеральной общественностью гр. Д.А. Толстом². В том числе – упрек в принижении реалистов и их образования: они «всюду рвались и никуда не допускались». Если мы и не можем утверждать, что критическая часть образовательной публицистики В.В. Розанова неотличима от прогрессивистской публицистики, то, во всяком случае, поверхностный взгляд едва ли увидит разницу. Хотел Розанов того или не хотел – его «Сумерки...» представляли собой арсенал аргументов для тех, кого он вряд ли счел бы своими единомышленниками.

Однако можно обратиться и к более глубокой критике (тесно связанной с образовательными идеалами автора). В этом отношении Розанов сильно выделяется на общем фоне: подавляющее большинство его современников ограничивалось отрицанием, подхватывая положительные программы там, где можно было их найти, и довольствуясь первыми попавшимися лозунгами³. И эта критика безжизненности и вялости проводящих

¹ Отметим, что Елецкая гимназия, где трудился В.В. Розанов, была одной из худших в Московском учебном округе. См. об этом – в том числе в аспекте розановского творчества – наш труд [2, с. 632 и сл.].

² Не только либеральной – весьма дурно относился к нему и такой консерватор, как Д.И. Менделеев.

³ Прежде всего о «национальной школе» – в этом отношении были готовы сделать уступку те круги, которые в иных отношениях ни о какой национальности и слышать не желали. Школьная практика, однако же, свидетельствовала, что с преподаванием русского языка дело обстояло много более неблагоприятно, чем с древними, – см. в моем изложении экзаменационных отчетов, см. примеч.

свое время в современных училищах поколений, с которой, собственно, и начинаются «Сумерки...», – и мы воздержимся от цитат, поскольку пришлось бы цитировать слишком много, – звучит очень актуально: фактически мы сегодня – однобоко и поверхностно – повторяем ее, требуя от преподавателей, чтобы они методическими ухищрениями и танцами с бубнами сделали так, чтоб нашим детям *было интересно*. Мы не вдумываемся в смысл этого методического перекоса, а заключается он в том, что рухнула вся наша народническая концепция народного образования, согласно которой масса стремится к просвещению, а злонамеренная элита скрывает от нее свет знания. Рухнула, но мы этого не заметили, потому что в нашем сознании пропасть между словами «дети» и «народ». И мы закрываем глаза на печальную истину: наше «просвещение», что бы мы под этим словом ни понимали, какое бы предметное содержание в него ни вкладывали, подавляющему большинству детей не интересно, и при малейшей возможности они от него уклоняются. Мы полагаем, будто дело в том, что наши педагоги недостаточно хорошо танцуют, и бубны у них не такие громкие, как надо; было бы неуместно здесь рассуждать о причинах явления, но наивность современного подхода следует подчеркнуть: на розановском фоне она особенно впечатляет¹.

Так какие же принципы нарушает современная школа (современная Розанову и – как мы увидим – современная нам в многократно большем масштабе)? Они сформулированы лучше всего не в «Сумерках...» или «Афоризмах...», а в статье, написанной «по поводу»: «Три главных принципа образования. (По поводу замечаний Д.И. Иловайского)». Первый из них – принцип индивидуальности («не отряхайте с цветов махровости: сведите к *minimum* учебную переработку памятников, доведите до *maximum* их непосредственное изучение»; второй – «принцип целостности», который «всею своею силой становится против множественности предметов изучения, против чрезмерной краткости уроков, до какой она теперь доведена (5/6 часа), против их обилия в один день. Он указывает, что, как бы ни были ценны сведения, этим путем приобретаемые, они все ложатся на индифферентную к ним почву; что, какими бы навыками, знаниями ни был наделен здесь человек, он останется человеком невоспитанным, необразованным». Третий – принцип «единства типа»: не только впечатления, по возможности, не должны прерывать друг друга, но надлежит заботиться, чтобы они были однородными. «Нужно оставить попытки соединить христианство с классическою древностью, или жития святых с алгеброй, думая, что все это также удобно совмещается в душе ребенка, как учебник алгебры и катехизис совмещаются в его сумке». Указывает В.В. Розанов и направление, в котором следует искать его образовательный идеал: это новые иезуитские школы, средневековые схоластические и древнегреческие². И надо сказать, он попадает в

¹ Когда мы начали работу над статьей, новостная лента принесла ссылку на материал, подтверждающий справедливость, свежесть и актуальность розановских констатаций: «Были ли „вялые“ дети всегда, или это фирменная примета нашего времени? Я думаю, что были всегда. Стало ли их больше? Полагаю, что да, плюс они стали заметнее на фоне на порядок увеличившихся общественных и родительских усилий их “увлечь, развлечь и развить”... Современный мир поощряет и развивает дефицит внимания, даже у тех детей, у которых его на самом деле нет. Чтобы посмотреть больше картинок и роликов, написать больше комментариев и поставить и получить больше лайков, надо научиться “не зависеть” ни на какой теме» [4]. Впрочем, дефицита в подобных констатациях нет.

² В отношении «принципа индивидуальности» высоко ценит Розанов старую русскую семинарию: «Та бурса, которой изображение оставил нам Помяловский, но которая дала для России Платона, Филарета, Иннокентия, Гилярова-Платонова, Ключевского, – она даже понимала задачу школы утонченнее, глубже. “По всем предметам он числился в последнем разряде, но у профессора (так звали и еще зовут себя учителя семинарии) философии”, или догматического богословия, или словесности “он был занесен первым в список”, – читаем мы часто, если не всегда, в биографиях многих замечательнейших наших людей. И бурса берегла талант; она уже не выбрасывала “занесенного первым” хотя бы по одному предмету... И бурса, эта плачевная бурса, над которою мы не можем достаточно насмеяться, понимала это – она ей вверенные таланты сберегла, и Россия навсегда должна остаться ей признательною за это» [5, IV].

точку: идеально организованная «непредметная» школа – это как раз иезуитский коллегиум, где у каждого класса (три грамматических, поэтика, риторика на первой ступени, философия и богословие на второй) есть свой наставник, которому нет нужды перескакивать с предмета на другой, где изучаются древние языки и читаются на них тексты и выполняются иные задания, где много повторения, а для острых умом есть возможность перескочить через класс (есть, разумеется, и противоположная), а скудное собственно научное содержание проходит ближе к концу курса, в рамках философии. Нам эта «мягкая» школа тоже больше нравится, чем современная школа-фабрика; но отметим, что создатели русской классической гимназии именно от многопредметности и уходили, и самый частый упрек школе заключается в том, что она не научает чему-то полезному (такие упреки раздаются и сегодня не реже, чем в прошлом; высказывающие их, разумеется, не отдают себе отчета в том, что такого рода претензии антипедагогичны в своей основе).

Первый принцип предполагает, что школе в отношении воспитания должно отводиться как можно меньше места, церкви и как можно больше – семье. С этим невозможно спорить; но нужно сказать, что в розановскую эпоху школа была бы и рада сбросить с себя воспитательное бремя (которое не могло не приобрести полицейского оттенка – в частности, с визитами ученических квартир), но русские семьи вовсе не отказывались от удовольствия переложить свое бремя на школьные плечи (вовсе не отказываясь при этом от претензий в адрес школы и торпедируя ее усилия, не скрывая от своих детей отрицательного отношения к школьному строю). Принцип, из которого – наряду с многими другими наблюдателями – исходит В.В. Розанов, а именно, что бюрократия порочна, а остальные участники процесса выше нее в интеллектуальном и нравственном отношении, в российской ситуации его времени – смягчим формулировку на английский манер – не был универсально применим. Чтобы уже не возвращаться к этому вопросу, скажем, что то же самое относится и к высшему образованию: не всегда было бы во благо передать выбор профессуры самой профессорской корпорации, поскольку там партийные пристрастия и личные страсти могли играть весьма значительную роль¹.

Но индивидуализация важна и в рамках школы. «Отсюда – не только не один или не два типа школы, но неопределенное множество их типов; и, собственно, каждый город должен иметь отвечающую своему господствующему типу школу, т.е. школу он должен вырабатывать, или около него школа должна создаваться, вырастать... Центральная школа, т.е. в небольшом городе... нам представляется как склад дисциплин практических, полупрактических и чисто отвлеченных, куда каждый приходит и берет соответственно ему нужное... Таковую школу, конечно, невозможно воссоздать из Петербурга; но, слава Богу, болезненно или здорово просвещенные, но просвещенные все-таки люди уже рассеяны у нас всюду: везде есть священник, врач – вот люди совершенно уже достаточно просвещенные, чтобы помочь в разрешении на месте вопроса о том, что именно, как именно требовалось бы тут осветить школою» [7, III]. Это тоже не вполне добросовестный упрек: петербургские документы довольно часто оставляли решение важных вопросов на усмотрение местных и не стремились зарегулировать все до последней крайности (впрочем, гимназий это касалось в меньшей степени, их тип был жестко определен). Мог ли, однако же, Розанов предположить: то, что ему казалось однообразной и унылой пустыней, будет видеться через век с четвертью как небывалая пестрота и разноцветье? Жизнь пошла по совершенно иному пути, прямо противоположному его пожеланиям.

Не лучше обстоит дело с принципом целостности. В.В. Розанова возмущали уроки продолжительностью в час и даже – о ужас! – 55 минут [1, СП, I]. Его коллег печалило то, что

¹ Очень яркий (хотя и несколько более ранний) пример читатель может обнаружить в воспоминаниях Василия Ивановича Модестова, описывавшего, как украинофильская партия губила Киевский университет: [6, с. 55, сл.].

в один день может быть пять и даже – о ужас! – шесть уроков. Мы не будем называть современные – всем известные – цифры. Возросло с тех пор (примерно в полтора раза) и количество предметов. Опять-таки: школа, которая казалась В.В. Розанову пределом человеческого падения, на нашем фоне выглядит как недостижимый идеал.

Сложнее с последним принципом – единства типа. Гимназия (имеющая в составе своих предметов Закон Божий, два древних языка и математику) изначально не собиралась следовать ему, включая все три элемента – античность, христианство и рационально-научный компонент. Но здесь мы вынуждены не согласиться с Розановым и в его *desiderata*. Европейскую цивилизацию создали люди с расколотым сознанием – и Иисус Христос, и античность, и разум играли большую роль в их жизни и их воспитании. Можно посмотреть примеры выдающихся творцов XVII века, которым мы обязаны больше всего, – Блез Паскаля (в его образовании, весьма индивидуальном, ярко прослеживается сочетание грамматического и математического элементов), Рене Декарта, Исаака Ньютона, получивших обычное для их эпохи и стран образование, Готфрида Вильгельма Лейбница, интересовавшегося в школьные годы как языческими античными текстами, так и богословием и логикой. Прибавим и Пьера Ферма, о чьих школьных занятиях ничего не известно. Все они в зрелом возрасте сочетали выдающиеся заслуги в математике и естественных науках (что и сделало их столь выдающимися фигурами нашей интеллектуальной истории), но они либо – как Ферма – осуществляли профессиональную деятельность в области, весьма далекой от математики, либо обладали в добавление к тому философскими амбициями, а двое – Паскаль и Ньютон – стремились быть христианскими философами. Впрочем, сами по себе примеры в этой области ничего не доказывают, да и невозможно строить образовательную систему, рассчитанную на гениев. Она всего-навсего должна быть достаточно гибкой, чтобы предусматривать такую возможность.

И, наконец, о «Сумерках» применительно к разным ступеням образования. Что касается начального, В.В. Розанов решительно поддерживает К.П. Победоносцева и синодальную (церковно-приходскую) школу против образовательного ведомства и министерской школы. Сам обер-прокурор Синода в его книге не упоминается; но зато – заслуженно и комплиментарно – упоминается выдающийся сотрудник Победоносцева С.А. Рачинский, действительно великий педагог; впрочем, под определение единства типа его практика не подпадает даже и для начальной, крестьянской школы; всем памятно, какое значение в педагогической практике Рачинского отводилось устному счету. Средние школы подчиняются закону единства типа. Его целесообразно передать в частные руки – тогда и политический протест остановится на владельце училища и не пойдет далее. Надо сказать, что в Российской Империи существовало множество частных школ (особенно велика была их доля в женском образовании). Некоторые из этих школ – фишеровская, поливановская и креймановская гимназии в Москве, фундуклеевская в Киеве, гимназия и реальное училище Карла Мая в Петербурге – относились к лучшим и пользовались заслуженной известностью. Но доминирование частной школы удавалось только англосаксонскому миру; этого не было нигде в континентальной Европе. Равным образом ни одна из разновидностей школ не осуществляла вполне единство типа.

Высшая церковная школа должна быть также строго выдержана в своем типе. Назначение особого покровителя университету в наиболее полной возможной форме было воплощено в Российской Империи в фигуре попечителя округа (правда, это особенно ярко проявлялось на раннем этапе, в эпоху Александра I, а к царствованию Николая II и пост министра просвещения стал достоянием университетской профессуры); университеты должны обладать надзором за печатью и средними учебными заведениями. Это снова относит нас к александровской эпохе (и отчасти к эпохе Николая I; визитаторские функции, очень утомительные, например, в условиях безграничного Казанского учебного округа, были сняты с профессоров только Уставом 1835 года). Контроль над школой отчасти стал возрождаться: в то время, когда писал свою книгу Розанов, экзамены в средних учебных заведениях прове-

рялись профессорами, и мы уже ссылались на их отчеты. С чисто технической точки зрения вряд ли возвращение к этим практикам было целесообразно: они были вызваны скудостью средств просвещения и отменялись по мере возрастания мощи образовательной системы.

Итак, Розанов оказался очень плохим пророком. Развитие (считать ли это развитием или деградацией – другой вопрос) системы народного просвещения пошло путями, прямо противоположными тем, какие казались ему желательными.

Если резюмировать наши разрозненные замечания, можно сказать, что Розанов проглядел возникновение массового общества. Но именно это обстоятельство и может сделать его идеи неожиданно актуальными, когда (а мы совершенно уверены, что это произойдет) массовое общество покажет свою несамодостаточность. И, поскольку как раз от образования зависит многое, вплоть до выживания самого общества как такового, они могут стать не только актуальными, но и необходимыми.

Литература

1. *Розанов В.В.* Сумерки просвещения: Сборник статей по вопросам образования / изд. П. Перцова. СПб.: Типогр. М. Меркушева 1899.
2. *Любжин А.И.* История русской школы Императорской эпохи. Т. II: Русская школа XIX столетия. Кн. 3: С 1881 г. до конца века. М.: Никея, 2018.
3. [*Зелинский Ф.Ф.*] Из жизни идей: Научно-популярные статьи проф. С.-Петербургского университета Ф. Зелинского. Т. II: Древний мир и мы: Лекции, читанные ученикам выпускных классов с.-петербургских гимназий и реальных училищ весной 1903 г. СПб., 1905.
4. *Мурашова Катерина.* Дети, которым ничего не надо. Как с ними быть [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://snob.ru/entry/173690>
5. *Розанов В.В.* Педагогические трафаретки В.В. Розанов // Сумерки просвещения: Сборник статей по вопросам образования / изд. П. Перцова. СПб.: Типогр. М. Меркушева 1899.
6. *Модестов В.И., проф.* В Казани и в Киеве (1867–1877): Отрывок из воспоминаний; В Киеве. (1867–1877): Отрывок из воспоминаний / В.И. Модестов, проф. // Воспоминания, письма. М.: Principium, 2014.
7. *Розанов В.В.* Город и школа / В.В. Розанов // Сумерки просвещения: Сборник статей по вопросам образования / изд. П. Перцова. СПб.: Типогр. М. Меркушева 1899.

Аннотация. Статья рассматривает педагогические воззрения В.В. Розанова, изложенные в сборнике «Сумерки просвещения», анализируя как его критику в адрес современного образования, так и противопоставляемые ему идеалы. Основопологающие идеи, на которых философ считал необходимым выстроить образовательную систему, – индивидуальности, целостности и единства типа, – оказались в прямом противоречии с движением, заданным условиями «массового общества». В свою очередь, кризис образования «массового общества», угрожающий самыми серьезными последствиями, может сделать педагогические взгляды В.В. Розанова весьма актуальными.

Ключевые слова: В.В. Розанов, просвещение, теория педагогики, система образования, национальная школа, концепции воспитания

Alexey I. Lubzhin, PhD in Philology, Principal, "Antiquity History and Culture" Magistracy, Dmitry Pozharsky University. E-mail: vultur@mail.ru

On the Verge of Night Publicistic Notes of the Education Historian on the «Twilight of Education» Almanac

Abstract. The article studies V.V. Rozanov's concepts of education that he set forth in the "Twilight of Education" analyzing both his criticism of modern education and the opposing ideals. The fundamental ideas that according to the philosopher should underlie the education system, - those of individuality, integrity and unanimity of the type, - turned out to be in direct opposition to the specified conditions of the "mass society". In turn, the crisis of the "mass society" education threatening with serious consequences, might make V.V. Rozanov's pedagogical views currently very important.

Keywords: V.V. Rozanov, Education, Theory of Pedagogics, System of Education, National School, Concept of Education.

Гендерная философия В.В. Розанова versus эстетическая антропология И.А. Ефремова: компаративный аспект

Сегодня как никогда оказались актуальны вопросы и представления о семейных ценностях, ставшие одним из фундаментальных оснований отечественной государственной идеологии. Однако что именно мы имеем в виду под термином «семейные ценности», понятно не всегда. Для одних семья – это род, понятие которого восходит еще ко временам формирования Российского государства, классическая патриархальная семья. Для других – отношения двоих, мужчины и женщины, в лучшем случае дополненные третьим членом семьи – их ребенком.

В то же время семья – это и братство людей, связанных не кровью, а общими интересами и общими целями, взаимным добром, взаимной заботой и взаимным хозяйствованием. Неоднократно уже ставился этический парадокс: кто есть родители – те, кто произвели на свет, или те, кто воспитали. Можно развернуть этот парадокс и в обратную сторону: кто есть сын – тот, кто рожден тобой плоть от плоти, или тот, кто разделяет твои идеи, наследует их и готов завершить твоё дело, когда этого не сможешь сделать ты?

Еще более неоднозначно то, как коррелируют представления о семейных ценностях с заветами православия и христианства в целом. Хотя, казалось бы, вопрос этот достаточно ясен, именно В.В. Розанов находит в нем парадоксальность и значительную часть своих работ посвящает исследованию представлений о семье в разных религиях. Значительная часть отечественной философии посвящена изучению более глобальных вопросов, однако в конечном счете именно отношения с близкими создают мир, в котором мы живем. А близкие – это и есть семья.

В.В. Розанов и И.А. Ефремов подходят к разрешению вопросов и противоречий, связанных с семьей, с отношениями между мужчиной и женщиной, любовью, с разных сторон. Однако обе их позиции кажутся актуальными и значимыми сегодня.

Творческое наследие обоих авторов неоднократно исследовалось отечественными учеными. Творчество В.В. Розанова как религиозного мыслителя исследует Н.Ф. Болдырев [2]. К биографическому аспекту темы обращаются Д. Галковский [4] и Э.В. Голлербах [5]. Как теоретика литературы рассматривает его А.А. Голубкова [6]. В компаративном аспекте рассматривает творчество В.В. Розанова Б. Грифцов [7]: он анализирует идеи Розанова в сравнении с идеями Д. Мережковского и Л. Шестова. На анализе гендерной философии В.В. Розанова фокусирует внимание Н.Ю. Грякалова [8]. Неоднократно обращается к анализу его взглядов и ряд других исследователей.

Немного писали о В.В. Розанове в эмиграции: статьи и исследования В.Н. Ильина [10, 11], М.А. Каллаш [13], Д.П. Мирского [17], К.В. Мочульского [20], М.М. Спасовско-

Черняховская Юлия Сергеевна, кандидат политических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева, докторант факультета политологии, кафедры Российской истории Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: Julcher1@yandex.ru



го [34]. Среди них выделяется книга А.М. Ремизова [24] с рядом интересных замечаний об авторе «Опавших листьев», а также работа А.Д. Синявского [32].

В целом о Розанове написано немало, весьма достойный обзор и анализ посвященных его творчеству работ дан в диссертационном исследовании О. Сорокопудовой (Пучниной) [33]. Эта же работа дает определенный целостный анализ и систематизацию, насколько это возможно, политических воззрений Розанова, исследование которых было развито и продолжено ею в недавнем издании серии «Русская социально-политическая мысль», посвященном проблемам политических взглядов В.В. Розанова [28], основу которого и составила ее монография [22].

В сравнении с другими отечественными фантастами 1950–1960-х годов творчество И.А. Ефремова исследовалось в академической филологии относительно часто: существует ряд диссертационных работ, защищенных по соответствующей тематике. Среди них в первую очередь обращают на себя внимания исследования Е.А. Мызниковой [21] и Е.К. Агапитовой [1]. Однако ни одна из выявленных диссертаций не ставит целью содержательный анализ поздних романов И. Ефремова.

Заметное внимание творчеству Ефремова уделяет и публицистика (в силу большого количества статей, посвященных творчеству литератора, было решено выделить только те, что вышли в свет после 2000 года). Так, масса, отсылок и сравнений с романом «Туманность Андромеды» присутствует в рецензии Н. Калашникова на книгу «Блистающий мир» [12]. Перспективы и альтернативы прогнозам И. Ефремова исследует Л. Михайлова [18]. Некоторые аспекты биографии и творчества Ефремова затрагивает Я. Дубинянская в интервью с В. Савченко [9].

Василия Розанова (1856–1919) и Ивана Ефремова (1908–1972) сложно считать современниками. Первый родился за пять лет до отмены крепостного права и умер, год не дожив до принятия плана ГОЭЛРО. Второй появился на свет за девять лет до великой революции и умер в год ее 55-летия, через год после успешного 175-суточного полета первой в мире орбитальной космической станции «Салют» (19 апреля – 11 октября 1971 года).

И все-таки в чем-то их можно сопоставить. Один завершает уходящую эпоху, пытаясь ее осмыслить, понять свое место и место своего слоя в ней, в ее уходе, в том, что идет ей на смену. Другой формируется вместе с этой эпохой, рождается в ее рождении, включая участие в Гражданской войне уже в подростковом возрасте, но, что даже важнее, артикулирует предсказание новой, уже последующей, описывая ее контуры и образы.

Первый во многом мечется, меняет свои взгляды, защищает монархию в одних изданиях под собственным именем, нападает на нее и зовет революцию под псевдонимом в других. Второй шаг за шагом идет по своему пути, встречаясь с препятствиями, не сворачивает, а последовательно преодолевает их в своей работе, на запреты и ограничения отвечая не фрондой и недовольством, а новыми научными данными, новыми аргументами и образами.

Оба полифоничны. Но один мечется, пытаясь понять, что на самом деле истинно и является правдой, а что нет. Он даже не диалектичен, он именно полифоничен: в нем говорит множество голосов эпохи, и он говорит от имени этих голосов: «Суждения Розанова, действительно, располагаются не по принципу “тезис – антитезис”, “с одной стороны – с другой стороны”, они не столько альтернативны, сколько многовариантны и полифоничны» [28, с. 64]. Другой озвучивает многообразие мира в его единстве, рисуя мир, где полифоничность не шизофренична, а гармонична. Полифоничность Розанова – это голоса разрушающегося и разрываемого мира. Полифоничность Ефремова – это голоса объединяющегося и объединившегося мира: мира Эпохи Встретившихся Рук и Эпохи Великого Кольца. Одного влечет за собой время, и он пытается ему то сопротивляться, то понять. Другой в чем-то ведет время за собой, создавая маяки его движения.

Многие исследователи (см., например, монографию О.Е. Пучниной «Политическое мировоззрение В.В. Розанова») отмечают как основополагающую черту взглядов В.В. Розанова его полифоничность, умение и стремление рассмотреть проблему с разных позиций и как негативную сторону этого метода – эклектичность взглядов философа, которая затрудняет анализ и понимание его наследия. Автору данной статьи взгляды В.В. Розанова кажутся вполне комплексными. Его позиция органично наследует российской философии XIX века.

Обычно среди его духовных наставников выделяют Ф.М. Достоевского, поскольку именно анализу притчи Ф.М. Достоевского «О Великом инквизиторе» В.В. Розанов обязан своей наибольшей известностью. Как представляется, стилистически и мировоззренчески В.В. Розанов в большей степени наследует Л.Н. Толстому и Н.А. Бердяеву. Достоевский, безусловно, так же смел в своих высказываниях, как впоследствии будет Розанов, однако Достоевский радикален до эпатажа, резок, как западные рационалисты. Философия же В.В. Розанова мирозерцательна, он не стремится менять мир, а наблюдает за ним и пытается примирить внутри себя основополагающие аксиомы понимания этого мира: христианскую мораль и толстовско-бердяевскую философию любви.

Образная характеристика его творчества дана в работе «Парадоксальный Розанов» А.А. Ширинянца и Д.В. Ермашова, отметивших строй мысли Розанова, «который в парадоксальной ему манере мог прямо написать: «Почему я так сержусь на радикалов? Сам не знаю. Люблю ли я консерваторов? Нет. Что со мною? Не знаю. В каком-то недоумении», – и призывавшего «разрушить политику... создать аполитичность... Перепутать все политические идеи... Сделать “красное – желтым”, “белое – зеленым”. Погасить политическое пылание...» [28, с. 252].

Именно поэтому представляется не совсем правильным рассматривать В.В. Розанова как политического мыслителя, хотя, например, М.А. Маслин даже применяет к нему образную оценку как предельно политизированного «блогера доинтернетовской эпохи», интерактивно писавшего только на злобу дня¹. Вообще, по его мнению, трудны не сами розановские идеи – велик разброс его мыслей, в котором нужно угадывать заданную автором последовательность и контекст, то есть он хаотичен, но проблема не только в том, чтобы понять, что же он хочет сказать, но в том, чтобы понять, про что он хочет сказать в данный момент [27, с. 258].

Представляется, что эту ситуацию можно трактовать и иначе. Если и можно найти в философии Розанова политические мотивы, то лишь в той степени, в которой размышления о политике присущи каждому, кто живет в мире людей и зависит от нее. Как пишет О.Е. Пучнина: «Слабая разработанность политической проблематики в творчестве писателя может быть отчасти связана с отсутствием какого-то одного труда, в котором бы автор подробно и последовательно излагал свои политические идеи и взгляды. Отношение Розанова ко многим феноменам политической жизни можно найти лишь отрывочно в различных работах, статьях, письмах, в некоторой степени это является особенностью его художественной манеры письма» [27, с. 7].

Настоящий интерес В.В. Розанова лежит в другой плоскости – в плоскости духовных поисков вокруг отношений между любовью духовной, такой как любовь к Богу, и любовью плотской, которая в то же время, по словам самого Розанова, является выражением единения человека с Логосом: «Розанов открыто выступает с требованием религиозного признания отнюдь не очевидного факта: связь по крови и плоти – это связь, зароджен-

¹ По мысли М.А. Маслина: «В.В. Розанов был, говоря современным языком, – интерактивным мыслителем, и политические сюжеты составляли едва ли не самое злободневное содержание его творчества. Если же учесть что В.В. Розанов вообще писал только на “злобу дня”, то политическое содержание его творчества исключительно злободневно» [28, с. 249–250].

ная в сексуальном акте. Именно пол, с его точки зрения, является неотъемлемой и самой важной характеристикой человеческого бытия. Половая любовь не есть нечто постыдное, запретное, это мистическая основа жизни человека, а следовательно, семьи, общества» [28, с. 41].

Основным методом В.В. Розанова, как представляется, становится не столько диалектический анализ, сколько глубокое историческое исследование: мысль Розанова «с трудом поддается систематизации не только из-за хаотичности наследия, но и из-за того, что ее невозможно выразить в категориях логики без утраты очень существенного: авторской интонации, ощущения индивидуальности» [3, с. 5]. Работы его изобилуют обращением к историческим примерам, и в поисках ответа на волнующие В.В. Розанова вопросы он прослеживает всю историю становления отношения человека и религии к плотской любви. В большей степени он выступает как собиратель фактов, однако, сопоставляя их, ставит важные для своего этапа развития философско-психологической мысли вопросы, в частности, вопрос об отрицании апологетами церкви основы всей жизни на земле, ветхозаветного обещания «плодитесь и размножайтесь». Это противоречие не дает Розанову покоя на протяжении долгих лет, пока в конце концов он не приходит к необходимости отказаться от церковных заветов в пользу восхваления плодоносной любви и семейных ценностей.

Вот здесь мы видим очень важный момент. И он важен не самой по себе модной сегодня «гендерной проблематикой» – проблемой видения человека и мироустройства. Один, В.В. Розанов, религиозен и пытается разобраться в коллизиях Ветхого и Нового Заветов, коллизиях религиозных постулатов и реальной жизни общества. Другой, И.А. Ефремов, безусловно, атеистичен, несет в себе образы и наследие антропологического оптимизма и гуманистического рационализма эпох Возрождения и Просвещения, по существующему мнению, в частности Б. Межуева, мыслит представлениями неавраамического мира.

Один, В.В. Розанов, ищет понимания природы и сути греха, в том числе первородного, пытаясь постулировать плотскую связь как негреховность, как зарождение мистической связи между людьми, еще раз стоит вдуматься в его посыл: «Половая любовь не есть нечто постыдное, запретное, это мистическая основа жизни человека, а, следовательно, семьи, общества» [28, с. 41]. Другой, И.А. Ефремов, в принципе отрицает и категорию первородного греха, и греховность природы человека. Для каждого из них то или иное отношение к первородному греху и, в известной мере, авраамизму – вопрос не узко половой проблематики, это вопрос понимания природы человека. Розанов пытается преодолеть аксиоматичность греховной природы человека, для Ефремова аксиоматична человеческая негреховность: по его мысли, в человеке нет греховности, если она исчезает в обществе.

Одновременно В.В. Розанов пишет: «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» [цит. по: 35]. И в этом нет противоречия. Для Розанова Бог и есть логос, воплощенный в половой любви.

Важным и актуальным представляется также и понимание В.В. Розановым веры и свободы: он пишет (возможно, отталкиваясь от своих размышлений над «Легендой о Великом инквизиторе») о том, что свобода человека заключается не в том, чтобы выбирать веру по себе, а в том, чтобы укрепляться в своей вере. Процесс воцерковления, как считает Розанов, не может проходить пассивно и ограничиваться одним только принятием крещения, он отражается во всех поступках человека, так что каждое его действие становится религиозным актом. Регламентом же правильности тех или иных поступков становится совесть, и такой вывод характерен как для дореволюционной, так и для постреволюционной отечественной этической традиции.

Как представляется, глубокое понимание веры в сочетании с отрицанием роли церкви также роднит философские взгляды В.В. Розанова с идейным наследием Л.Н. Толстого.

Розанова, однако, уже современники [29, с. 9–10] упрекают в том, что, критикуя церковь и христианство за нивелирование и огрязнение вопросов половых отношений между мужчиной и женщиной, он сам гипертрофированное значение придает половому акту, тем самым в не меньшей степени обесмысливая идею любви как духовного явления.

Хотя, как представляется, позиция Свенцицкого тоже не совсем объективна и откровенно враждебна к В.В. Розанову. Необходимо отметить, что таким образом формируется своего рода этический треугольник, каждый угол которого становится абсолютным выражением радикальной позиции, доведенной до абсурда: отрицание половой и духовной любви в угоду декларации святости и религиозности; отрицание духовной любви и религиозности в пользу полного подчинения рассуждений восхвалению полового акта; либо обожествление платонической любви (к слову, даже сам Свенцицкий не стоит полностью на третьей позиции). К этому противопоставлению необходимо добавить проблему семьи и ее отношения со всеми тремя координатами. В.В. Розанов декларирует проблему и всю свою жизнь посвящает попыткам ее разрешить. Однако оттого, видимо, его взгляды и кажутся эклектичными, что к окончательному решению ему прийти не удалось.

Иначе постулируется и осмысливается комплекс проблем, связанных с полом, любовью и эстетикой в их выражении, в творческом наследии И.А. Ефремова. Ефремов напрямую говорит о своей преемственности с Л.Н. Толстым и о стремлении воспроизвести его стиль. В основе его размышлений – глубокий интерес к истории и антропологии, однако помимо дореволюционной российской философии он становится последовательным преемником идей Ф. Энгельса. Рационалистическая методология Энгельса, очевидно, и приводит к тому, что И.А. Ефремов не ограничивается смутными ощущениями и слепыми поисками истины, а приводит ряд последовательных логических рассуждений по вопросу взаимоотношения полов, формирования женской красоты и любви.

Так, в своих рассуждениях И. Ефремов, во-первых, большое значение уделяет вопросу деторождения как первичной основе формирования эстетических представлений человека. В романе «Лезвие бритвы» он неоднократно подводит обоснование мужского восприятия красоты именно к вопросу о способности той или иной женщины эффективно выносить и защитить ребенка. Наравне с В.В. Розановым он приводит множество исторических примеров и фактически реконструирует этапы становления представлений человека о красоте.

И.А. Ефремов, однако, подчеркивая значение пола и коренные различия между мужчиной и женщиной, в то же время не ограничивает роль женщины только детородным и воспитательным аспектом. Приводя в «Туманности Андромеды» идеальные образы женщин будущего, он на первый план выводит женщину-исследователя, историка и хранителя культуры прошлого. В то же время на примере второстепенной героини он показывает и допустимость другого пути: женщина-танцовщица, чьей сутью являются воплощенные чувства, в не меньшей степени вносит свой вклад в гармонию общественных отношений, потому как вдохновляет мужчин и своей красотой создает искусство.

Веда Конг, одна из центральных персонажей «Туманности Андромеды», становится в видении И.А. Ефремова воплощением земли – далекой родины для звездоплывателей, не менее любимой для создателей и исследователей, живущих в Солнечной системе. И в этом его видение женщины, казалось бы, отчасти пересекается с позицией В.В. Розанова, который в цикле статей [8, с. 120–130], посвященных анализу женских образов в русском искусстве, сравнивает (в восточной традиции) женщину с землей, а мужчину с небом, где земля представляет собой пассивность, а небо – активное начало, образы спасителей («Три богатыря» В.М. Васнецова и «Бабы» Ф.А. Малявина). И.А. Ефремов также не чужд восточной философии, однако если у В.В. Розанова земля сдерживает небо, и небу необходимо преодолеть ее пассивность, то в интерпретации И. Ефремова земля и небо,

воплощая также пассивное и активное начало, воспеваются как две половины одного целого – движение и сохранение. Таково его понимание отношений между порывом человека в космос и стремлением сохранить прошлое Земли, а половые отношения становятся лишь материальным воплощением этих эпических устремлений. И.А. Ефремов и понятие семьи склонен трактовать расширенно: для него семья – всё человечество, объединенное общими идеями и стремлением к гармонии и созиданию.

Таким образом, можно видеть, что В.В. Розанов и И.А. Ефремов во многом размышляют об одних и тех же проблемах. Однако, с одной стороны, философия В.В. Розанова (как отмечает ряд исследователей, в частности, О.Е. Пучинина и А.А. Ширинянец) является скорее предощущением, отрывочными набросками и попытками разрешить противоречие, существующее в области современной ему морали. По сути, В.В. Розанов пытается, но в итоге не может преодолеть противостояния своей трансцендентности и своего эмпиризма. И.А. Ефремову удается трансцендентность перевести в трансцендентальность, и он, соединяя в своих подходах начала трансцендентальности и рационализма, переходит от ощущения и рассуждения к логическому построению и таким образом приходит к выводам, которые так и не смог сделать В.В. Розанов. Выводы его при этом не столько грубо материалистичны, сколько духовны. Через осмысление человеческой красоты и вопросов пола он выходит на проблемы онтологические и метафизические. Отказываясь от попыток разрешить противоречия между церковью и Богом, которого для него не существует в силу признания незначимости обоих, И.А. Ефремов приближается к пониманию единства Разума, Логоса и Вселенной, исключая из рассмотрения в рамках ранее обозначенной триады половой акт и останавливаясь на изучении гармонии любви и морали. И.А. Ефремов приходит к выводу, что акт единения человека с Логосом не умозерцательно рационален, но и не инстинктивно-эмоционален. Единение с Логосом для него – единение человека со стремлениями всего человечества, а в число таких ключевых стремлений входит и стремление к сохранению, и стремление к бесконечной экспансии, и стремление к творению, и стремление к познанию.

Иначе говоря, в отношениях Розанова с временем и миром последние оказываются давящим на него тяжелым грузом, они оказываются субъектны по отношению к нему как страдающему и малому объекту, всё еще выходящему из гоголевской шинели.

Отношения Ефремова с этими же началами противоположны: он ощущает себя не объектом, а стремящимся к абсолюту субъектом, адресующимся к ним как к объектам, создавшим человека для того, чтобы он изменил их самих, скорее внутренне ассоциируясь с горьковским буреви́стником.

Литература

1. *Агапитова Е.К.* Фантастический мир И.А. Ефремова: проблематика и поэтика: автореф. дис. ... канд. филолог. наук: 10.01.01. Вологда, 2018. 24 с.
2. *Болдырев Н.Ф.* Семья Озириса, или Василий Розанов как последний ветхозаветный пророк. Челябинск, 2001. 480 с.
3. В.В. Розанов: pro et contra: личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / изд. подгот. В.А. Фатеев. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. 1.
4. *Галковский Д.* Счастливый Розанов [Электронный ресурс] // Литературная газета. 2006. 19 августа / Режим доступа: <https://www.liveinternet.ru/users/1150469/post19205469>
5. *Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество.* Пг., 1922. 114 с.
6. *Голубкова А.А.* Литературная критика В.В. Розанова: опыт системного анализа. Кострома: КГУ имени Н.А. Некрасова, 2013. 432 с. (Библиотека журнала «Энтелехия».)
7. *Грифцов Б.* Три мыслителя. М., 1911. 189 с.
8. *Грякалова Н.Ю.* Гендерный проект В.В. Розанова и «русская идея» / Н.Ю. Грякалова // Человек модерна: Биография – рефлексия – письмо. СПб., 2008. С. 120–130.
9. *Дубинянская Я.* Владимир Савченко: «Жить во Вселенной» // Зеркало недели. № 32 (407). 2002. 24–30 августа.

10. *Ильин В.Н.* Стилизация и стиль (Ремизов и Розанов) // Возрождение. Париж, 1964. № 147. С. 2–25.
11. *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. 466 с.
12. *Калашников Н.* Утопия ученого [Электронный ресурс] // Кузнецкий рабочий. 2012. 22 марта / Режим доступа: <http://www.kuzrab.ru/publics/index.php?ID=25335>
13. *Каллаш М.А. [М. Курдюмов].* О Розанове. Париж, 1929. 90 с.
14. *Лебедева В.Г.* Феномен «панэвтихизма» в концепции Василия Розанова / В.Г. Лебедева // Судьбы массовой культуры России. Вторая половина XIX – первая треть XX века. СПб., 2007. С. 136–140.
15. *Медведев А.А.* Национальный нигилизм и его преодоление в «Апокалипсисе нашего времени» В.В. Розанова // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2 (58). С. 88–99.
16. *Медведев А.А.* Феномен Лермонтова в эссеистике В.В. Розанова // Изв. Уральск. федерал. ун-та. Серия 2: Гуманитар. науки. 2014. № 4 (133). С. 59–67.
17. *Мирский Д.П.* История русской литературы с древнейших времен по 1925 год. Лондон, 1992. 882 с.
18. *Михайлова Л.* «Туманность Андромеды» Ефремова: далеко ли до Эры Великого Кольца? // Независимая газета. 2017. 12 апреля. С. 15.
19. *Михайловский Н.К.* О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии. М., 1902.
20. *Мочульский К.В.* Заметки о Розанове // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / изд. подгот. В.А. Фатеев. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. 2.
21. *Мызникова Е.А.* Научно-художественный синтез в рассказах И.А. Ефремова 1940-х гг.: дис. ... канд. филолог. наук: 10.01.01. Барнаул, 2012. 172 с.
22. *Пучнина О.Е.* Политическое мировоззрение В.В. Розанова / Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во МГУ, 2018. С. 7–174.
23. *Равкин З.И.* В.В. Розанов – философ, писатель, педагог: Жизнь и творчество. М., 2002.
24. *Ремизов А.М.* Кукха. Розановы письма. Берлин, 1923.
25. *Рубинс М.О.* Василий Розанов и Русский Монпарнас (1920–1930-е гг.) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына – 2013. М., 2014. С. 541–562.
26. *Руднев П.А.* Театральные взгляды В.В. Розанова. М.: Аграф, 2003. 380 с.
27. Русская идея / сост. и авт. вступ. ст. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. 496 с.
28. Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянец, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянец. М.: Изд-во МГУ, 2018. 294 с.
29. *Свенцицкий В.* Христианство и «половой вопрос» (по поводу книги В. Розанова «Люди лунного света») // Новая Земля. 1912. № 3/4, 7/8.
30. *Селивачёв А.Ф.* Психология юдофильства // Русская мысль. 1917. Кн. 2, С. 40–64.
31. *Селивачёв А.Ф.* Психология юдофильства. В.В. Розанов // В.В. Розанов: Pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995. С. 223–239.
32. *Синяевский А.Д.* «Опавшие листья» В.В. Розанова. Париж, 1982.
33. *Сорокопудова О.Е.* Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования: дис. ... канд. полит. наук. 23.00.01. МГУ имени М.В. Ломоносова, М., 2012.
34. *Спасовский М.М.* В.В. Розанов в последние годы своей жизни. Берлин, 1939; 2-е изд., доп. Нью-Йорк, 1968.
35. *Сукач В.Г.* «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7806.php>
36. *Шкловский В.* Розанов // Сюжет как явление стиля. Пг., 1921. 56 с.
37. *Leskovec P.* Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa. Roma, 1958; Rozanov. L., 1962.

Аннотация. Текущий год – год столетия ухода из жизни русского публициста и религиозного мыслителя В.В. Розанова. И этот год следует за годом 110-летия великого советского писателя, философа и футуролога И.А. Ефремова. Первый заканчивает одну эпоху, собрав и вобрав в себя метания и политико-душевные конфликты русской интеллигенции времен уходящей монархии. Второй родился в рождении новой эпохи и провозгласил образы великого будущего. Интересен вопрос: они, как и образы их эпохи, безмерно разнятся, но можем ли мы говорить, что они разорваны и не связаны? Или вторые – продолжение первых, преодоление тупиков старой эпохи и разрешение ее конфликтов? Интеллектуалы советской эпохи отбросили проблемы интеллектуалов царской или, напротив, сумели дать на них идущие вперед ответы? Философия В.В. Розанова, самобытная и по сей день до конца не исследованная, не могла не найти отражения в творчестве его преемников и наследников. Выявляя схожие течения философской мысли в наследии советского периода, автор статьи приходит к выводу, что ряд схожих вопросов исследовал и И.А. Ефремов.

Ключевые слова: В.В. Розанов, И.А. Ефремов, философия пола, половой вопрос.

Yulia Chernyakhovskaya, PhD in Political Sciences, Associate Professor, D.S. Likhachev Russian Research Institute of Cultural and Natural Heritage; Doctoral Student, Political Science Department, Lomonosov Moscow State University. E-mail: Julcher1@yandex.ru

Gender Philosophy of V.V. Rozanov versus Aesthetic Anthropology of I.A. Efremov: Comparative Aspect

Abstract. This year is the centenary of the death of the Russian publicist and religious thinker V.V. Rozanov. And this year also follows the year of the 110th anniversary of the great Soviet writer, philosopher and futurist I.A. Efremov. The first figure ended the era, gathering and absorbing all the rushing about, as well as political and spiritual conflicts of the Russian intelligentsia in the time of the outgoing monarchy. The latter was born at the beginning of the new era and proclaimed the images of the great future. It's an interesting question whether they, like the images of their corresponding eras, differ immensely, and we could say that they are split and unrelated. Or if the images of the later epoch are the continuation of the former ones, overcoming the deadlocks of the old era and solving its conflicts. Did the intellectuals of the Soviet era discard the problems of the tsarist intellectuals or, on the contrary, did they manage to offer advanced answers? The philosophy of V.V. Rozanov, so original and not fully explored to this day, could not but be reflected in the works of his successors and heirs. Revealing similar trends of philosophical thought in the legacy of the Soviet period, the author of the article comes to the conclusion that a number of analogous issues were investigated also by I. A. Efremov.

Keywords: V.V. Rozanov, I.A. Efremov, Gender Philosophy, Sexual Question.

В.В. Розанов и вопросы феминизма

Сегодня уже никого не удивить обращением к феминистической проблематике представителей самых широких слоев общества: политики, деятели культуры, ученые различных областей постоянно высказываются на темы необходимости соблюдения прав женщин, защиты их интересов. Изменение публичного дискурса явилось результатом многолетней борьбы женщин за свои политические, гражданские, экономические права, отстаивания достойного социального статуса, заставившего отказаться от патриархальных общественных стереотипов в отношении женщины. Однако так было не всегда, и в начале прошлого века восприятие феминистического движения, требований, выдвигаемых их представительницами, демонстрируют широкий спектр мнений: от полной поддержки до категорического неприятия. Изучение отношений тех или иных слоев, групп, авторов к женскому вопросу позволяет представить историю переосмысления социального статуса женщины и, одновременно, расширить представление о социально-политической позиции конкретных авторов.

В этой статье мы хотели бы представить в систематизированном виде размышления российского философа, писателя, журналиста Василия Васильевича Розанова по проблемам, поднимаемым и дискутируемым в рамках женского движения в России начала XX века. Это необходимо и целесообразно в свете того обстоятельства, что тема женщины и ее социального положения была важна для автора, а в наше время интересна исследователям как русской философии, так и русского феминистического движения. Позиция Розанова на первый взгляд включает диаметрально противоположные установки: крайне консервативные на место женщины в семье, умеренно либеральные по вопросу получения женщиной образования в области «подходящих» для нее профессий, откровенно профеминистические в вопросе упрощения законодательного получения развода, а также оплаты женского труда. Некоторые исследователи констатируют противоречивость Розанова как мыслителя, другие признают эволюцию его взглядов [26, с. 36–38], систематических же исследований творчества философа, отражающих его отношение к вопросам феминизма, нет. Мы хотели бы внести небольшой вклад в развитие данной темы и обратиться к раскрытию трактовки мыслителем «женского вопроса».

Следует признать, что философ крайне неоднозначно воспринимался своими современниками и не в последнюю очередь благодаря открытому обращению к теме пола и сексуальных отношений, с которой теснейшим образом переплетаются его размышления о женщине. Павел Флоренский считал его «заблуждающимся богоборцем», Зинаида Гиппиус – «усердным еретиком» [23, с. 287], Владимир Соловьев называл Розанова



«Иудушкой Головлевым», Р.В. Иванов-Разумник – «юридивым русской литературы» [11], а В.В. Зеньковский оценивал как «едва ли не самого замечательного писателя среди русских мыслителей» [7, с. 457]. Александр Дернов полагал, что работы Розанова о браке и поле делают его разрушителем христианской семьи. Д.В. Философов пренебрежительно сравнивал эти размышления с «возней благотворительных дам с проституцией» [25, с. 71–76], а В.Б. Шкловский уверял, что все творчество Розанова может быть сведено к простой и ущербной теме «обыденщины» [3, с. 41].

Мы не считаем себя вправе выносить оценочные суждения о творчестве писателя в целом, но его размышления по «женскому вопросу» кажутся взаимоисключающими только при поверхностном рассмотрении. Именно В.В. Розанов, на наш взгляд, продемонстрировал самую серьезную заинтересованность проблемами, поставленными представителями феминистического движения, и обратился к их решению как последовательный философ и ответственный гражданин. Он направил свой философский талант на тему, требующую как работы абстрактной мысли, так и сбора эмпирических материалов, что и делал в качестве журналиста.

Женский вопрос в России на рубеже веков

Круг проблем, к решению которых обращались российские активистки женского движения в конце XIX века, имел определенные национальные черты, обусловленные объективными, в первую очередь политическими причинами. Так, вопрос о предоставлении женщинам равных с мужчинами избирательных прав был не столь актуален именно для России, в которой мужчины и женщины были равны в отсутствии этих прав. Многие исследователи указывают на участие российских женщин в террористических и революционных организациях как пути решения данного вопроса [8], но на уровне общественной дискуссии политические права женщин не обсуждались, как, собственно, не интересовался ими и Розанов.

Менее актуален для состоятельных россиянок был и вопрос защиты экономических интересов, поскольку существующие на тот момент правовые нормы в достаточной мере отражали интересы как незамужних, так и замужних собственниц. Вместе с тем вопросы собственности при разводе и возможность мужа распоряжаться заработной платой жены были важны для менее обеспеченных российских женщин. К этой теме Розанов обращается в серии статей «Женский труд и образование» (1904) и сборнике «Семейный вопрос в России» (1903).

Такие же проблемы, как место женщины в социуме, способы ее самореализации и сферы влияния, право на равное с мужчинами, в том числе университетское образование и получение научных степеней, право на оплачиваемый труд и защита интересов работающих женщин, были для россиянок столь же актуальными, как и для женщин других развитых стран [9]. Эти темы мыслитель поднимает во многих, преимущественно философских, своих работах: «Возрождающийся Египет» (1906), «Темный лик. Метафизика христианства» (1910), «Люди лунного света» (1911), «Свеча в храме» (1911), эссеистических набросках отчасти биографического характера «Уединённое» (1912), «Перед Сахарной» (1913), «Смертное» (1913), «Опавшие листья» (1913–1915).

С английскими суфражистками активисток женского движения в России объединяло внимание к национальному здоровью, в том числе мерам по защите здоровья детей и матерей, методам контроля за венерическими заболеваниями, борьбе с проституцией как социальным феноменом [6]. Статьи Розанова «Женское образовательное движение 60-х гг.» и «Женщина перед великою задачею», опубликованные соответственно в 1896 и 1898 годах в журнале «Новое время», а также сборники «Религия и культура» (1899) и «Семейный вопрос в России» (1903) посвящены раскрытию этой проблематики.

Специфическими проблемами, отличающими российское женское движение, были проблемы, связанные с формированием «нового человека», то есть антропологический аспект разработки социального идеала, возникший в отечественной публицистике в пореформенный период. Романы И.С. Тургенева, романы и публицистика Н.Г. Чернышевского, журнальные статьи в «Отечественных записках» и «Современнике» активно работали над образом человека и гражданина, который отвечал бы требованиям современной им России. Наряду с образом гражданина тема «нового человека» включала в себя и образ новой женщины [4].

Природа женщины в определении В.В. Розанова

Для понимания позиции В.В. Розанова по вопросам, поставленным представителями российского женского движения, необходимо буквально в двух словах сказать об основных положениях разрабатываемой им «философии пола». В ее основе лежит убежденность в том, что сущностное начало в человеке составляет именно пол как «полость», в которой происходит созидание нового человеческого тела. Пол пронизывает всего человека, образует его сущность, но одновременно и выходит за границы человеческой личности, физиологически соединяя ее с родом, а метафизически – с Богом [12]. Половое начало проявляется во всех сферах социальных взаимодействий: в любви, дружбе, сотрудничестве, взаимопомощи, «сокелейничестве» [22, с. 227–228].

Одним из центральных вопросов первой волны феминизма оставался вопрос определения женской природы, поставленный еще такими предшественниками феминистического движения, как Мэри Эстел, Мэри Уолстонкрафт, Элизабет Кэйди Стэнтон, Джон Стюарт Милль. Общий посыл этих авторов направлен на обоснование того, что женщина по природе своей не ниже мужчины, не менее его способна к образованию и труду и, собственно, вправе называться человеком. Осмысление женской природы занимает значимое место и в творчестве Розанова. Однако философ не считает необходимым доказывать «человечность» и «полноценность» женщины, скорее он размышляет о том, может ли мужчина с его специфическими качествами рациональности и мужественности рассматриваться в качестве собственно человека, по отношению к которому женщина выступает его несовершенным подобием. И неизбежно дает отрицательный ответ на этот вопрос. В размышлении о природе женщины философ исходит из постулата о дуосновности человеческого существа, естественном его разделении на противоположные, но тяготеющие друг к другу начала. Женщина – это представитель одного из противоположных начал-полов, и поэтому ее природа не самодостаточна. Для полноты своего бытия женщина нуждается в мужчине, но нуждается ровно настолько, насколько и мужчина нуждается в женщине. Два пола взаимодополняемы, и только их единство способно обнаружить полноту человеческого рода, его целостность. Эта целостность, на которую многократно ссылается Розанов, цитируя строки из Евангелия «да будут двое в одну плоть», не является самоцелью сама по себе, она необходима для рождения потомков, продолжения рода.

Пол, по Розанову, в буквальном смысле выражает сущность человека, как мужчины, так и женщины. «Есть какое-то тайное, невыразимое, никем еще не исследованное... тождество между типичными качествами у обоих полов их половых лиц (детородных органов) с их душой в ее идеале», – считает автор. Поэтому понимание природы женщины должно осуществляться через понимание ее «полового лица»: нежного, мягкого, податливого, уступчивого. «В психике женской, – пишет автор, – есть то качество, что она... ширится, как туман, захватывает собою неопределенно далекое; и, собственно, не знаешь, где ее границы. Но ведь это же все предикаты увлажненных и пахучих тканей ее органа и вообще половой сферы» [13, с. 30–31].



Можно сказать, что Розанов почти на столетие опережает феминистический дискурс и таких авторов, как Юлия Кристева, Люс Иригарэ, Розы Брайдотти, ставя вопрос о специфике женской сексуальности, лежащей в основе женской субъективности. В отличие от З. Фрейда, трактующего женскую сексуальность как ущербный вариант мужской, фаллической сексуальности, Розанов без колебаний утверждает самостоятельность полового влечения женщины, отличающегося от влечения мужчины, и вводит для его обозначения такой неологизм, как «самочность». В этот термин, произведенный от обозначения универсальной женской особи – «самки», Розанов не вкладывает негативной коннотации. Самка – это продолжательница рода, женщина-хотящая-мужчину и привлекающая его. Философ использует термин «самочность» для определения полового влечения женщины, которое, в отличие от эроса, направлено не на обладание представителем противоположного пола, а на стремление к полноте через соединение с половым партнером во имя рождения детей.

По этому поводу Розанов резко критикует позицию австрийского философа О. Вейнингера, выраженную в книге «Пол и характер. Принципиальное исследование», согласно которой деградация современной европейской культуры связана с активизацией женского начала, которое буквально вытесняет мужественность, в том числе и в сексуальной сфере. Вейнингер убежден, что влияние жены на мужа выражается в попытке отстоять свою сексуальность и губительно для цивилизации. Единственным путем спасения для нее является «преодоление женского» [1]. Розанов убежден, что современному миру требуется не «преодоление», а «утверждение» женского начала, долгое время вытесняемого из публичной сферы культуры. Женский взгляд на мир, в том числе женская сексуальность, желание женщины быть с мужчиной, иметь от него детей способно восстановить потерянный баланс сил в европейской цивилизации.

Конкретная женщина, по мысли философа, тем более совершенна, чем в большей степени она проявляет себя как самка, родительница, мать, обнаруживает в себе общеродовую сущность женственности. Именно женщина выполняет важнейшую миссию, через которую реализуется единственная доступная людям форма бессмертия – рождение детей. Поэтому именно беременность позволяет природе женщины проявиться во всей полноте. «Пожилая, юная – все равно она прекраснейшая. Мне кажется, впрочем, что старая женщина, когда она беременна, – возвращается назад, в молодость», – пишет Розанов [20, с. 20]. Как не вспомнить в связи с этим концепцию «женской номадической субъективности» Розы Брайдотти, утверждающей, что уникальный опыт женщины, получаемый ею в беременности и родах, позволяет совершенно по-иному воспринимать себя и окружающую действительность.

Размышляя о природе и сущности женщины, Розанов считает необходимым коснуться и вопроса внешнего облика женщины и достаточно четко формулирует свои ожидания по этому поводу: «Волосы гладенькие, не густые. Пробор посередине, и кожа в проборе белая, благородная. Вся миловидна. Не велика, не мала. Одета скромно, но без постного. В лице улыбка. Руки, ноги не утомляются. Раз в году округляется» [18]. Более того, внешность женщины рассматривается философом как одна из ее сущностных характеристик: «главная добродетель в женщине... есть изящество манер, миловидность (другое, чем красота) лица, рост небольшой, но округлый, сложение тела нежное, не угловатое, ум проникновенно-сладкий, душа добрая и ласковая» [13, с. 37].

Как мы видим, размышления Розанова о природе женщины сочетают в себе позиции, которые можно оценить как высказывания в духе патриархата, особенно в аспекте связи явления и сущности в женщине, так и идеи вполне профеминистического толка. По сути же философ рассматривает этот вопрос глубже, чем большинство его современников, придерживающихся как про-, так и контрфеминистических взглядов. Да, он говорит о природе женщины как родительницы, но и природа мужчины определена его полом. Мо-

дель мира Розанова не предполагает свободы самоопределения, но не предполагает ее ни для женщины, ни для мужчины.

Семейные функции женщины как социальные функции

Место женщины в обществе, ее социальные функции – вторая по важности тема, обсуждаемая активистами феминистического движения. В ее осмыслении Розанов тоже исходит из собственной трактовки отношений между полами. Здесь следует помнить, что философ считает эти отношения не индивидуальными, а родовыми, поскольку в них вступают не конкретные Василий Васильевич и Варвара Дмитриевна, а абстрактные мужчина и женщина. Безличность пола распространяется Розановым не только на женщин (как, скажем, у Вл. Соловьева), но и на мужчин: женщина-мать физиологична, но и отец – это лишь элемент рода: дед-отец-внук, составные части которого обеспечивают родовое бессмертие и нормативную основу социума [2, с. 99–100].

Проявление биологической потребности различно у полов: у мужчины оно выражается в стремлении доминировать, а у женщины – в желании подчиниться. И если собственно в сексуальном акте доминирование и подчинение носят игровой характер, то за пределами семьи гендерная специфика проявляется в полной мере. В обществе мужчины активны в публичной сфере, а женщины – в приватной. Можно сказать и так: женщины пассивны в области, касающейся решения вопросов общественного управления, тогда как мужчины не должны проявлять активности в вопросах, где прерогатива решения принадлежит женщине: в вопросах домоводства, воспитания детей, поддержания гармоничных отношений между членами семьи. Соответственно специфически женскими качествами выступают, по Розанову, скромность, даже робость в общении, мягкость, кротость, безмолвность или маломолвность, уступчивость, чуткость к чужому мнению и проблемам мужчины [13, с. 35].

Розанов особо останавливается на пассивности женщины как одном из ключевых качеств самочности. Но это пассивность особого рода, пассивность выжидательная, притягательная, а не пассивность безразличия и индифферентности. Именно эта пассивность женщины провоцирует активность мужчины, создает притяжение пола, призывает «заполнить полость». Философ пишет: «...мне думается: чем пассивнее девушка, тем она действительно девственнее и что глубокая развитость пассивности в женской половине населения... показатель... того, что женщина еще женственна» [20, с. 78]. В одном из произведений Розанов описывает женщину, случайно виденную им в театре. Это была совсем немолодая женщина – «пятидесятилетней» называет ее автор, как бы указывая, что от женщины такого возраста не приходится ожидать привлекательности. Но она была совершенно, абсолютно спокойна, как бы погружена в себя и своего спутника-мужа. И именно ее пассивность, даже какая-то сонность создавала, как пишет Розанов, вокруг нее наэлектризованную атмосферу, такое притяжение, что автор не берется сказать, были ли еще в том собрании женщины, по крайней мере он их не заметил.

Нам представляется важным здесь уточнить, что социальная пассивность женщины в интерпретации Розанова в корне отлична от внешне схожей позиции Жан-Жака Руссо, излюбленного объекта критики феминисток первой волны. У французского мыслителя пассивность женщины направлена на удовлетворение желаний мужчины, их предугадывание, по сути, его обслуживание. У Розанова пассивность и активность – это две взаимодополняемые установки, направленные на взаимовыполнение желаний.

Размышляя о месте женщины в обществе, Розанов занимает подчеркнуто консервативные, патриархальные позиции. Основная социальная функция женщины – репродуктивная, это несомненно, как то, что днем светит солнце, а ночью – луна. Но одновременно, по убеждению философа, рождение новых поколений людей – это и есть основная задача

общества, основная его функция. Общественная ценность материнства и деторождения абсолютна: «Дети суть религиозные существа и находятся в религиозной связи с родителями по религиозности их рождения» [19, с. 242]. Писатель не допускает и мысли, что дети могут быть нелюбимы родителями или нежеланны им и тем более матерям. Сам прекрасный семьянин и заботливый отец, Розанов полагает, что чадолюбие – это природная, можно сказать, онтологическая характеристика женщины.

В полемической статье «Спор об убитом ребенке» [20, с. 298–309] из сборника «Семейный вопрос в России» он рассматривает примеры детоубийства или аборт, совершаемых «падшими» женщинами, незамужними девицами, «принесшими в подол». Писатель обвиняет в этих преступлениях не женщин, а общество, в котором царят искаженные ценности и несправедливые установки. Он убежден, что на подобные преступления женщин толкает их окружение, которое виновно не только в смерти младенцев, но и в нравственной гибели самих этих женщин, соблазненных и брошенных [10, с. 134]. Негативные оценки незаконнорожденности, внебрачных детей и внебрачных связей являются следствием непонимания природы и назначения человека, природы и назначения женщины [20, с. 571–573]. В разных своих работах Розанов неоднократно останавливается на том, что дети придают смысл жизни не только женщины, но и мужчины, что благоговение и «ноуменальный трепет перед младенцем» должны являться частью религиозной веры.

Розанов идеализирует опыт материнства, считает, что негативные моменты, с ним связанные, проистекают из неверных общественных или семейных предписаний. Сама же забота женщины о детях и муже не может приносить ей ничего, кроме радости, удовлетворения и чувства востребованности, успешной самореализации. Место женщины в обществе определяется ее биологической природой и заключается в том, чтобы забеременеть, родить, воспитать, заботиться, поддерживать, оберегать, подсказывать. «Девушки, девушки! – восклицает Розанов. – Стойте в Вашем состоянии! Вы посланы в мир животом, а не головою: вы – охранительницы Древа Жизни... Охраняйте Древо Жизни – вы его Ангел “с мечом обращающимся”. И не опускайте этот меч» [14, с. 103].

В своих размышлениях, абсолютизирующих репродуктивные функции как самые ответственные и социальные, философ идет дальше и высказывает достаточно парадоксальные идеи. В книге «Религия и культура» Розанов описывает, ссылаясь на Геродота, «закон дубрав», якобы бытовавший в древнем Ханаане. Его суть заключалась в том, что каждая ханаанская женщина раз в жизни должна была участвовать в храмовой проституции, соглашаясь на секс с любым иноземцем, выбравшим ее за любую плату со своей стороны. По мнению Розанова, в этом обычае выражается «культ чадородия», содержится своеобразная сексуальная психотехника, трансформирующая сознание женщины и раскрывающая в ней универсальное материнство. Материнство в этом контексте Розанов, с одной стороны, трактует как благоговейное отношение к браку и сексу в нем, с другой – как «заботу и ласку по отношению к каждому человеку, чувство покорности» [16, с. 269]. Фактически Розанов, как и много позже Дороти Диннерстайн, говорит об освобождении «подавленной женской сексуальности», которую еще в далеком прошлом попытались взять под контроль мужчины, навязывая женщинам с помощью общественных институтов представления о «приемлемых» и «неприемлемых» желаниях в области секса. Ханаан же выступает для философа местом, сохранившим в неприкосновенности исходные половые установки, поощряющим проявление женской сексуальности. Конечно, чисто теоретически Розанов допускает мысль о том, что женщину может не устраивать этот обычай, но считает, что такое ее личное отношение должно быть преодолено внешними обстоятельствами «обычного права».

Говоря о том, что общественные функции женщины сводятся Розановым к ее семейным обязанностям, следует учесть, что семья для мыслителя (как, впрочем, и для многих

философов начиная с Аристотеля) являлась основой социальности, одновременно ее началом – субстратом – и высшим уровнем. Поэтому неверно будет сказать, что Розанов ограничивает деятельность женщины семьей, низводит ее общественную роль до уровня семьи, нет, он «поднимает» семейные функции до высшего уровня общественных обязанностей. Семья видится философу универсальным социальным институтом, который в идеальном своем воплощении может трактоваться как таинство, в материальном образует группу, которая отделяет членов семьи от мира и соединяет друг с другом, а в социальном контексте обеспечивает возможность общаться с социумом, выступает посредником между индивидуально-личностной жизнью и миром. Женщина же является сердцем семьи, ее духовным стержнем. Женщина-мать, женщина-жена есть не только родительница и воспитательница, она ведет бюджет семьи, обеспечивает ее экономические функции, она заботится о здоровье детей и мужа, выступает помощницей и советчицей [17, с. 232–239].

О месте женщины в обществе, ее социально-семейных функциях Розанов много пишет в сборнике «Опавшие листья», его размышления отчасти носят автобиографический характер. Философ трогательно описывает «своего друга», жену Варвару Дмитриевну, ее хозяйственную смекалку, дальновидность при выборе учебных заведений для детей, интуицию в применении медицинских знаний при лечении домашних, умение создавать благоприятную атмосферу в семье, не раз отмечает практичность и пользу ее советов. Следствием личного опыта для Розанова становится необходимость прислушиваться к женскому мнению не только в рамках семьи, но и в масштабах общества, особенно в том, что касается «вопросов народного здоровья, так как мнение это будет вполне компетентно» [25].

Интересные наблюдения относительно розановской позиции по вопросам роли женщины в современной ему российской культуре мы находим у Л.Р. Усмановой. «В.В. Розанов утверждает, – пишет исследовательница, – что русская культура и цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по “мужскому пути” – высокого развития “гражданства”, воспитания “ума”, с забвением и пренебрежением всего полового, т.е. самых родников, источников семьи, нового рождения. Это привело к кризису “односторонне мужской, то есть неуравновешенной” цивилизации: “мужская агрессивность”, “номинализм”, “дискурсивное мышление” поставили европейские народы на грань вырождения... Поэтому Розанов считает, что перед женщиной стоит великая задача – “переработать нашу цивилизацию”, приблизить ее к своему исконному пути, вернуться к своим материнским корням. Задача женщины заключается в объединении своих инстинктов и посвящении себя возрождению семейных ценностей, “домашнего очага”, сохранения “женственности”, соблюдения вечных в природе, но в искусственной цивилизации могущих быть разрушенными черт “материнства”, “семьянинки”, “«хозяйки» дома» [24, с. 162–163].

В.В. Розанов о месте женщины в обществе

До сих пор мы рассматривали преимущественно философские сочинения Розанова. Однако по интересующей нас теме у писателя есть ряд публицистических работ, к числу которых относится серия статей под общим заглавием «Женский труд и образование», публикуемая в нескольких номерах журнала «Новый путь» за 1904 год. В них Розанов обращается к решению практических вопросов, связанных с социальным положением женщины, и переходит из области идеального в область действительного. Первое, с чего начинает мыслитель, – это признание недолжного положения женщины в современной ему России. Очень интересно, как Розанов, не отказываясь от своего ключевого тезиса о месте женщины в семье, переходит от консервативных позиций в трактовке социальных функций женщины практически к профеминистическим.

Писатель констатирует тот факт, что предназначение женщины к деторождению и семейным обязанностям отнюдь не гарантирует ей замужество. «В Петербурге, по данным статистики 1898 года, в возрасте брачном было 193 497 незамужних женщин, а замужних 136 249, т.е. более половины возможных жен – женами не были», – признается Розанов [20, с. 628]. В этой ситуации нельзя делать вид, что отсутствие у женщины семьи – это ее личная проблема или сознательный выбор. Не имеющая мужа и детей женщина тем не менее остается социальным существом, потребности которого должны волновать общество. Размышляя над судьбой этих «прекраснейших, добрейших, умнейших девушек», лишенных семьи, философ видит основную проблему в необходимости отыскания для них сферы самореализации, позволившей бы им не только прокормить себя и престарелых родителей, но и ощутить свою полезность как «члена общества и гражданки» [20, с. 621].

Писатель, всячески подчеркивающий в своих философских трудах «самочность» женщины, ее кротость и скромность, специфически женское обаяние, как бы успокаивает по этому поводу женщин, вынужденных трудиться. «Мои личные наблюдения, – пишет Розанов, – говорят мне, что служащая женщина отнюдь не приобретает мужиковатости, грубых и резких манер и тона мужчины – словом... она ровно ничего не утрачивает из прекрасного своего женского облика» [20, с. 630]. Это его замечание удивительно перекликается с лозунгом Барбары Бодишон и Бесси Райнер Парис: «Женщин нужно учить тому, что работа не понизит их статус».

Опираясь на собственное понимание природы женщины, изложенное нами выше, Розанов выделяет несколько сфер общественной жизни, в которой труд женщин был бы максимально эффективен. Первой такой сферой русский философ, как и англичанка Гарриет Мартино, видит лечебное дело. Причем, по сути, философ указывает на две различные области деятельности: область управления и организации медицинских учреждений и собственно врачебная практика. Даже без специального образования, исключительно своими природными качествами: трудолюбием, практичностью, честностью, склонностью к заботе о ближнем, врожденной интуицией – женщины, по мнению Розанова, могли бы занимать «промежуточные административные должности» в лечебницах, госпиталях, аптеках. При необходимой подготовке они вполне успешно могут выполнять обязанности «директрис лечебниц, приемных покоев, родовспомогательных заведений» [20, с. 621].

Однозначно приветствуя женское медицинское образование в России и выступая за его расширение, философ утверждает, что женщина-врач обладает приоритетом в лечении женских и детских болезней. Но и в помощи мужчинам, и в сложных медицинских манипуляциях у женщины есть большое преимущество перед мужчиной-врачом, «преимущество в ее сердце и самоотвержении» [20, с. 631].

Третья сфера деятельности, намечаемая Розановым для работы женщин, на современном языке была бы обозначена как менеджмент и управление. Философ считает, что лучшим применением женских способностей была бы «администрация интендантства». Розанов, как, впрочем, и его современников, крайне беспокоила ситуация с воровством и измождением в сфере обеспечения армии продовольствием и всем необходимым. Философ предлагал весьма оригинальный выход из отвратительной ситуации многомиллионных хищений – назначение женщин на интендантские посты. «Женщина, “хапнувшая несколько тысяч через такую-то хитрую махинацию”, – пишет он, – кажется, вещь неизвестная», «что же касается положительных талантов отыскивания, счетоводства и, наконец, распоряжения и организации в хозяйстве, то все эти таланты, нужные в интендантстве, не только есть у женщины, но часто виртуозны у женщины» [20, с. 622].

Четвертая область применения женских талантов, о которой пишет Розанов, – это, конечно, сфера образования. Философ признает, что «сельская школа почти вся вынесе-

на у нас на плечах русской девушки» [20, с. 625], поэтому горячо поддерживает женщин-учительниц, инспекторов и директрис школ и народных училищ, отдельно останавливается на пользе, которую они могут принести в коммерческих училищах и гимназиях.

Еще Розанов говорит о женщине как о «возможной пионерке» [20, с. 626–627] в ремесленных областях, связанных с точностью и аккуратностью и традиционно отданных в России на откуп иностранцам, евреям и немцам, в то время как их прекрасно могла бы освоить русская женщина. Ведь она, по мысли философа, имеет практический склад ума и склонность к рукоделию, поэтому такие профессиональные сферы, как часовое и аптекарское дело, были бы им по душе и позволили бы развернуться их талантам, в том числе предпринимательским.

Розанов обращается и к такому важному для всего феминистического движения вопросу, как оплата женского труда. Он признает, что «женский труд в Европе – это китайский, дешевый труд», при котором женщинам доверяют только «мелкие, почти детские формы труда» [20, с. 621]. Это, с одной стороны, унижает женщину, подчеркивает ее низшее по отношению к мужчине положение, с другой – помещает ее в невыгодные финансовые условия. Мужчины как бы «по доброте душевной» позволяют женщине немного потрудиться и немножко заработать. Розанов принципиально не согласен с таким подходом к рассмотрению женского труда. Он уверен, что женщина, вынужденная вместо семьи заниматься общественными обязанностями, достойна уважения не меньше, чем отдающая себя семье. Ее труд должен оплачиваться не ниже аналогичного труда мужчины [20, с. 622]. Более того, начиная решение животрепещущей проблемы с поиска сфер самореализации женщины и обретения ею достойного заработка, Розанов приходит к мысли о том, что женщина может быть гениальна как практик-покровитель и использование этих ее талантов на пользу обществу нужно в первую очередь не ей, а самому государству, «которое нужный талант должно брать там, где он лежит» [20, с. 623].

В сборнике «Семейный вопрос в России», в который вошла серия статей, о которых мы говорили выше, Розанов обращается еще к трем проблемам, связанным с положением женщины в современном ему обществе: отсутствию у женщин самостоятельного паспорта, законодательству о разводах и вовлечению женщин и девушек в проституцию.

В начале XX века в России все еще существовало правило, по которому женщина вписывалась в паспорт мужчины – отца или мужа. Именно с этим, как мы помним, было связано распространение в среде передовой молодежи «фиктивного брака», при котором «муж» давал согласие на получение «женой» отдельного паспорта. То есть женщина могла получить документ, позволяющий ей путешествовать самостоятельно, только с разрешения «опекуна-мужчины». Розанов удивлен тем фактом, что просвещенных граждан XX века не возмущает сохранение такого варварского обычая: «На самом деле, не поражает ли... то обстоятельство, что мужчина существует сам по себе, а женщина является лишь собственностью мужчины, в паспорте которого она записана?» [20, с. 533–534]. Он считает, что подобным положением в первую очередь должны возмутиться именно мужчины, которым предоставляется «право» на подобное «покровительство», и самым решительным образом выступает за законодательное изменение такого порядка.

Проблема развода волновала Розанова, как и американскую активистку Элизабет Кэнди Стентон, не только в теоретической плоскости, но и в практической, поскольку была теснейшим образом связана с личной жизнью. Однако здесь, несмотря на то, что собственные проблемы философа были вызваны недостойным поведением первой жены, ушедшей, но не дававшей развода, писатель так же отстаивает в первую очередь интересы женщины. Он убежден, что развод является естественным следствием разрыва межличностных отношений мужа и жены, и фактически констатирует отсутствие между ними семейных обязательств. Важным здесь, по мнению философа, является сохранение воз-

возможности общения с детьми обоих родителей, финансовая поддержка, по крайней мере на первое время женщины как человека, менее интегрированного в общество, и в идеале создание новых семей обоими супругами [20, с. 539–553].

Розанов видит необходимость внесения законодательных изменений, защищающих интересы женщины в браке, например, устранение такой «странности в законе», согласно которой «женщина, получающая пенсию за службу свою, лишается ее, как только выходит замуж». Так же, по его мнению, следует как можно скорее скорректировать законы, регулирующие отношения в сфере труда, в сторону уравнивания оплаты равного труда мужчины и женщины [20, с. 622].

Женская проституция рассматривается Розановым исключительно с социальной позиции. Он, как и Андреа Дворкин, уверен в том, что женщины-проститутки являются жертвами обстоятельств, в первую очередь отсутствия альтернатив для приложения женского труда, а порой и обмана или прямого насилия, которыми мужчины-сутенеры завлекают их в публичные дома [20, с. 459–470]. Розанов полностью солидаризируется с такими современными ему женскими журналами, как «Женский вестник», «Союз женщин», «Женская жизнь», «Женское дело», призывающими бороться с проституцией и на уровне законодательства, и посредством социальной помощи женщинам, попавшим в безвыходные обстоятельства, а главное, путем изменения социальных условий – открытия больших возможностей трудоустройства для женщин [5].

Взгляды В.В. Розанова на женское образование

Как видно из приведенных выше размышлений по поводу положительной роли, которую могут сыграть женщины в школе, философ поддерживает стремление женщин и девушек получить образование. В работе «Религия и культура» [19] он рассматривает ситуацию 60-х годов XIX века, когда женщины впервые открыто объявили о своем желании учиться. Их стремление к образованию осуждали, считая, что это не женское дело, так как излишние умственные усилия могут отрицательно сказаться на способности женщины быть матерью. Розанов, казалось бы, высказывающийся за приоритет для женщины репродуктивных функций, в этом вопросе становится на сторону жаждущих образования и восхищается упорством женщин, добивавшихся права на посещение университетских курсов. Философ с гордостью пишет о женщинах писателях, издательницах журналов, лично о математике Софье Ковалевской. Философ считает, что необходимо поддерживать стремление женщины к получению хорошего образования, в том числе университетского, которое позволит женщине успешно интегрироваться в общество и плодотворно трудиться. Полученное образование превратит женщину не только в жену, но и в друга мужчины, его помощницу. Конечно, философ не считает, как Гарриет Мартино, что образование необходимо женщине для того, чтобы брак не был единственной целью ее жизни, однако признаёт, что оно существенно укрепит ее и социальный, и семейный статус.

При этом философ обеспокоен двумя проблемами, стоящими перед женским образованием в настоящий момент. Во-первых, это ограничение доступа девушек и женщин в «мужские» высшие учебные заведения, в том числе врачебные и коммерческие. С ней как раз достаточно легко справиться, так как вызвана она, по мысли автора, только необоснованными предубеждениями, от которых нужно отказаться и всячески поощрять приобретение женщинами «свойственных» им профессий. Настоящую же проблему философ видит в том, что программы существующих учебных заведений для женщин начиная с женских гимназий и заканчивая институтами благородных девиц плохо продуманы и неверно ориентированы. «Все женские учебные заведения, – пишет Розанов, – в удачном случае готовят монахинь, в неудачном – проституток. “Жена” и “мать” в голову не прихо-

дит» [21, с. 544]. Это происходит от того, что девушек учат «не тому, чему надо». Учебные заведения, в которых приоритет отдается музыке, танцам, живописи, изящным манерам, настраивают будущую мать семейства на праздность и флирт. Учебные заведения, стремящиеся избежать этой крайности, нагружают девушек совершенно излишними абстрактными сведениями, в результате чего образованная женщина утрачивает внутреннюю красоту, выразительность лица, превращается в «синий чулок» [15].

Розанов убежден, что расширение женского образования должно идти параллельно с процессом разработки специальных учебных программ для женщин. Например, по его мнению, необходимо ориентировать учениц гимназий на практическое рукоделие, которое в дальнейшем могло бы им пригодиться в жизни, в том числе, для зарабатывания денег: «Нужно, чтобы это отнюдь не было щегольством и баловством, а как-нибудь связать это с рынком и с существующими в каждой данной губернии народными художественными особенностями» [20, с. 635]. Основной же установкой высших учебных заведений должна стать подготовка женщин к профессиям, свойственным им по самой природе: учителей, врачей, менеджеров, экономистов, о которых мы писали выше.

Отношение В.В. Розанова к феминистическому движению

При всем профеминистическом решении наиболее актуальных «женских вопросов» отношение Розанова к женскому движению в России в целом было скорее отрицательным. Эмансипация ассоциировалась у автора с нарушением женственности женщины, внешним копированием мужчин, то есть нивелированием сущностных половых различий. Конечно, Розанов не уподобляется своим современникам Эдварду Карпентеру, обвиняющему феминисток в лесбийских наклонностях, и Уильяму Ли Товарду, считающему феминизм половой перверсией и моральным падением, однако считает, что в процессе эмансипации женщина впадает в «мужеобразность» [15] и вместе с внешними подражательством другому полу утрачивает свою природу, внутреннюю аутентичность, хотя, понятно, не приобретает, просто не может приобрести природу мужчины. Уйдя от семейного идеала, утратив обаяние, женщина теряет способность выполнять и присущие ей функции, о специфике которых так много размышлял философ. Это отрицательно сказывается и на самой женщине, и на мужчине, и на семье. Мужеподобная женщина, убежден Розанов, не привлекательна для мужчины: «ходит на курсы, на митинги, спорит, ругается, читает, переводит, компилирует. “Синий чулок” с примесью политики, или политик с претензиями на начитанность. “Избави Бог такую взять в жены”, и их инстинктивно не берут (хотя берут дурнушек, некрасивых, даже уродцев), ибо действительно “какая же она жена”...» [13, с. 46].

Розанов считает, что любая нормальная женщина, как замужняя, так и незамужняя, чужда феминизму, чувствует его инородность. Феминизм внесен в русскую жизнь прозападническим движением, ненужным умствованием, пустыми поисками «нового человека». В работе «Перед Сахарной» Розанов восклицает: «Мне не нужна “русская женщина” (Некрасов и общественная шумиха), а нужна русская баба, которая бы хорошо рожала детей, была верна мужу и талантлива» [18].

Как показал наш краткий обзор, проблемы, поднимаемые представителями женского движения, волновали В.В. Розанова, постоянно осмысливались им, заставляли возвращаться к ним снова и снова. Современниками позиция Розанова оценивалась как консервативная и в чем-то даже ретроконсервативная. Однако, по сути, мысли Розанова по женскому вопросу не были ни консервативными, ни либеральными, ни православными, ни собственно феминистическими. Позиция мыслителя отличалась цельностью и последовательностью и базировалась на его собственной философской системе. Идеи Роза-

нова более созвучны феминистическому дискурсу середины XX века, чем его времени, что позволяет обнаружить близость этих размышлений такому направлению, как «культурный феминизм», основоположницей которого можно считать американскую журналистку Маргарет Фуллер и социологов Джейн Адамс и Шарлотту Перкинс Джилман. Утверждения культурфеминизма о том, что каждая женщина имеет свои особенные, феминные качества: взаимосотнесенность, связанность с другими, телесность (природность), сопереживание, доверие, стремление отдавать, отсутствие иерархии в отношениях (горизонтальные связи), стремление к радости, миру и жизни, несомненно, очень близки позиции Розанова. Особенно если учесть, что, скажем, Джилман полагает феминные и маскулинные качества взаимодополняемыми, а «женский опыт» – тем элементом культуры, которого все еще не хватает современному миру. Розанов во многом опережает свое время, когда рассматривает женскую самость, реализуемую в особом опыте сексуальности, размышляет как о «женских профессиях» о менеджменте и финансовом планировании.

При этом Розанов совершенно чужд и, как мы отмечали, враждебен современному ему феминистическому движению. Он даже не ставит вопрос о свободе социального и гендерного самоопределения ни для мужчин, ни для женщин. Философ видит возможность самореализации только внутри рода и с позиции биологического предопределения.

В то же время позиция Розанова разительно отличается от размышлений современных ему русских философов, у которых за фасадом таких специфических концептов, как «Вечная Женственность», «метафизика пола», «философия любви», «философия русского эроса», вроде бы демонстрирующих внимание к проблемам женщин, скрывались порой крайне консервативные, а с позиции преобладающих современных подходов – доходящие порой до сексизма установки в понимании природы женщины, ее места в обществе, социальных функций.

Розанов оказался гораздо более чутким к происходящим в обществе процессам, гораздо более внимательным к окружающей его социальной реальности, гораздо более дальновидным в своей гражданской позиции. Поэтому у него мы находим одну из самых законченных и продуманных концепций женщины в русской философии.

Литература

1. Берштейн Е. Трагедия пола: две заметки о русском вейнингеризме // Независимый филологический журнал. 2004. № 65.
2. Брылина И.В. Пол как исток жизни: В.В. Розанов, Л.Н. Толстой, М.И. Цветаева // Известия ТГУ. 2007. № 7.
3. Голлербах Э.Ф. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. М., 1991.
4. Гончарова О.М. Русская женщина 1860-х в «Зеркале» идей и литературы // Культура и текст. 2012. № 1 (13).
5. Громова А.И. Освещение проблемы проституции в отечественных женских журналах начала XX века // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2015. Т. 4. № 3.
6. Гусева И.Е. Феминизм в женских журналах России в начале XX века // Современные тенденции развития науки и технологий. 2016. № 3–5.
7. Зеньковский В., прот. История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1989.
8. Ильченко О.Ю. Женщины и террор: участие женщин в террористическом движении // Вестник Института социологии. 2016. № 2 (17).
9. Колос Л.Н. Женское освободительное движение в России: Русские женщины в борьбе за образование (1861–1917) // Вестник Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. 2009. Т. 15. № 2.
10. Лысенко В.В. «Религия пола» и концепция семьи в философии В.В. Розанова // Религиоведение. 2009. № 1.

11. *Панченко Т.* Василий Розанов – юрдивый русской литературы [Электронный ресурс] // Стол / Режим доступа: <https://s-t-o-l.com/kultura/vasilij-rozanov-yurodivyj-russkoj-literatury/>
12. *Розанов В.В.* Люди лунного света (Метафизика христианства). М.: Директ-Медиа, 2015.
13. *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. Свеча в храме. М.: Директ-Медиа, 2015.
14. *Розанов В.В.* Женское образовательное движение / В.В. Розанов // Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1.
15. *Розанов В.В.* Женщина перед великой задачей // Биржевые ведомости. 1898. 1 и 3 мая. № 117, 119.
16. *Розанов В.В.* Нечто из седой древности / В.В. Розанов // Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1.
17. *Розанов В.В.* Опавшие листья. М.: Время, 2018.
18. *Розанов В.В.* Перед Сахарной [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://az.lib.ru/r/rozanov_w_w/text_1913_2_saharna.shtml
19. *Розанов В.В.* Религия и культура / В.В. Розанов // Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1.
20. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 18:] Семейный вопрос в России. М.: Республика, 2004.
21. *Розанов В.В.* Уединенное: в 2 т. М.: Политиздат, 1990.
22. *Саранин А.Ю.* Метафизика пола в переписке В.В. Розанова и П.А. Флоренского // Вестник Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. 2013. Т. 19. № 5.
23. *Скрыпник В.Р.* В.В. Розанов: между язычеством и христианством // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 8-1.
24. *Усманова Л.Р., Баева Л.В.* Женщина как хранитель семейных ценностей в России (на основе анализа философского творчества В.В. Розанова) // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2013. № 1 (34).
25. *Федосеев П.С.* Проблема пола, семьи и брака в творчестве В.В. Розанова // Вестник Российского университета кооперации. 2014. № 1 (15).
26. *Хитрук Е.Б.* Проблематика пола в философии В.В. Розанова // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 301.

Аннотация. Статья посвящена взглядам В.В. Розанова на проблемы, поднимаемые женским движением в конце XIX – начале XX века. На основании анализа произведений философа реконструируется его трактовка природы женщины, систематически излагаются позиции по вопросам семейных и социальных функций женщины, женского образования, женского труда и его оплаты, отношения к разводам и проституции. Статья содержит размышления философа о женской сексуальности и женской субъективности. В тексте представлено отношение Розанова к феминистическому движению и женской эмансипации. Автор статьи вписывает идеи русского философа в контекст феминистического дискурса, указывает на их близость такому направлению, как «культурный феминизм». В заключение статьи делается вывод о том, что у Розанова мы находим одну из самых законченных и продуманных концепций женщины в русской философии.

Ключевые слова: философия В.В. Розанова, феминизм, женское движение, женское образование, женская сексуальность, женская занятость, природа женщины, социальные функции женщины.

Inga V. Zheltikova, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Orel State University named after I.S. Turgenev. E-mail: inga.zheltikova@gmail.com

Vasily Rozanov and the Issues of Feminism

Abstract. The paper is devoted to Vasily Rozanov's views on the problems raised by the women's movement in the late 19th and early 20th centuries. Based on the analysis of the works of the philosopher, his interpretation of the nature of women is reconstructed. The author of the paper systematically presents Rozanov's attitude to the issues of family and social functions of women, women education, labor and remuneration of it, his views on divorce and prostitution. The paper contains the philosopher's reflections on female sexuality and female subjectivity. The text presents Rozanov's attitude to the feminist movement and women's emancipation. The author puts the ideas of the Russian philosopher in the context of feminist discourse, points out their proximity to such a direction as "cultural feminism". It is concluded that Rozanov has one of the most complete and well-thought-out ideas about the essence of women in Russian philosophy.

Keywords: Vasily Rozanov's Philosophy, Feminism, Women's Movement, Women Education, Female Sexuality, Women's Employment, Female Nature, Women's Social Functions.

О «Семейном вопросе в России» В.В. Розанова и нынешнем положении дел*

«Философское, литературное, религиозное, этическое наследие Василия Васильевича Розанова (1856–1919) приобретает ныне глубокое нравственное звучание. Многие его слова и мысли словно обращены к людям нашей эпохи» [1, с. 3] – такими словами начиналась вышедшая в начале 1990-х годов одна из первых книг, посвященных творческой биографии русского мыслителя, возвращавшая фигуру Розанова в отечественный философский дискурс. На наш взгляд, данная цитата не потеряла своей актуальности и на сегодняшний день. Действительно, слова, когда-то вышедшие из-под пера столь неоднозначного философа как Розанов, могут найти живой отклик в современности. В частности, вопросы семьи и пола, с которыми Розанов первым из русских мыслителей рискнул открыто выступить в печати, сегодня, учитывая те тенденции, которые охватили весь цивилизованный Западный мир, а также имеют место быть и в России, требует особого осмысления.

В 1903 году, когда Розанов был весьма известен, в свет вышла его книга «Семейный вопрос в России». Оценивалась современниками данная работа, как и многие другие произведения автора, неоднозначно. Что характерно для стиля Розанова, двухтомный труд представлял собой подборку статей, писем к философу, написанных в разное время (начало выхода в свет с 1898 года) и написанных «легко», без тяжеловесных научных конструкций [2]. Как нам видится, во многом подражая стилю Ф.М. Достоевского, который последний использовал в «Дневнике писателя», Розанов стремится наглядно и всесторонне охватить социальную проблему общества, которую, здесь нужно отдать должное, ранее никто и никогда не брался описать с такой подробностью. Можно даже сказать, что именно в данной работе Василий Васильевич выступает уже не как философ, а примеряет на себя роль социолога, что отмечалось некоторыми исследователями и ранее [3, с. 324].

Красной нитью «Семейного вопроса в России» В.В. Розанова стали следующие аспекты жизни семьи: законность развода, брак, пол, насилие в семье, место семьи и пола, которое отводилось в системе отношений сакрального и мирского в различных религиях. Центральным вопросом работы Василия Васильевича становится следующий вопрос: почему семья не была предметом философского анализа? Что в некотором роде сближает позицию Розанова с позицией Вл. С. Соловьева, который чуть ранее в своих статьях под общим названием «Смысл любви» (1892–1894) задался аналогичным вопросом касательно

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Межрегиональные исследования жизненных ценностей и нетранзитивности семейно-детных ориентаций женщин, мужчин и семейных пар на основе сквозного анализа сопоставимых данных (1976–2020 гг.)» №18-011-01037.

Грудина Татьяна Николаевна, кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры истории и теории социологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: grudina-tatyana@yandex.ru
Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, кафедра истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

такого предмета, как любовь. Автор «Семейного вопроса...» задается целью раскрыть отношения семьи не к Церкви или государству, а непосредственно к Богу. Он подчеркивает отсутствие необходимости перекладывать ответственность за семью с плеч Церкви на плечи государства, тем самым показывая, что детальная разработка семейного вопроса требует принципиально иного подхода. «У семьи свое дело, своя цель, свои права, от Бога идущие, свои задачи: дети и их воспитание, супруги и их жизнь» [4, с. 12], – пишет Розанов. Автор называет семью «самовозглавленным явлением», древнейшим и священным, указывая на то, что господ в виде государства или Церкви феномен семьи априори иметь не может.

Розанов относится к семье как к первой церкви на земле, и его до глубины души задевает, что авторитет семьи и ее сила остаются незамеченными в законных и канонических актах. Первую проблему семьи Розанов видит в отсутствии не только главенствующего места семьи в обществе, а места в принципе, самого по себе, как такого. У общества есть интерес в семье, но об интересах семьи общество не помнит. Притеснения потребностей и нужд семьи как таковой приводят к кризису института семьи и брака, на этой почве у автора формируется свое видение категории семейно-брачных отношений, радикальный взгляд на развод в качестве оздоравливающего фактора семьи и понятие истинного брака. Конечно, не стоит забывать о конфликте автора с Русской православной церковью, который сложился по его личному семейному вопросу, но тема настолько глубока, что кажется неисчерпаемой. (Известно, что В.В. Розанов, в молодости вступивший в брак с А.П. Сусловой, долгое время не мог получить развод и был вынужден венчаться тайно, в связи с чем его дети носили на себе печать «незаконорожденности».)

Заметим, что из ныне существующих направлений социологии семьи семья как исходный элемент общества рассматривается только в рамках фамилистической (кризисной) парадигмы, то есть она при таком взгляде является центром социального мира. Дети и семья становятся наивысшим благом. Основателем фамилистической традиции является французский социолог Фредерик Ле Пле. Сам Ле Пле при анализе развития института семьи уделял важное место социальным факторам, указывая на технологические, географические и религиозно-нравственные аспекты как способные оказать влияние на трансформацию данного института. Для Розанова семья тоже играет первостепенную роль в жизни человека и общества, является не просто ценностью, а относится к ряду сакральных вещей. Хотя мыслитель и отрицал способность внешних факторов (плоды прогресса, такие как расширение инфраструктуры, урбанизация и др.) повлиять на облик семьи, он все же признавал существенным воздействие на семейный союз таких институтов как государство и Церковь. Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что публицист и философ В.В. Розанов заложил основы фамилистики в отечественной социологии.

Эпоха, подарившая русскому и мировому классическому наследию таких авторов, как Л.Н. Толстой и В.В. Розанов, была ознаменована кризисом супружеской верности и тяжелой процедурой бракоразводного процесса. Ни тот, ни другой автор, не могли этого не заметить, не могли пройти мимо и остаться безучастными в вопросе благополучия Русской семьи. Но если в своих романах Толстой сурово наказывал изменников, то Розанов жалел несчастных, еще «живых» супругов, желающих жить и любить, но обреченных на сожительство с «мертвецом». Исторический контекст, соответствующий «розановским» работам, становится еще одной важной предпосылкой, ознаменовавшей деятельность автора в отношении браков и разводов, а также всей его философии семьи в целом.

Добиться развода в патриархальной России было практически невозможно вплоть до 1914 года, так как дела семейные находились в церковном ведомстве и под церковной властью. Что касается позиции Церкви в отношении развода, то она считала развод одним из самых тяжелых грехов, который может взять на себя человек, поэтому расторжение брака было крайне редким явлением. На начало XX века в России получение развода

было возможно лишь при наличии двух свидетелей супружеской измены, свидетельствования которых, как правило, покупались.

Спустя век позиция Церкви по вопросам развода в основном продолжает оставаться неизменной. Но в принятых Архиерейским Собором 2000 года «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» можно найти явные шаги навстречу бедствующим супругам (условия совместной жизни которых так ярко описывал Василий Васильевич): «В 1918 году Поместный Собор Российской Православной Церкви в “Определении о поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью”, признал в качестве таковых, кроме прелюбодеяния и вступления одной из сторон в новый брак, также отпадение супруга или супруги от Православия, противоестественные пороки, неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака или явившуюся следствием намеренного самокалечения, заболевание проказой или сифилисом, длительное безвестное отсутствие, осуждение к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, посягательство на жизнь или здоровье супруги либо детей, снохачество, сводничество, извлечение выгод из непотребств супруга, неизлечимую тяжкую душевную болезнь и злонамеренное оставление одного супруга другим... В настоящее время этот перечень оснований к расторжению брака дополняется такими причинами, как заболевание СПИДом, медицински засвидетельствованный хронический алкоголизм или наркомания, совершение женой аборта при несогласии мужа... Если распад брака является свершившимся фактом – особенно при раздельном проживании супругов, – а восстановление семьи не признается возможным, по пастырскому снисхождению также допускается церковный развод» [5, с. 36].

Стоит акцентировать внимание на том, что спустя век в современном российском обществе наличие того образа жизни, который декларирует РПЦ относительно семьи и брака, по большей части редкость. Зачастую только воцерковленные члены Церкви (которых среди признающих себя православными насчитывается не более 5% [6]) прислушиваются к рекомендациям пастырей, касающимся самого подхода к семейной жизни. Если в Российской Империи брак мог быть заключен только в Церкви и закреплен таинством венчания, а церковный авторитет таким образом накладывал свой отпечаток на построение семейных отношений, то сегодня первичным актом вступления в брак (даже для верующего человека) является регистрация в органах ЗАГС (на сегодняшний день без наличия свидетельства о браке супругов в Церкви не повенчают). То есть государство становится той первичной инстанцией, которая одобряет желание молодоженов соединиться узами брака, но, как правильно отмечено многими демографами России, в нашей стране не существует целостной семейно-демографической политики, направленной на укрепление полнокровной семьи [7, 8].

По мнению не только экспертов, но и большинства россиян (62% опрошенных), современные СМИ не способствуют развитию ответственного отношения молодежи к отцовству [9]. То есть одобряя государство одобряет, а вот направить супругов на путь создания семьи оно не может. Кто-то может возразить, что это вовсе не дело государства регламентировать внутрисемейные отношения, и это действительно так. Но общая установка социально-экономической и культурной (затрагивающей формирование контента СМИ) политик, которые приводит в действие государство, должна стимулировать сохранение семьи, а не ее уничтожение. Годы атеистической пропаганды в корне подорвали восприятие семьи как мистического союза его членов, основанного на чувстве взаимной ответственности и любви; а легкость развода, которая существовала в первые годы после революции и была санкционирована, и вовсе чуть ли не уничтожила фундамент государства – семью. Небольшой экскурс в историю позволит продемонстрировать верность нашей гипотезы.

Так, с точки зрения Кодекса 1918 года, при несогласии одного из супругов брак расторгался лишь судом, однако такие иски всегда удовлетворялись. В Кодексе 1926 года

разрешился развод прямо в ЗАГСе как по обоюдной просьбе супругов (что практиковалось и раньше), так и по заявлению одного из них, а также при отсутствии и даже без ведома другого. Борьба против традиционной семьи активно продолжалась большевистской властью в 1920-х годах. Вместе с тем в 1930–1940-х годах политика по семейным вопросам стала все больше ужесточаться. Так, в 1936 году произошла отмена права женщин на аборт, предоставленного в 1920-х годах [10]. Аборт еще не приравнивался к детоубийству (что было до революции), но тем не менее допускался лишь по медицинским показаниям. При расторжении брака необходимо было присутствие обоих супругов в ЗАГСе. Чтобы факт развода не был утаен, стали ставить штамп в паспорте. Об этом В.В. Розанов в ответ на замечание Ю. Б-ной писал следующее: «...трудно представить себе мужчину, который, увидав в паспорте прописку о трех мужьях, захотел бы вписаться к ним четвертым» [4, с. 106]. Тогда как Ю. Б-на возражала сказанному следующим образом: «...мой оппонент напрасно думает, что кто-либо из мужчин остановится перед тем, чтоб быть вписанным четвертым мужем. Я уверена, что эта арифметика не устроит ни тот, ни другой пол. Нельзя нам, при нашем нравственном неряшестве, давать право легкого развода, как нельзя давать ребенку огня в руки» [4, с. 109]. И, как показал исторический опыт, оппонентка Розанова оказалась права.

В современном мире, когда связь Церкви и государства значительно ослабла, а развод стал неким обыденным фактом и чуть ли неизбежным этапом в жизненном цикле семьи, общественное мнение (одно из последних прибежищ нравственности и морали в секулярную эпоху) уже с меньшим порицанием относится к людям, не сумевшим, а может быть, и не желавшим сохранить семью. В связи с чем повторные браки воспринимаются обществом как само собой разумеющееся следствие наличия разводов. И сегодня уже никого не страшит то, что у потенциального супруга за плечами имеется немалый опыт «семейной жизни», а, возможно, и присутствуют дети от предыдущих браков. К сожалению, статистика не может с точностью продемонстрировать распределение повторных браков по числу заключенных браков на одного из супругов, но сам факт, что ежегодно от числа заключаемых повторные браки занимают стабильно около 30% [11, с. 3–6], опровергает предположение В.В. Розанова (все-таки Василий Васильевич сам был достаточно нравственным человеком и предпочитал видеть такой же образ нравственности и чести в другом). Легкость развода (а исходя из Семейного кодекса, принятого в 1995 году, причиной развода может являться просто наличие желания одного или обоих супругов) при отсутствии культивации ценности семьи как основополагающей со стороны государства принесла свои плоды.

В России, да и на всем постсоветском пространстве, уровень разводимости продолжает быть достаточно высоким. В своей аналитической статье «Браки и разводы в современной России» демограф С.В. Захаров отмечал, что «рост разводимости – ведущая историческая тенденция для России в более чем столетней ретроспективе. Если в конце XIX века, когда разводы допускались с разрешения Священного Синода лишь в исключительных случаях, на 1000 существующих супружеских пар ежегодно приходилось 0,06 развода, в 1913 году – 0,15 развода (специальный коэффициент разводимости), то в конце XX – первом десятилетии XXI века расторгают брак 20 и более на 1000 супружеских пар, или в 330 раз больше. Фактически речь идет о том, что сто лет назад разводов в России практически не было, а начиная с конца 1970-х годов ежегодно расторгается примерно 2% от числа существующих союзов» [11, с. 20].

От себя добавим, что коэффициент разводимости за последнее десятилетие не опустился ниже 4 (количество случаев развода на 1000 чел. населения), в то время как коэффициент брачности с 2011 года продолжает неумолимо падать [12, с. 3], а по последним данным Росстата на конец 2018 года он составил 6,1 (количество браков на 1000 чел. населения).

Демографы были вынуждены констатировать, что Россия достигла минимума по числу заключенных браков с начала XXI века [13]. При этом коэффициент соотношения разводов и браков достиг максимума за последние 15 лет (и это только по официальным данным). Представители модернистской парадигмы социологии семьи утверждают, что не стоит ожидать повышения коэффициента брачности до 2020-х годов, до тех пор, пока в брачный возраст не вступит поколение нулевых, более многочисленное, чем поколение 1990-х. Однако на наш взгляд, учитывая те ценностные ориентиры, которых придерживаются представители поколения Z, повышения количества браков может и не последовать.

На сознание российской молодежи активное влияние оказывают международные ценности и стандарты образа жизни, которые регламентируют «брать от жизни все». Безусловно, семья, требующая от человека жертв и уступок, как ценность дискредитируется в глазах молодых людей, рожденных в 1990-е и нулевые годы. Да и само заключение брака воспринимается как непосредственный ограничитель личной свободы, о чем свидетельствует рост сожительства [14, 15].

В.В. Розанов в рамках своей работы затрагивал вопрос «незаконных» сожительства, но философа интересовали «незаконные» лишь в силу объективных обстоятельств формы сожительства (наличие нерасторгнутого брака (развод было получить практически невозможно), невозможность вступления в брак в силу воинской повинности и т.п.). В настоящее время в современной России достаточно распространены так называемые гражданские браки, скрепленные только чувствами, а не штампом в паспорте. В данных «браках» вполне могут рождаться и воспитываться дети. Однако положение женщины и детей, рожденных в таких «браках», является весьма уязвимым. Если в России данная практика встречается не так часто (все же под «гражданским браком» подразумевают пару сожителей без детей, а при наличии ребенка общественное мнение в лице старшего поколения будет настаивать на необходимости узаконить отношения), то в Европе наличие детей в подобного рода союзах стало нормальным явлением, в связи с чем в ряде стран было изменено законодательство, чтобы хоть как-то защитить матерей и их чад [16]. Вспоминается письмо читателя – апологета В.В. Розанова касательно положения «незаконнорожденных», приведенное в «Семейном вопросе...», в котором тот указал на один старый афоризм: «нужда изменяет законы» [4, с. 379]. Так, данный вид сожительства во Франции оформляется как “*pacte civil de solidarité*” (гражданский пакт солидарности). Изначально данная форма права была разработана в качестве правового документа только для гомосексуальных пар. Но в связи с тем, что французы всё реже и реже отдавали предпочтение законному браку, данная форма, юридически приравненная к браку, стала распространяться на сожительства разнополых пар с детьми или без них.

На страницах «Семейного вопроса...» Розанов, рассуждая о феномене сожительства, писал, что они могут служить некой прививкой от «законной скуки», которая рано или поздно может наступить в юридически оформленном браке, так как человеку намного дороже то, что можно потерять в любой момент; сожительство позволяют поддерживать и сохранять интерес сожителей друг к другу [4, с. 358]. Но сегодня, когда развод можно получить достаточно просто и потерять супруга в любой момент, наличие сожительства свидетельствует, по словам того же Розанова, только об «опасении вступить в брак», то есть об опасении потерять личную свободу. А те, кто и вступают в брак, не всегда придерживаются приемлемого в обществе семейно-бытового уклада.

Сегодня как раз для поддержания новизны чувств между супругами распространение получает такая форма брачного союза как «гостевой брак». И хотя в России данное явление не выступает в качестве *main stream*, в настоящее время уже существуют прогнозы, основанные на оценке стиля жизни больших городов, предполагающие, что данная форма брака станет доминирующей [17]. Гостевой брак нельзя назвать полноценной семьей,

так как в случае рождения ребенка его воспитанием занимается только один родитель (зачастую мать). Таким образом, могут пополняться ряды добровольно бездетных (*child free*) [18]. Это направление становится модным в условиях современной культуры потребления, когда дети выступают ограничителями, налагают определенное бремя (например, с детьми сложно путешествовать, заниматься любимыми увлечениями), поэтому от них легче и проще отказаться. Об этом также свидетельствует и статистика абортот.

Неоднократно на страницах «Семейного вопроса...» Розанов затрагивает тему убийства нежеланных или незаконных детей их матерями. Философ видит причину данных убийств только в чувстве стыда, которое возникает у женщин в силу ожидания социального порицания за рождение дитя вне брака. Решение данной проблемы мыслитель видел в трансформации взгляда на рождение ребенка, на возвышение ценности человеческой жизни: «Смерть победила бы, если бы не побеждалась рождением. Благословенна всякая победа над смертью, т.е. благословенна всякая родившая и все рожденное. Нельзя задавить рожденную мышь, не то что человека» [4, с. 298]. Но все же в наш век гуманизма и демократии, но при этом упадка силы социального контроля, убийства детей матерями не прекращаются. В современной России в результате абортов ежедневно гибнет около тысячи потенциальных граждан. По статистике Министерства здравоохранения, в 2017 году на 100 рождений (живых и мертвых) приходилось 38 абортов [19, с. 119]. Заметим, что по большей части Минздравом ведется учет «легальных» абортов, а количество нелегальных остается «за кадром». При этом зачастую принятие решения об аборте не зависит от реальных финансовых или социальных трудностей семьи, наличия угрозы здоровью матери (суммарное число абортов по данным категориям не превышает 4% общего числа). Женщины убивают своих детей в угоду личному комфорту, отдают предпочтение построению карьеры, а не материнству. Что касается прерывания беременности у девушек подросткового возраста, которое как раз и может случаться в силу опасения социального порицания, то суммарное их число по возрастным категориям 10–14 и 15–17 лет не превышает и 1% общего числа; заметим, что это только официальные цифры [19, с. 122].

Хотя Василий Васильевич более ста лет назад достаточно оптимистично осмыслял эту трагедию убийств матерями своих детей, указывая на новые рождения, то мы, глядя на картину современности, переполняемся большим пессимизмом. Если рожденный младенец, символизирует собой любовь, способную преобразить вокруг себя даже черствые сердца, то убийство этого младенца еще в утробе матери – это символ охлаждения любви в мире, ее искоренение. Может, потому и происходит данное убийство еще на стадии, когда плод не сформирован, чтобы не дать проснуться той дремлющей любви, заложенной в сердце каждой женщины, той любви, которая способна преобразить мир. Как известно, в христианстве признано, что одним из имен Бога является Любовь. Оскудение любви, жестокость и косность по отношению к будущему ребенку могут свидетельствовать только о предпочтении альтернативы Божественного замысла о мире.

Розанова весьма заботил вопрос о судьбе незаконнорожденных детей, обреченных либо на верную смерть после своего рождения, либо же на незнание своих корней. Приводя статистику по числу рождений, философ отмечал, что треть рожденных детей в России – это незаконнорожденные [4, с. 28]. Сегодня, когда термин «незаконнорожденный» отошел в историю, проблема рождений вне брака осталась. В 2002 году доля рожденных вне брака достигала 44%. В 2012 году число внебрачных рождений составляло четверть общего числа рожденных [20]. Как отмечают исследователи из Института демографии НИУ ВШЭ, количество внебрачных рождений снижается не за счет уменьшения числа их, а за счет увеличения числа рождений в браке; а по прогнозам экспертов вскоре рождение вне брака станет некой социально признанной нормой, что вполне ожидаемо при «легализации» в общественном сознании разводов и сожителств.



Сегодня наблюдается следующая тенденция, никак не укладывающаяся в сознание человека, жившего в начале прошлого века, когда матери семейств сами изгоняют отцов из семьи, либо же когда девушки сознательно избегают оформления отношений. Розанов когда-то писал, что «...никак нельзя отрицать, что от сложения мира и до сих пор едва ли была девушка, которая бы предпочла родить “так” и отказалась бы своею и доброю охотою от супружества» [4, с. 300]. Эту реплику философа можно лишь сопроводить молчанием. Сегодня некоторые девушки после определенного возраста, когда действие биологических часов и социального давления приносит свои плоды, предпочитают рожать ребенка «для себя». Уже никакого стыда «материнства вне закона» нет, да только вот стали ли семьи счастливее?

Учитывая, что главным инициатором развода в последнее время выступают женщины, которые по сравнению с тем, что было в нашей стране сто лет назад, прониклись «прелестями» эмансипации, можно также указать на один из важных факторов разрушения семьи: смена гендерных ролей (феминность мужчин, маскулинность женщин). В семье, в которой женщина, созданная по своей природе более эмоциональной и чуткой (на психическое поведение человека сильное воздействие имеет гормональный фон, который у мужчин и женщин при нормальных условиях жизнедеятельности отличен), не способна смягчить мужской характер, а предпочитает форсировать свою точку зрения, наступает момент, когда мужчина больше не воспринимает свою жену в качестве существа противоположного пола. В связи с чем и сама женщина забывает о своей гендерной роли. Розанов, испытавший на себе законное сожительство с эмансипированной женщиной, несмотря на свое настойчивое стремление добиться от Синода послабления в семейной политике, сам отстаивал традиционное положение женщины в семье. Весь пафос философа заключался только в том, чтобы возвысить роль семьи, которая представлялась ему невозможной без рождения детей и взаимной любви между ее членами, в связи с чем все, что этому препятствовало, признавалось излишним. На страницах своего исследования он писал: «...женщина – начало ребенка, начинающийся ребенок; и какова в цивилизации или религии концепция женщины, такова непременно будет и концепция рождающегося ребенка» [4, с. 39]. Современный мир, выступающий за маскулинность женщин, предпочитающих карьеру семье, лишает себя будущего.

В своей статье «“Женское” как гендерная проблема в русской литературе и философии XIX–XX вв.» Н.М. Ковальчук обратила внимание на то, что многие русские мыслители отмечали ориентированность существующей культуры на мужские приоритеты, то есть на мужскую гендерную роль [21]. Спустя столетия данная ориентация культуры в целом не изменилась, но изменилась степень вовлеченности женщины в эту «мужскую среду». Вместо достижения равных с мужчинами прав (в первую очередь политических) женщины приравнивали себя к мужчинам, то есть полностью переняли тот образ жизни, который свойствен мужской гендерной роли. Как верно отмечает Н.М. Ковальчук, путь, по которому пошли женщины в России, – это отнюдь не феминизм (зародившийся в движении суфражисток в США), а нигилизм, проникнувший в русскую культуру через интерпретацию социалистических концепций еще в 60-х годах XIX века. Ведь именно с приходом к власти большевиков, желающих построить государство на фундаменте социализма, впервые в мире было провозглашено равенство женского и мужского.

Последние исследования показывают, что в России уже наметилась тенденция, ведущая к матриархальному укладу семьи, о чем свидетельствует высокий коэффициент разводимости и количество неполных семей. Но даже в полных семьях, когда супруги относят сложившееся распределение ролей в семье к демократическому типу (то есть когда обязанности между супругами разделены поровну и фактически главы семьи нет), по мнению их детей, роль главы семейства все же признается за матерью [22, с. 69]. По данным

опроса ВЦИОМ, проведенного в июне этого года, 40% опрошенных считают нормальным, когда после рождения ребенка мать выходит на работу, а отец ухаживает за новорожденным [9]. А среди опрошенной молодежи в возрасте от 18 до 24 лет 90% полагают, что отцы способны справиться с воспитанием детей не хуже матери. То есть в перспективе можно ожидать, что в отпуск по уходу за ребенком будут выходить отцы семейства, что, несомненно, будет свидетельствовать о сдвиге полярности семейных ролей. Все бы ничего, но если обратить внимание на упадок рождаемости в нашей стране, на низкое количество многодетных семей и вообще на отсутствие установки на многодетность среди населения, будущее представляется весьма трагичным.

По прогнозам Департамента по экономическим и социальным вопросам ООН и представителей фамилистической школы, к концу XXI века нашу страну ожидает ужасная депопуляция [23, 24]. То есть при нынешнем положении дел в семейной сфере русский народ как нация прекратит свое существование не только в символическом поле, но и чисто физически.

Ситуация, описанная для России, характерна и для других развитых и развивающихся стран мира. Например, контроль рождаемости, гомосексуализм (данное явление пока еще порицается российским обществом), допустимость разводов в американском обществе являются вполне приемлемыми явлениями, и с течением времени людей, придерживающихся данных взглядов, становится всё больше. Социологи отмечают тенденцию «либерализации» взглядов американского общества [25]. Но даже при такой тенденции коэффициент рождаемости в США продолжает оставаться на достаточно приличном уровне. А доля женщин, «вырванных из семьи», не превышает 60% [26], в то время как в России большая редкость найти женщину-домохозяйку (как правило, их число не превышает 10% числа трудоспособных женщин).

В своих работах В.В. Розанов предчувствовал в кризисе семьи кризис государства. Сегодня можно сказать, что пока длится кризис семьи в России, ни о каком положительном развитии государства речи быть не может. Именно эту важную мысль Василия Васильевича многие исследователи отмечали как наиболее актуальную для современной России. Например, М.А. Маслин в своей статье «В.В. Розанов и русская идея» указывал на то, что «по глубокому убеждению Розанова, Россия начинается не с государства, а с семьи и брака, воспитания детей. Нынешним разработчикам демографических программ не худо было бы прочитать статьи и книги Розанова на эти темы» [27, с. 115].

В рамках фамилистической парадигмы институционального кризиса семьи, факт изменения массового сознания, иерархии жизненных ценностей свидетельствует о противоречивости общественных настроений, фактического поведения населения (росте сожительств и разводов, малодетности и бездетности) и декларативными объяснениями своих действий и поступков. Стоит отметить, что последние связаны вовсе не с плохими условиями жизни, а с собственными намерениями и эгоистическими побуждениями не иметь семьи и детей, что продиктовано в итоге падением ценности семейно-детного образа жизни, его положительных характеристик и сглаживанием отрицательной направленности альтернативных семье форм существования [28].

Затяжной кризис семьи как социального института стал причиной возникновения различных внесемейных форм жизни, вызванных разводами и разъединениями. К таким формам можно отнести добровольно бездетные сожительства, одиночно-холостяцкие виды проживания, постразводные объединения разного рода и пр. В данной работе обсуждение вышеназванных проблем проводится в контексте необходимости активного проведения семейно-демографической политики, благодаря которой возможно укрепление тесной связи между брачностью и рождаемостью, а также активного распространения семейно-детного образа жизни среди большинства населения. Важно, чтобы полная се-

мья с родителями и несколькими детьми стала нормой жизни у граждан нашей страны и вызывала не отторжение, а одобрение, стала залогом успеха и благополучия.

Не создавая никаких механизмов по выработке и укреплению норм рождения 3–4 детей в семье, по укреплению брака и семейной жизни, население в своем поведении воспроизводит многочисленные разводы, нестабильный брак и выбирает рождение единственного ребенка, «разбазаривая демографический потенциал. Такая ситуация системы ценностей в обществе породила в стране целый ряд социальных кризисов, производных по сути от институционального упадка семьи» [29, с. 229].

В нашей стране благодаря исследованиям фамилистической научной школы была выявлена следующая зависимость: чем больше число детей в семье, тем меньше вероятность развода. Например, у двухдетных супругов вероятность развода в 2,35 раза ниже, чем у однодетных, а у трехдетных – в 4 раза ниже, чем у двухдетных и в 9,4 раза, чем у однодетных [30]. На данных статистического анализа была показана обратно пропорциональная зависимость между рождаемостью и разводимостью. С более высокой вероятностью развод свойствен бездетным и однодетным семьям. Тогда как у бездетных супругов чаще, чем у имеющих детей, происходит расторжение отношений.

В заключение можно сказать, что, безусловно, философские прозрения В.В. Розанова весьма актуальны для ситуации, сложившейся в современной России. Несмотря на то, что сам Розанов был склонен к идеализации отношений в семье, исключая влияние уровня нравственного развития (формирование которого возможно косвенными методами через социум) супругов на судьбу их взаимоотношений, философ достаточно здраво оценивал масштабы катастрофы, надвигающейся на Россию еще с 60–70-х годов XIX века. Сегодня, когда многие моменты из мер семейной политики, существовавшей сто лет назад, со стороны государства и Церкви (против которых и выражал свой протест философ) были устранены, наша страна отнюдь не стала страной, основанной на фундаменте «любящей семьи».

Как нам видится, расчет Василия Васильевича прогорел не в силу его ошибочности, а в силу того, что государство, переставшее быть православным, так и не создало в общественном сознании из семьи главной ценности, на фундаменте которой только и можно выстроить более-менее прочное государственное здание. Наоборот, светское государство изначально даже поощряло разрушение былых форм социальной действительности. Легкость развода привела к дискредитации брака, снижению рождаемости. Ориентированность государства на построение коммунизма, а затем капитализма, привела к трансформации роли женщины в семье и как следствие нестабильности семьи и росту сожительства. Дурной пример заразителен, и без установления определенных рамок нормальности способен перекинуться с «больных» членов общества на «здоровых».

В связи с вышесказанным, можно заключить, что сегодня наша страна нуждается в проведении семейно-демографической политики, ориентированной на крепкую многодетную семью. Возможно, именно возрождение в сознании граждан атрибутов русской культуры, тесно сопряженной с ценностями православия (жертвенность, любовь, бескорыстие и т.д.), путем трансляции и знакомства с ними через СМИ, а также при эффективной социально-экономической поддержке помогло бы вернуть в действительность многодетную семью как норму жизни, привлекательную для большей части населения страны.

Литература

1. *Николюкин А.Н.* Василий Васильевич Розанов (Писатель нетрадиционного мышления). М.: Знание, 1990.
2. *Маслин М.А.* Эпистолярность русской философии и тема литературного изгнания в творчестве
3. *Павленко А.И.* Философия и педагогика семьи у Розанова // Наследие В.В. Розанова и

В.В. Розанова // Русская философия: Историко-философские дескрипты. Екатеринбург, 2010. С. 160–180.

3. *Павленко А.И.* Философия и педагогика семьи у Розанова // Наследие В.В. Розанова и

- современность: материалы Междунар. науч. конф., Москва, 29–31 мая 2006 г. / Рос. акад. наук; ИНИОН; ИМЛИ имени А.М. Горького; Ин-т философии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 323–330.
4. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 18:] Семейный вопрос в России / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2004.
 5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000.
 6. *Емельянов Н., прот.* Сколько в России воцерковленных христиан и почему [Электронный ресурс] / Режим доступа: pravoslavie.ru/121035.html
 7. *Иванов Е.О.* Защита семьи и традиционных ценностей как фактор национальной безопасности [Электронный ресурс] // Режим доступа: riss.ru/demography/demography-science-journal/30211/
 8. Семьецентризм: миф или реальность?: Коллективная монография / А.И. Антонов, А.В. Жаворонков, А.Б. Синельников, Е.Н. Новоселова и др.; гл. ред. А.И. Антонов. М.: МАКС-Пресс, 2016.
 9. Папа может все что угодно? [Электронный ресурс] // ВЦИОМ / Режим доступа: <https://infographics.wciom.ru/theme-archive/society/religion-lifestyle/education-children/article/papa-mozhet-vsjo-chto-ugodno.html>
 10. *Синельников А.Б., Дорохина О.В.* Брак и развод с точки зрения формальных и неформальных социальных норм // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2015. Т. 15. Вып. 3. С. 22–28.
 11. *Захаров С.В.* Браки и разводы в современной России // Демоскоп. 2015. № 625–626 / Режим доступа: <http://www.demoscope.ru/weekly/2015/0625/demoscope625.pdf>
 12. Браки и разводы в Российской Федерации [Электронный ресурс] // Росстат / Режим доступа: www.gks.ru/free_doc/new_site/rosstat/smi/prez_love0707.pdf
 13. Число браков в России опустилось до минимума с начала века [Электронный ресурс] // РИА Новости / Режим доступа: www.rbc.ru/economics/08/04/2019/5ca7b45349a7947d0d969ec7c
 14. *Исупова О.* Российские консенсуальные союзы начала XXI века (по данным международного сравнительного исследования) // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2015. № 2 (126). С. 153–164.
 15. *Вовк Е.* Практика сожительства в России: распространенность, смыслы, интерпретации // Социальная реальность. 2006. № 4. С. 46–60.
 16. Unwed parents and the law. Carriage and horse [Электронный ресурс] // The Economist / Режим доступа: www.economist.com/international/2016/01/14/carriage-and-horse
 17. *Фирсов А.* Трансформация брака. Как будут меняться формы совместной жизни [Электронный ресурс] // Forbes / Режим доступа: www.forbes.ru/karera-i-svoy-biznes/357085-transformaciya-braka-kak-budut-menyatsya-formy-sovmestnoy-zhizni
 18. *Новоселова Е.Н.* Добровольная бездетность как угроза демографической безопасности России // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2012. № 1. С. 99–110.
 19. Основные показатели здоровья матери и ребенка, деятельность службы охраны детства и родовспоможения. 2017 [Электронный ресурс] // Статистический сборник. 2017 год / Режим доступа: www.rosminzdrav.ru/ministry/61/22/stranitsa-979/statisticheskie-i-informatsionnye-materialy/statisticheskij-sbornik-2017-god
 20. *Захаров С.В., Чурилова Е.В.* Внебрачные дети не значит безотцовщина [Электронный ресурс] // Режим доступа: iq.hse.ru/news/177666403.html
 21. *Ковальчук Н.М.* «Женское» как гендерная проблема в русской литературе и философии XIX–XX вв. // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2009. № 4. С. 91–94.
 22. *Кучмаева О.В.* Семейные роли в современной российской семье: традиции и современность // Культурное наследие России. 2016. № 2. С. 66–72.
 23. World Population Prospects: The 2015 Revision. File POP/1-1: Total population (both sexes combined) by major area, region and country, annually for 1950–2100 (thousands) [Электронный ресурс] // Режим доступа: esa.un.org/unpd/wpp/Download/Standard/Population/
 24. Анатолий Антонов: Демографы предсказывают сокращение численности населения России с нынешних 120 до 40 млн человек [Электронный ресурс] // Режим доступа: viperson.ru/articles/anatoliy-antonov-demografy-predskazyvayut-sokraschenie-chislennosti-naseleniya-rossii-s-nyneshnih-120-do-40-mln-chelovek
 25. *Brenan M.* Birth Control Still Tops List of Morally Acceptable Issues [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://news.gallup.com/poll/257858/birth-control-tops-list-morally-acceptable-issues.aspx?g_source=link_NEWSV9&g_medium=NEWSFEED&g_campaign=item_&g_content=Birth%2520Control%2520Still%2520Tops%2520List%2520of%2520Morally%2520Acceptable%2520Issues
 26. Выборы в США: роль домохозяек в политике [Электронный ресурс] // Сноб. 2012. 15 апреля / Режим доступа: snob.ru/selected/entry/48065/
 27. *Маслин М.А. В.В. Розанов и русская идея* // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. Вып. 2. С. 104–116.
 28. Семейно-детный образ жизни: результаты социолого-демографического исследования / А.И. Антонов, А.Б. Синельников, Е.Н. Новоселова и др. М.: Москва, 2018.
 29. *Антонов А.И., Сорокин С.А.* Судьба семьи в России XXI века: Размышления о семейной политике, о возможности противодействия упадку семьи и депопуляции. М., 2000.
 30. *Антонов А.И., Медков В.М.* Социология семьи. М.: Изд-во МГУ: Изд-во Международного университета бизнеса и управления («Братья Карич»), 1996.

Аннотация. В рамках данной публикации философские идеи В.В. Розанова, затрагивающие тему семьи и брака, рассматриваются в сопоставлении с той ситуацией, которая сложилась в институте семьи в современной России. Авторы указывают на безусловную актуальность многих идей русского мыслителя в контексте современности, на схожесть позиции Розанова с постулатами фамилистической парадигмы. В статье анализируются основные направления, связанные с трансформацией института семьи, а именно, повышение разводимости, снижение уровня брачности и деторождения. Подвергаются критическому рассмотрению и некоторые взгляды В.В. Розанова, касающиеся места и роли развода в жизни общества, идеализации отношений между супругами. Авторы делают вывод о том, что помимо признания личной свободы брачующихся, будущие супруги нуждаются в некоем минимальном уровне нравственной жизни, необходимой для несения бремени данной свободы.

Ключевые слова: фамилистическая парадигма, пол и гендер, семья в XX–XXI веках, роль женщины в семье, депопуляция.

Tatyana N. Grudina, PhD in Sociology, Senior Lectrer, History and Theory of Sociology Department, Lomonosov Moscow State University. E-mail: grudina-tatyana@yandex.ru

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Russian Philosophy History Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

On “The Family Issue in Russia” by V.V. Rozanov and the Present State of Affairs

Abstract. The present article analyzes V.V. Rozanov's philosophic views on family and marriage in comparison with the present status of these institutions in Russia. The authors stress the fact that many of his ideas are unquestionably relevant now and that Rozanov's position has much in common with the postulates of the family sociology paradigm. The article addressed the main vectors, related to the transformation of the institution of family, namely the increase of the number of divorces, decrease of marriage and childbirth levels. A few opinions of V.V. Rozanov are, however, criticized, such as his views on the place and role of divorce in the life of the society, the idealization of the spousal relationships. The authors conclude that, alongside with honoring the personal freedom of each of the individuals who enter into marriage, the future spouses need a certain minimal level of moral life in order to be able to shoulder and bear the burden of this liberty.

Keywords: Family Sociology Paradigm, Sex and Gender, Family in the 20th and 21st centuries, Role of Woman in the Family, Depopulation.

В тени Розанова

{ Раздел четвертый }

*С.В. Перевезенцев
Откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?
Историософские заметки*

*Н.Н. Ростова
Современная русская философия о человеке*

*Р.В. Зайцев
Карл Хаусхофер в Японии: рождение геополитика*

*В.Э. Молодяков
Шарль Моррас, "Action française" и проблема войны и мира в Европе:
от аншлюса Австрии до вторжения в Польшу*



Откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?

Историософские заметки

Кроме русских, единственно и исключительно русских, мне вообще никто не нужен, не мил, не интересен

В.В. Розанов

ОТКУДА МЫ?

Рождение народа

Почти тысячу двести лет назад на карте мира возникло Древнерусское государство... А если мы будем говорить о времени рождении русского народа, то нужно окунуться в такую седую древность, что даже и представить себе сложно! Во всяком случае, этнические корни того народа, который уже более тысячелетия зовется «русским», прослеживаются с рубежа III–II тысячелетия до нашей эры!

Рождение народа можно сравнить с рождением ребенка. Тайна зачатия... Долгое пребывание во чреве матери... Но ребенок уже есть, уже растет, сердце его бьется – он живет, еще не выйдя на свет. И, наконец, – радость рождения. Так и любой народ. Происхождение большинства народов, как и первые века их существования – загадочны, ибо они пребывали во чреве истории. Но они уже жили, они трудились, воевали, стремились к каким-то целям... И на историческую арену каждый народ выходил уже сложившимся, самобытным организмом.

И жизнь народа похожа на жизнь человека, ибо каждый народ проходит все стадии человеческого развития – детство, юность, зрелость, старость... И каждая стадия связана с духовным, нравственным и государственным взрослением народа. И также как всякий человек призван наполнить собственную жизнь смыслом, призван понять этот смысл и исполнить предназначенную ему роль, так и всякий народ приходит в историю с какой-то целью и во имя какого-то смысла. Народ появляется на Земле для исполнения некой миссии...

Поэтому и понять по-настоящему призвание народа можно только тогда, когда проясняется тайна его рождения, когда мы осознаем его историческую генетику, когда нам открываются его истоки. Поэтому столь важно и столь необходимо глубоко разобраться в самых первых шагах народа на Земле. И вопрос «откуда мы?» в этом случае из празднопознавательного превращается в самый насущный – поняв истоки, мы поймем самих себя.

Вера

Любой народ, так или иначе заявивший о себе в истории, в какой-то момент начинает размышлять о том, откуда и как он появился на Земле? А вслед за этим приходит и

Перевезенцев Сергей Вячеславович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.
E-mail: serp1380@yandex.ru



необходимость поиска ответа на другие, но еще более значимые вопросы – зачем этот народ существует в мире? Ради какой цели, во имя какого смысла он живет? И оттого, какие будут найдены ответы на эти вопросы, зависит сама история и сама жизнь народа. Кто-то, веря в свою судьбу, отправляется в завоевательные походы. Другие видят свое предназначение в мирном труде. Третьи считают себя хранителями величайшей мудрости. Четвертые... Впрочем, перечисление может быть бесконечным, тем более что у одного и того же народа, в зависимости от исторических обстоятельств, жизненные целевые установки могли изменяться, да и не по одному разу.

В нынешнее время стало модным перевозносить славянское язычество, более того, возникли языческие общины, поклоняющиеся якобы древним, «исконным» славянским богам, а «священным языческим писанием» объявлена «Велесова книга». Нынче частенько появляются интервью с многообразными «волхвами» или «берегинями». На самом деле современные языческие культы не имеют никакого отношения к исторической действительности – все это собственные изобретения новоявленных «волхвов», начитавшихся научных, околонучных и ненаучно-фантастических книжек.

Однако горячий (именно горячий, даже жгучий!) интерес к славянской мифологии, поразивший сегодняшнюю читательскую публику, далеко неслучаен. Он обусловлен многими причинами, но, главная, думается, одна – ныне, в начале XXI века, мы, русские люди, как и наши предки тысячу лет назад, на исходе века X, совершаем новый выбор веры. Выходя из атеистического, даже языческого по сути своей мирозерцания, подверженные многообразным идейным и религиозным влияниям извне, мы ищем духовную основу настоящей и будущей России. И, вполне естественно, что кто-то видит эту основу в той, как кажется, изначальной, древнейшей славянской мифологии, которая образовывала духовную жизнь славянских народов на протяжении многих и многих столетий до времени принятия Святого Крещения. Образно говоря, Перуновы стрелы продолжают разить в цель.

Сегодня появляется множество книг, посвященных славянской мифологии. К сожалению, немалая часть этих книг написана людьми, которые не знают или не понимают реальной истории. Но именно в этих книгах, как кажется их авторам, раскрываются все «тайны» древнеславянской языческой религии. И, опять же к сожалению, подобная уверенность не имеет никакого подтверждения в существующих и известных сегодня источниках.

А что же наука? Разве она не виновата в подобном положении вещей? Виновата, и этого нельзя отрицать. Ведь наука не использует еще свои возможности в полную силу. Разделенная по отраслевому принципу, она никак не может собрать в единую картину множество разноликих данных – археолог не владеет всей совокупностью письменных источников, лингвист не знает археологии, историк слаб в этнографии, этнограф – в исторической лингвистике и т.д. и т.п. А свято место пусто ведь не бывает.

Нужно отметить, что большинство современных рассуждений на эту тему носят в большей степени искусственный характер, а зачастую являются откровенными домыслами, когда славянские религиозно-мифологические представления о мире наполняются совершенно иным, неславянским, содержанием, по принципу «аналогий». Конечно, в славянской мифологии нашли отражение и выражение языческие культы разных этносов, но это не значит, что все иные этнические культы стали именно славянскими, и на основе их анализа можно говорить именно о славянской мифологии. Иначе получается, что вместо славян в их землях жили древние греки, скандинавы, иранцы, кельты... А самих славян вроде бы и не было.

К сожалению, малое число сведений, сохранивших рассказы о сущности славянского язычества, не позволяют нам с достойной мерой уверенности говорить о том, как в славянской мифологии решались вопросы о смысле бытия славянских, русских и других племен, населявших территорию Древней Руси. Кроме, пожалуй, важнейшего качества

славянского язычества – освящения мирной жизни разных этносов между собой и с природой, освящения «лада жизни».

Конечно, славянское язычество носило оригинальный характер и имело богатое религиозно-мифологического содержания. Но оно оказалось неспособным к исполнению функции государственной религии. Освящая отношения человека с природой и между разными этносами, язычество не вторгалось в область общественных отношений на стадии государственного развития. Больше того, приверженность язычеству создавало духовные проблемы в славянских землях, ибо возвышение одних племенных богов приводило к понижению статуса богов других племенных союзов. Свидетельство тому – жестокая религиозная война, которая разразилась в 1057 году между несколькими прибалтийскими славянскими племенами («Много тысяч людей пало с той и с другой стороны», – сообщает древний источник). А у восточных славян своеобразный языческий религиозный конфликт произошел в самом начале правления князя Владимира Святославовича: устроив свой языческий «Пантеон», Владимир не включил в него бога Велеса, однако какие-то жители Киева тут же воздвигли идол Велеса на Подоле. В перспективе подобная духовная и идеологическая ситуация могла привести к межплеменной розни. Поэтому снять многочисленные противоречия, существующие внутри языческих народов, населявших Древнюю Русь, могла только универсальная монотеистическая религия.

Откуда и... зачем?

Церковь есть не только корень русской культуры... но она есть и вершина культуры

В.В. Розанов

В течение VI–IX веков славянские народы создали на территории Европы новую, самобытную, до того не бывшую в истории, славянскую цивилизацию, а точнее свой славянский мир. Этот мир обладал весомым набором свойств и качеств, которые значительно отличали его от иных, как соседних, так и дальних народов. Именно славяне, их свойства духовной, нравственной, социальной, хозяйственной жизни, сплавили специфику разнообразных народов в единый социум.

Но практически изначально внутри самого славянского мира тоже были различия, иногда значительные, связанные с тем, что в различных уголках Европы славяне контактировали и жили с разными этносами. Иначе говоря, возникший на исторической арене славянский мир был изначально противоречив, причем внутренне противоречив. Подобные противоречия обеспечивали славянскому миру и возможность быстрого развития, и одновременно опасность разрыва вековых внутренних связей. И не случайно внутри славянского мира сразу же возникло несколько центров, которые могли занять и на определенных этапах занимали лидирующее положение в этом мире. Одним из таких центров стало и Древнерусское государство.

История показала, что становление славянского мира оказалось невозможным без принятия христианства. Однако различные христианские традиции, в первую очередь католичество и православие, привели к усилению внутренних противоречий между славянскими народами. Те народы, которые приняли католичество, стали все больше и больше включаться в западноевропейскую цивилизацию, постепенно отказываясь от собственной самобытности. Зато славянские народы, крестившиеся в православие, обеспечили себе дальнейшее сохранение и возможность преумножения самобытных качеств славянского мира.

В противоборстве и, одновременно, в творческом взаимовлиянии различных направлений христианского вероучения и происходило становление того своеобразного



явления духовной жизни, которое со временем получит название *русского православия*. И оригинальные черты русского православия закладывались именно в XI–XII веках.

В XI–XII веках русские мыслители интенсивно и глубоко осваивали христианское вероучение, его религиозно-философскую сущность. Самые главные вопросы, поставленные христианством, уже в этот период стали предметом свободного и, что очень важно, творческого обсуждения в произведениях древнерусских мудрецов. Причем многие из них проявили глубокие знания, широчайший кругозор, способность к тонкому анализу, не говоря уже о литературных талантах. Рассуждения на богословские темы помогали древнерусским мыслителям найти решение важнейших мировоззренческих проблем и прежде всего проблемы *смысла жизни*, которая решалась, конечно же, в русле православного вероучения, ибо главной целью земной жизни верующего христианина виделось посмертное спасение.

Однако уже в XI–XII веках в русской религиозно-философской мысли возникло то особенное, что впоследствии стало одной из важнейших проблем на протяжении всего периода ее развития. Стремясь осмыслить место Руси в христианском мире (начиная с библейских времен), русские книжники оказались перед дилеммой, которую в современных понятиях можно выразить так: национальное или вселенское? Греческая Церковь, осознавая себя именно как Вселенскую, стремилась распространить свои устои и традиции и на Русь. И эти принципы были поддержаны рядом древнерусских книжников (Феодосий Печерский, Кирилл Туровский и др.). Но некоторые русские мыслители (митрополит Иларион, Климент Смолятич и др.) сразу же стали искать собственные пути развития России в поисках христианского спасения. И в этом находили поддержку у ряда русских князей.

Собственно говоря, указанное противоречие заложено в самом христианском вероучении. Провозгласив принцип «ни эллина, ни иудея», христианство изначально противопоставило природной разделенности человечества на племена и народы его же единство во Христе. Святое Предание устами Отцов Церкви закрепило этот принцип в учении о единстве Церкви.

Но в исторической реальности жизни народов и самой Церкви эти принципы, которые можно также считать идеалами, воплотить в жизнь было крайне трудно и чаще всего они хотя и декларировались, но не исполнялись. И в реальной жизни Церковь оказалась разделена, более того, внутри разных конфессий существовали свои оттенки. Во многом причиной такой разделенности были именно национально-государственные особенности жизни тех или иных народов. Иначе говоря, многие народы, приняв христианскую веру, со временем начали осмысливать свою национальную жизнь как вселенскую. Так произошло и с Греческой Церковью, и с Римской, и с другими Церквями.

Подобный путь освоения христианской традиции оказался близок и многим русским мыслителям. Во всяком случае, они довольно рано увидели, что и Греческая, и Римская Церкви приравнивали земное единство Церкви внешнему государственному единству и пытались распространить свои вселенские притязания на все другие народы. Так почему же и Русь не могла искать истину на этих дорогах? Тем более что само раннее русское христианство изначально отличалось и от греческого, и от римского. И некоторые исследователи отмечают, что уже в XI веке в древнерусской религиозно-философской литературе появляются первые попытки уподобления Киева Константинополю, как «Новому Иерусалиму». Иначе говоря, именно в XI веке были совершены первые шаги к тому идеалу, который позднее зазвучит в памятниках древнерусской литературы, – к «Святой Руси».

Осмысление Божиего Промысла в отношении Руси вполне естественно развивалось по мере освоения библейской традиции. Поэтому смысловые и целевые установки существования России формулировались по аналогии с библейскими сюжетами и символами. Сама тема возникла уже в середине XI века в «Слове о Законе и Благодати»

киевского митрополита Илариона. Здесь Русь осмысливалась в контексте заповедей Нового Завета как освященная Христовой Благодатью, а Ветхий Завет, почитание которого могло бы привести, по мысли древнерусских книжников, к иудаизму, хотя и не отрицался, но подвергался скептическому отношению. Кстати, интересно, что и в Киево-Печерском монастыре увлечение Ветхим Заветом не поощрялось и по той же причине – из опасения склонности к иудаизму (характерна в этом отношении история с киево-печерским иноком Никитой Затворником).

Стремление Руси найти свои пути к спасению, выразилось и в своеобразном прочтении темы святости. И это не случайно, ведь в идее святости концентрировались все основные смысловые и целевые установки земного бытия русского народа. С самого начала, признаваемые на Руси святые становились символами не только политической, но и духовной самостоятельности (почитание св. Климента Римского, св. Николая Мир Ликийского, свв. Бориса и Глеба). Причем, можно сказать, что в установлении культа святых князей, по сути дела, проявилось новое, отличное от греческого, понимание самой идеи святости – святость теснейшим образом начинает связываться с идеалами именно национальной жизни. И недаром позднее тема святости станет одной из главных во всей системе русского религиозного философствования.

Однако нельзя сказать, что сама дилемма – национальное или вселенское? – была решена в XI–XII веках. Нет, эта дилемма была лишь поставлена, и были предложены определенные пути ее решения. Сама же дилемма будет сопровождать русскую религиозно-философскую мысль на протяжении всего времени ее существования.

В целом Крещение Руси и утверждение в русском сознании христианских истин сыграло выдающуюся роль в отечественной истории. Православие стало важнейшим духовным условием превращения разноплеменного и разноэтничного населения Киевской Руси в единый христианский народ, объединенный общим миропониманием, общими целями и общим великим духовным смыслом бытия. И уже в скором времени основная часть русского народа, а именно земледельцы, которых еще в XI–XII веках называли смердами, станут называться крестьянами, производя свое именование от понятия «христиане», а признаком национальной принадлежности станет понятие «православные люди». И это означало, что православное христианство превратилось в русском сознании в традиционную, национальную религию.

Именно православие позволило русским мудрецам уже в XI веке осознать то предназначение, которое было вложено в славянский мир – обеспечение мирного сосуществования народов, обеспечение возможности нравственного и духовного совершенствования людей, внесение в земную жизнь Божией Правды ради всеобщего спасения. Дальнейшая история России и станет воплощением этого завета первых отечественных правителей и мудрецов.

КТО МЫ?

Мало солнышка – вот и всё объяснение
Русской истории

В.В. Розанов

Средние века?

Мрачное Средневековье... Глухая пора... Темные времена... До сей поры можно услышать подобные характеристики и оценки тех исторических времен, которые принято называть Средними веками. Даже само это название – «Средние» – кажется, указывает на некую серость, незначительность и даже убогость той эпохи. Ну, в самом деле, есть ведь в нашем понимании совершенно определенные значения слова «средний» – что-то не очень высокое, что-то не очень значительное, так – ни шатко ни валко, «нечто средненькое».

Почему огромную, протяженностью почти в десять веков историческую эпоху в научной литературе назвали именно Средними веками? А причина здесь в одном – это именование возникло в XVIII–XIX веках, в пору становления исторической науки, но самое главное – в момент становления науки вообще. Именно тогда творцы научного знания решили, что только наука является силой, способной не просто познавать мир, но и изменять его. И потому эти творцы науки стали отрицать значение религии в жизни общества, пока вообще не пришли к атеизму, то есть к отрицанию Бога. Но ведь всё Средневековье – это в первую очередь религиозное время, ибо неверующий человек тогда считался просто сумасшедшим. Вот и начали обвинять предшествующий период в «мрачности» и «темноте», мол, такие уж люди тогда были необразованными, что даже не понимали, глупцы этакие, что Бога нет!

Зато сами историки и философы XVIII–XIX веков свое время стали называть Новым, а позднее XX век – Новейшим временем. Иначе говоря, они считали время собственной жизни гораздо более лучшим и правильным, намного более интересным и «прогрессивным», нежели всю многовековую предшествующую эпоху. Ибо были уверены: только наука дала человечеству истинное знание о мире. И эта уверенность в том, что «сегодняшние» времена всегда лучше предыдущих, сохранилась в общественном сознании до наших дней.

Причин тому много, но не последнюю роль играло и некое «однолинейное» понимание истории – мол, история, обязательно развивается по восходящей линии, от простого к сложному, от низших форм человеческого бытия к формам высшим. Поэтому день сегодняшний обязательно должен быть лучше предыдущего, иначе не видно «прогресса».

Вот, кстати, еще один символ «новых» и «новейших» времен, даже можно сказать, «божок», «идол», «кумир» современности – *прогресс*. При этом прогресс связывают лишь с «развитием производительных сил» и «развитием политических форм государства» в направлении создания «гражданского общества» и «правового государства». А все это вместе должно обеспечить «развитие свободной личности». Вот тогда есть прогресс!

Конечно, если рассматривать историю Средних веков только с этой точки зрения, то все Средневековье – это всего лишь долгий и утомительный переходный период к благословенным «Новым временам», когда «производительные силы» показали пример самого бурного развития, когда возникло само «гражданское общество», а «свобода личности» достигла невиданных высот. А уж если еще подчеркнуть «мрачность», «темную религиозность» Средних веков, то на этом фоне благодать «прогресса» и величие современности будут налицо.

Однако в подобном представлении об историческом процессе слишком много передержек, не говоря уж о безнравственности такого понимания истории. Да и само понимание прогресса на основе только экономических и социально-политических критериев ограничено.

Ведь сама сущность человека, как главного элемента истории, предполагает приоритет духовных ценностей. И если говорить о прогрессе, то таковым следует считать прежде всего духовное становление общества и человека, выраженное в укреплении религиозных и нравственных основ бытия. Конечно, прогресс – это и рост материальных благ общества, однако не являющихся самоцелью общественного развития. Гораздо более важно то, что понятие прогресса должно включать и принцип социальной справедливости: распределение благ согласно реальным трудовым затратам, согласно количеству и качеству труда. И, наконец, еще одна важнейшая характеристика прогресса – обеспечение дальнейшего развития, иначе говоря, прогрессивное развитие общества предполагает преумножение и создание духовных и материальных ценностей, которые обеспечат существование последующих поколений. Впрочем, здесь нужно помнить, что само понятие «прогрессивное развитие общества» – очень относительно, ограничено во времени.

И вот если мы в таком ракурсе посмотрим на историю Средних веков, то их характеристика окажется принципиально иной, нежели сегодня существует. И окажется, что этот период в истории человечества – один из самых «светлых», один из самых продуктивных и «прогрессивных», а, может быть, и единственно «прогрессивный». Почему? Да потому, что только эпохи веры всегда бывают эпохами истинного духовного творчества, прилива новых сил, открытия Великих Истин. А вот эпохи безверия – это эпохи упадка, оскудения и застоя в духовной жизни человечества. И, как следствие, эпохи безверия, к которым и можно отнести Новые и Новейшие времена – это, скорее, регресс в общественном развитии.

Естественно, что и в истории России в период Средневековья должна оцениваться иначе, чем зачастую принято. XII–XVII века в истории России – это период становления и высшего подъема в области духовного творчества русского народа и в процессе духовного осмысления места и роли Руси, русского народа и всякого русского человека на земле. Именно в этот период наши предки полностью и глубоко сформулировали ответы на вопрос «Кто мы?».

Время казней

Людям присуща одна черта – они всегда ждут чуда, верят в него. Даже если на словах уверяют всех вокруг, что никаких чудес не бывает, все равно где-то глубоко в душе таят надежду на чудесную, сверхъестественную помощь. Но в это ожидание чудесного нередко врывается сварливая нетерпеливость, мол, как же это так, я жду, жду, а чуда нет! Вот и в церковь хожу, и свечи ставлю, и молюсь громче всех – а чуда все равно нет! Такая нетерпеливость тоже, увы, черта человеческого характера, и далеко немногим удастся смирить себя и терпеливо продолжать верить и надеяться...

К чему это рассуждение? А к тому, что и в истории далеко не всегда бывает так, чтобы какая-то идея, возникшая в человеческих умах, была моментально реализована в действительности. Больше того, чаще бывает как раз наоборот: идея рождается, но вот исполнения ее следует ждать годы, а то и десятилетия. Тем более если эта идея предрасположена проникнуть в сознание многих тысяч или миллионов людей, и стать как частью их личного сознания, так и частью сознания общенародного, общенационального.

Так было и с процессом осмысления русским сознанием идеи предназначения Руси. Если в XI столетии отдельные отечественные мудрецы положили начало формулированию смысловых и целевых установок существования России на Земле, то это совсем не значит, что их идеи моментально «овладели массами». Совсем нет, ибо это было именно начало, и не более того. Поэтому если в XI–XIII веках русская мысль и дала миру удивительные и глубокие образчики религиозного философствования, то до признания их общенародной значимости было еще далеко. Как, впрочем, не столь уж скоро родились и само общенациональное сознание, и признание общности исторического пути всего русского народа. Да что там говорить, если даже христианские истины на Руси утверждались довольно неспешно, постепенно, исподволь проникая в людские души.

Были тому и объективные причины, как то: земская неслаженность Древнерусского государства, довольно значительная экономическая и политическая разорванность русских земель. Нельзя не сказать и о причинах, так сказать, субъективных, а именно о том, что в умах и душах людей Древней Руси еще значительное место занимали образы языческой поры. И все же в противоборстве – и политическом, и духовном – рождалась, рождалась будущая великая Святая Русь. А для того, чтобы духовная крепость Святой Руси не распалась от первого дуновения вражьего ветра, но была бы неприступной, видимо, должна была сама Русь пройти через тернии и муки. Таким периодом испытаний и стали наступившие вскоре времена монголо-татарского ига, которые русские люди называли временами Божиих казней. Но смогла бы без этого мучительного горнила явиться миру Святая Русь?

Во спасение земли Русской

Вы никогда не задумывались над одним интересным вопросом – почему в русской истории и современниками, и потомками столь часто прославляются «обороны» городов? Ведь практически каждый из нас, без особой подготовки, что называется, навскидку, может сходу перечислить несколько таких примеров: оборона Козельска, обороны Смоленска, две обороны Севастополя, оборона Баязета, оборона Порт-Артура, оборона Ленинграда, оборона Москвы... Причем даже дат не нужно называть, ибо и так всем ясно, когда эти события происходили. Может быть, стоит только уточнить какая именно, допустим, оборона Смоленска имеется в виду – в Смутное ли время, в 1812 году или же в 1941-м. И вот что интересно – фактически большинство этих «оборон» заканчивалось в итоге падением города, больше того, его разорением и гибелью защитников. И тем не менее «обороны» городов прославлялись как одни из самых героических страниц отечественной истории.

Здесь можно вспомнить и о Бородинском сражении, которое для русской армии носило исключительно оборонительный характер. В западной традиции вообще считается, что это сражение закончилось победой Наполеона, ибо после него он занял Москву. В России же вполне справедливо не соглашались с таким мнением, однако признавали, что и военную победу русская армия в сентябре 1812 года не одержала. И все же именно Бородинское сражение в нашем сознании стало ярким примером русского воинского подвига.

Но почему?!

И когда пришлось искать ответ на этот вопрос, то результат оказался несколько неожиданным. Думается, главная причина подобной ситуации заключена в том, что русского человека не удовлетворяют просто победы. В русском представлении победа только тогда может считаться истинной и полной, если эта победа – духовная.

А в чем смысл духовной победы? Дело в том, духовная победа – это победа не над внешним врагом, а над собой. Иначе говоря, смысл духовной победы – в преодолении собственной слабости, собственного страха, собственной греховности. Духовная победа свершается тогда, когда человек преодолевает самого себя и, таким образом, возрастает над собой и, как следствие, в духовном смысле оказывается сильнее даже выигравшего сражение врага внешнего. Да ведь и сама духовная победа одерживается не над иноземным врагом, будь-то немецкий рыцарь, ордынский воин или японский самурай, а над самим врагом человеческим, тем врагом, с которым и должен бороться всякий человек внутри самого себя. Преодолей врага в себе – вот, какая задача решается в ходе духовного подвига. И тогда этот духовный подвиг воодушевляет современников, служит им и потомкам живым образцом поведения.

Так вот, каждая русская «оборона», пусть и закончившаяся, так сказать, физическим поражением русских ратей, – это на самом деле великая победа русского духа. Победа преодоления самого себя, преодоления врага в себе. Ибо «погибаю, но не сдаюсь!». Ибо «сам погибай, а товарища выручай!». Ибо «за други своя, за землю Русскую!». И каждая непреодоленная врагом человеческим русская духовная крепость ложилась и ложится в основу крепости всего национального сознания, свидетельствуя о неизменной верности русских людей избранному ими когда-то направлению движения по историческим дорогам: из тьмы истории – в Вечность.

И, конечно же, духовные победы в русской истории не были связаны только с «оборонами» или же только с поражениями. Куликовская битва, «стояние на Угре», взятие Казани в 1552 году, Молодинская битва 1572 года, Полтавское сражение, взятие Плевны в 1878 году, взятие Берлина в 1945-м – все это не просто воинские, но именно великие духовные победы.

Эти понимание сущности духовной победы тем более значимо, когда мы говорим о русской истории XIII–XV веков, того периода, когда на Русскую землю опустилась тьма ордынского ига. Ведь, по сути дела, все двести пятьдесят лет монголо-татарского владычества на Русской земле были временем «великой обороны», а, значит, и временем великой духовной победы, которая и подготовила победу реальную – освобождение, спасение Руси. Как здесь не вспомнить о смысле самого слова «победа» – «после беды»... Поэтому, несмотря на все страдания, которые пришлось перенести нашим предкам, эти двести пятьдесят лет не стали только темным временем. Нет, это были столетия укрепления русского духа, столетия духовного подвига, столетия, подготовившие и выковавшие русский характер, русскую веру и русскую святость. Это были столетия, когда воистину родился православный русский народ, осознавший свое предназначение на Земле.

Устремленность в вечность

XVI–XVII века – это самый высший пик во всей отечественной истории. Да, конечно, позднее, когда была создана Российская империя, государство значительно приросло землями и народами. Да, несомненно, что XIX и XX столетия стали временем расцвета отечественной науки и культуры. Однако такого духовного напряжения, такой высоты духовного понимания смысла жизни, каковые были достигнуты нашими предками в XVI–XVII веках, более уже не было. Наоборот, чем далее, тем более наш дух слабел, расточался и истончался, пока почти что, как казалось, не иссяк к началу XX века. Но, слава Богу, оставались люди, оставались храмы, оставались хранители истинной и искренней русской духовности, которые пронесли ее через десятилетия гонений и преследований и смогли передать ее нам, потомкам, зачастую и недостойным такого великого наследия.

Но именно из XVI–XVII веков светит нам духовный огонь русских сердец, зажженный, конечно, ранее, еще Крещением Святого Владимира, однако возгоревший в полную силу именно тогда, четыреста – пятьсот лет назад. Сегодняшним рационалистическим, практическим и скептическим умам, охваченным страстью технического прогресса, этот огонь кажется нередко холодным и даже чужеродным. Этим умам представляется, что они-то, умы, лучше знают, как надо жить. Больше того, они уверены, что самое правильное – вообще не задумываться над вопросом о том, как и зачем жить. Ведь эти вопросы слишком уж бередают душу, напрасно беспокоят совесть, бессмысленно теребят сердце. А сердце, как свидетельствует современная медицина, нужно ведь беречь. Лучше уж испытывать только положительные эмоции, к примеру, от покупки новых штанов или очередного сорта колбасы.

А духовный-то огонек русских сердец продолжает светить нам из прошлого... Пусть для кого-то он невидим, пусть кому-то только мерцает. Однако есть и те, кто видит настоящее пламя, чувствует истинный, опаляющий жар этого огня, и принимает этот жар в собственное сердце, запалывает от него собственную душу. И, слава Богу, таких жарких сердец становится ныне все больше и больше.

И никуда не деться нам от духовных открытий, духовных прорывов полутысячелетней давности, ибо ничего более высокого, ничего более таинственного и откровенного не познала Россия за последние пятьсот лет. И никакие атомные бомбы, мобильные телефоны и новые источники энергии не сравнятся с теми духовными, промыслительными открытиями, которые совершили наши предки. Ибо они не только поняли кто такие они, но сказали нам, из той, из вековой давности, кто такие мы. Ибо они не только познали кто мы, но сказали, куда нам идти дальше. Пятьсот лет назад сказали... А мы всё еще бродим в потемках, всё еще чего-то ищем...

Кто мы?.. И куда идем?..

В середине XVI века Россия мыслилась, как один из главных участников борьбы с антихристом. Только сохраняя свет правой веры, соблюдая Божии установления, Россия в своей земной жизни могла оставаться оплотом Божией правды, одним из немногих островков, на котором собираются силы для Последней битвы. В этом и состоял главный смысл исторического, земного бытия России. Россия как особый мир готовилась только к одному, но самому важному деянию – к битве с антихристом, к спасению от него всего мира. Более того, русские православные люди стремились побороть антихриста еще до его прихода на Землю, а, если и не побороть, то максимально ослабить его воинство и отсрочить время его воцарения на Земле. И задача Церкви и светской власти виделась в одном – приуготовление народа русского ко Второму пришествию. Для православного человека, для всей православной Руси в этом была величайшая духовная радость – присоединиться к Христову воинству, побороть в Последней битве антихриста и тем самым обрести надежду на вечное спасение, которого удостоит Господь Своих праведников на Страшном суде.

Исполнение поставленной перед Россией религиозно-мистической цели было невозможно, если бы в пределах Российского царства не разлилась благодать святости. Именно XVI век стал вершиной в истории русской святости. Все более укореняющиеся в национальном сознании представления о Российском царстве как о единственном на земле хранилище истинной христианской веры побуждали и простых верующих, и церковных иерархов искать все новые свидетельства святости России.

Собирание Святой Руси, превращение Российского царства в Святую Русь – вот какую задачу поставили русские правители и русские мудрецы. И здесь крайне важен тот факт, что в русло общей московской религиозно-государственной идеологии были введены святые, прославлявшиеся издревле в городах, не имевших ранее к Москве никакого отношения. Более того, старались привлечь в русские пределы и святость иных славянских народов, поэтому на церковных соборах 1547–1549 годов было установлено всероссийское празднование и многих южнославянских святых – сербских и болгарских.

В этом отношении знаменательно, что именно в XVI столетии в полную силу на Руси разворачивается почитание Пресвятой Божией Матери, а Сама Богородица все более являла Свой Благодатный Покров над Россией. Так, одно из крупнейших событий XVI века – Казанская победа – случилась именно в день праздника Покрова Божией Матери, и храм в Москве в честь этой победы был посвящен именно этому празднику – знаменитый Покровский собор на Красной площади.

Но чаще всего Свою Благодать Богородица являла через Свои иконы. Не случайно кроме множества праздников в честь новопрославленных русских чудотворцев в XVI столетии было установлено несколько праздников в честь святых икон Богородичного цикла и в память о событиях, с этими иконами связанных. И снова Москва тщательно и настойчиво собирала русскую святость.

Так постепенно, но ревностно и настойчиво Российское царство осваивало образ Святой Руси. В русском понимании Святая Русь – это особое благодатное свойство русского народа, сделавшее его оплотом христианской веры во всем мире. Святая Русь – это и жертвенное служение православным идеалам, и сердечное следование Христовым заповедям, и стяжание Духа Святого, и устремленность к покаянию и совершенству, которые превратили русский народ, по представлениям древнерусских книжников, в *новый богоизбранный народ*. Святая Русь – это идеал, но это и земная реальность России, выраженная в духовных подвигах русских святых.

Со второй половины XVII столетия начинается новый этап осмысления места России во всемирной истории и в мировом пространстве. Дилемма – национальное или вселенское – выходит на новый уровень решения: Россия должна принять на себя обязанности Вселенского православного царства и, следовательно, подчинить национальное вселенскому.

Само появление новых типов мышления было, видимо, неизбежно, ибо Россия оказалась перед необходимостью освоения нового пласта культуры, до этого времени практически не развитой, – светской культуры. Однако даже самые первые, довольно-таки робкие попытки распространить светское знание и образование вызвали резкое неприятие во многих кругах русского общества, ибо в этом виделось проникновения «латинства», а значит и «еретичества» в единственную в мире сохранившуюся православную страну. Ведь задача сохранения истинного православия продолжала оставаться как самая главная целевая и смысловая установка существования России.

Однако необходимость коррекции путей достижения целевых установок развития России определялась внутренней логикой развития духовной и политической жизни. В данном случае, важно учитывать один факт. К середине XVII века русская духовная мысль уже в полной мере освоила библейский ассоциативный ряд и пришла к твердой, из документа в документ повторяющейся аналогии – «Россия – это Новый Израиль». Более глубоких аналогий найти в Священном Писании было уже невозможно. Следовательно, дальнейшее развитие этой идеи, а значит и самой России, могло быть только в случае перехода этой идеи из области религиозно-философской в область политическую, а точнее, внешнеполитическую – идею нужно было реализовать в государственной, политической практике.

Тому были и чисто политические причины. Авторитет Российского государства и российского царя в православном мире стал в XVII веке неизмеримо выше, нежели это было ранее. Следовательно, Россия могла претендовать на духовное и политическое наследие Православного Востока и Византийской империи, ибо оказывалась единственной защитницей не только русской, но Вселенской Православной Церкви. И в этих устремлениях Россию поддерживали все православные патриархи, более того, не только поддерживали, но всячески подталкивали российского царя на новый исторический путь.

В то же время в русской духовной мысли этого времени активно разрабатывается новая историческая мифология, которая кладется в основу и новой историософии. Поэтому возникает знаменитый летописный Свод 1652 года, предлагающий совершенно новую историю России, происходящей от неких братьев Словена и Руса. В этом своде Россия объявляется самым древним государством, имеющим исторические претензии на территории от Адриатики до Ледовитого океана. На основе этого и других памятников постепенно формируется и новый историософский идеал – Российское православное самодержавное царство, как прообраз Вселенского православного царства. Впрочем, этот новый «идеал-образ» так и не успел принять какие-то конкретные формы, ибо на его существование история отвела слишком малое историческое время.

Вполне естественно, что новые смысловые и целевые установки, возникшие еще в 50-х годах XVII века, могли быть выполнимы лишь при условии полной унификации русской и греческой обрядности, сопровождавшейся отказом от многих русских традиций. А в результате церковной реформы и произошел Раскол, по сути дела, не преодоленный до сих пор.



КУДА МЫ ИДЕМ?

Болят душа о себе, болят о мире,
болят о прошлом, будущее... «и не
взглянул бы на него»

В.В. Розанов

Пути-дороги

Жизнь человека слишком коротка... Человек смертен, но во все времена он стремился и стремится к бессмертию. Именно поэтому человеку, за отпущенный ему недолгий век, хочется овладеть всем миром – в надежде на обретение духовного или физического бессмертия. Вера в бессмертие духовное направляет человека в лоно религии и Церкви. И на протяжении нескольких столетий Церковь и христианское вероучение спасали человека, указывали ему путь к бессмертию. И Россия в течение семи веков, с XI по XVII век, двигалась по этому пути, все глубже и глубже проникая в смысл идеи христианского спасения, пока не выработала учение о Вселенском православном царстве, как духовном государстве, которое и могло стать орудием спасения мира.

Но к началу XVIII века мир изменился – жажда физического бессмертия оказалась сильнее веры в бессмертие души. Импульс изменений пришел из Европы, где европейский человек, обуреваемый этой жаждой, бросился в объятия науки и светского мироощущения, ибо именно с помощью науки человек хотел открыть «эликсир вечной жизни». Война, настоящая война за этот «эликсир» началась в Европе еще в Средние века, когда многочисленные алхимики искали «философский камень», а Католическая Церковь преследовала их как еретиков. Так церковные покровы стали мешать европейскому человеку в его гонке за физическим бессмертием, и он начал сбрасывать с себя эти, как показалось ему, лишние, сдерживающие его лихорадочный бег покровы. Но чем меньше на человеке оставалось покровов церковных, тем больше он укутывался в пелену врага человеческого, врага внутреннего, все более и более овладевающего человеком...

Особо стремительно гонка за физическим бессмертием развернулась в Новое время, условной датой отсчета которого считается 1492 год, ибо именно в этом году Колумб открыл Новый Свет, названный позднее Америкой. В этом отношении как-то незамеченным оказался один факт, еще мало до сей поры осмысленный. Напомним, что 1492 год – это год, когда все христианское человечество ожидало наступления «конца миру». Но вместо этого на западе тогдашнего мира была открыта Америка...

Как бы там ни было, но именно в этот период, называемый Новым временем, европейский человек очертя голову бросился в пучину овладения материальным миром, уверовав, что только на этом пути, на пути своего материального господства на Земле, а то и во Вселенной, он обретет столь страстно желаемую им вечную земную жизнь. А затем Европа вовлекла в гонку за вечной земной жизнью и все остальные народы. И вот уже как триста лет в этой гонке без правил участвует и Россия...

Наверное, этого этапа в историческом развитии всего мира и России избежать было нельзя. Человек слишком хочет жить вечно, и потому человек – слишком любопытное, слишком любознательное существо, чтобы удовлетвориться каким бы то ни было одним ответом на будоражащие его вопросы о смерти и о смысле бытия. Как маленький ребенок, который обязательно должен разобрать на части игрушку, чтобы добраться до ее нутра, человек не может успокоиться до тех пор, пока не доберется до «нутра мира», не разберет этот мир на составные части в поисках элементов спасительного «эликсира». Причем страсть к познанию во имя бессмертия у людей столь велика, что никакие преграды их

остановить не могут. Мешают мировые океаны – построим корабли, которые могут по ним ходить! Мешают реки и озера – повернем реки, осушим озера! Мешают плохие люди – будем клонировать людей хороших!

Но главный, Кто мешал человеку в удовлетворении его жажды физического бессмертия, – это Бог. Вера в Бога, соблюдение Его догматов слишком уж сдерживали человека, не давали ему развернуться в полную силу. Само духовное бессмертие виделось теперь призрачным, нереальным, тогда как бессмертие физическое – вот оно, стоит лишь открыть главный закон природы, и всё, мы бессмертны! И в Новое время человек сверг Бога... Сверг Его в своей душе, выкорчевал из своего сердца, преодолел Бога своим умом... И возрадовался – я сильнее Бога! Я могу жить без Бога! Я способен управлять миром лучше, чем Бог! И ответ на вопрос «куда мы идем?» последние триста лет человеку был абсолютно ясен – к бесконечному научно-техническому прогрессу, который обеспечит прогресс социальный и экономический, благодаря которому, в свою очередь, человек (сам! без Бога!) полностью овладеет природой, создаст абсолютно справедливое общество и обретет, наконец-то, вечную земную жизнь...

Повторимся – наверное, этот этап был неизбежен в земной человеческой истории. Господь создал человека свободным, предоставив ему право самостоятельно выбирать, как он хочет жить – с Богом или же во мраке одиночества, где только враг человеческий строит свои кривые ухмылки из-за нашего левого плеча. И, видимо, нам было попущено некоторое время на то, чтобы мы познали собственные, человеческие силы и возможности. Человек воспользовался дарованной ему свободой по-своему и в полной мере. Он преобразил мир по своему образу и подобию, создав в Новое, а затем и в Новейшее время мир, который был ему очень «удобен», «комфортен». Он создал мир, в котором чувствует себя настоящим царем, властителем природы...

Но, видимо, нам было попущено не только понять свои возможности, но и пределы наших возможностей и сил. Мы же эти пределы с радостью и гордостью за самих себя превозмогли. И ныне «преображенный», а вернее изуродованный человеком Божий мир уже просто стонет, и вопиет к нему – остановись и задумайся! Кто ты и куда же ты идешь? Неужели ты не видишь, что путь, избранный тобой, ведет не к бессмертию, а к окончательной, полной смерти?! Сбрось с себя вражескую пелену, верни благодатные покровы!

Не просто, ох, как не просто признать человеку свое поражение, охладить собственную гордыню...

Век Просвещения

Для XVIII столетия самым характерным моментом оказывается «эпоха Просвещения» – явление не столько научно-технической, сколько общественно-политической и культурной жизни. Во имя знаний и свободы просвещенный человек готов был отказаться даже от Бога. И знаменательно, что XVIII век носит еще одно образное именование – «прелестный век». Не стоит под именованием «прелестный» подразумевать только любовь тогдашних людей к вычурным архитектурным стилям, роскошным «модам», овладевшим сердцами дам и кавалеров, «тонкие» и страстные любовные игры, вошедшие в привычку... Истинный смысл «прелести» в другом, ибо «прелесть» исходит от врага человеческого, который прельщает людей всеми богатствами земными, лишь бы люди продали свои бессмертные души и отказались от веры в Господа...

С конца XV, но особенно в XVII–XVIII столетиях Европа открыла фронт войны за овладение материальным миром и уже вскоре достигла вполне впечатляющих успехов. Вся Европа оказалась во власти новых духовных, политических, социальных и экономических процессов, которые позднее стали именовать общим понятием «прогресс». Изме-



нения, произошедшие в европейском сознании, предопределили новую направленность и новые цели развития самих европейских народов – овладение материальным миром, обладание максимумом материальных благ и создание для человека комфортных условий бытия. Возникновение новых целей вызвало к жизни бурный рост промышленного производства, науки, новые формы организации труда и новые формы собственности. Правда, и этого ни в коем случае нельзя забывать, «капиталистический рай» в Европе изначально строился за счет безудержного ограбления колоний, появившихся к тому времени во всех частях, освоенного европейцами мира. Вот такое неизбежное противоречие – ради собственного благополучия и собственной свободы европейский человек обратил в рабство и ограбил большую часть народов Земли.

Естественно, изменялись и формы самой духовной жизни – в Европе и в Новом Свете появляются и активно множатся различные религиозные организации протестантского толка. Но, главное, происходит вытеснение традиционной христианской религиозности и замена ее светским мировосприятием, ибо только светское миропонимание могло в полной мере оправдать все более утверждающееся материалистическое восприятие окружающего мира...

Казалось бы, России эти увлечения не должны были грозить, ибо вера православная была крепка и Россия уже нашла ответы на все коренные вопросы, которые предложила ей история. Казалось бы, России было ясно, куда она должна двигаться по историческим дорогам, и, главное, зачем она, Россия, существует на Земле – во имя духовного спасения мира. Но оказалось, что миру не нужно духовное спасение, ведь земная жизнь намного радостнее, намного богаче, намного «прелестнее»...

А вот в овладении материальным миром Россия за Европой не поспевала и, по представлениям тогдашних ее правителей, в первую очередь по убеждению государя Петра I Алексеевича, Россия оказалась вне общего европейского движения по дорогам научного и технического «прогресса». В этом, кстати, была большая доля правды – без промышленности, без сильной армии и флота, без развитых экономических отношений Россия могла потерять все свои завоевания, доставшиеся ей столь великим трудом и столь немалой кровью. Тяжелейшее поражение русской армии от шведов под Нарвой в 1700 году, казалось бы, только подтвердило подобное мнение. И Петр I бестрепетной рукой повернул свое государство на новый путь – устройство земного бытия России стало главной задачей в XVIII столетии. Но ведь и вековое стремление в Вечность из русских душ нельзя было выжечь даже каленым железом. Потому и оказался таким противоречивым XVIII век в русской истории, ибо заматалась русская душа между земным и Небесным, между бранным и Вечным. И до сей поры ведь мечется...

За веру, царя и Отечество!

Как-то уже привычно говорится – «в XIX столетии произошел взлет русской культуры», или «XIX век – Золотой век русской культуры». И ведь в самом деле было так. Пушкин, Гоголь, Достоевский, Толстой, Тургенев, Тютчев, Фет – это писатели, превратившие русскую литературу в классику литературы мировой. Глинка, Мусоргский, Даргомыжский, Римский-Корсаков, Чайковский, Бородин – мировые величины в музыке. Брюллов, Кипренский, Тропинин, Иванов, Репин, Шишкин, Саврасов, Левитан, Крамской, Суриков, Айвазовский – величайшие в мировой истории живописцы.

Благодаря русским гениям литературы, музыки, живописи мы сегодня и сам XIX век знаем, как кажется, лучше иных времен русской истории и даже лучше наших собственных времен. Больше того, русский XIX век до сей поры живет в нас, одухотворяет нашу сегодняшнюю жизнь. И мы сверяем свои мысли и поступки с героями русской литературы – Татьяной Лариной, Чацким, Раскольниковым, Алешей Карамазовым, Базаровым...

И мы вдохновляемся «Половецкими плясками», «Картинками с выставки», алябьевским «Соловьем»... И нам никак не прожить без шишкинского «Утра в лесу», левитановского «Над вечным покоем», суриковской «Боярыни Морозовой»...

И вправду, кажется, что XIX век мы знаем вдоль и поперек. Но так ли это? Вообще, правильно ли понимаем суть, глубинную смысловую суть русского XIX века? Нас долго учили тому, что в это столетие произошел «взлет» светской культуры, которая, во имя «прогресса», стала вытеснять культуру традиционную, православную. И это правда, но, как известно, может быть много «правд», вот только Истина одна. Правда состояла в том, что светская культура взяла на себя право заявить о себе как о единственной истинной культуре, ибо она строилась на естественнонаучных и материалистических, то есть реальных основаниях. И, достигнув больших успехов в овладении материальным миром, светская культура начала воспевать свою единственность и истинность. Но Истина была в другом – подлинными творцами русской культуры в XIX столетии использовали лишь формы светской культуры (литература, музыка, живопись), но смысловое содержание их произведений было глубоко традиционным, и глубоко православным. Подлинными творцами русской культуры с помощью новых форм несли в мир вечные христианские истины, причем в том преломлении, как их понимала и осмысливала русская душа, русское сердце. И в этом выражалась их борьба, их стояние в битве за Православную Истину, которую вела Россия на протяжении всего XIX столетия.

Вот здесь и открывается основной, глубинный и сокровенный смысл всего XIX века в отечественной истории – на протяжении всего XIX столетия Россия вела битву за Истину, дарованную людям Спасителем. В XIX столетии Россия, как былинный богатырь, вступила в бой с многоглавым чудищем Змеем Горынычем – либеральной и революционной гидрой, покорившей Европу и просовывавшей свое ядовитое жало в русские земли, стремясь поразить русские души и сердца. Для лучших русских умов – и правителей, и мыслителей – было ясно: если это чудище окончательно покорит Россию, то это будет означать воцарение антихриста на Земле и, как следствие, гибель человечества, погрязшего во грехе.

Битва за Истину была трудна, в ней не обходилось и без тяжелых потерь. На поле сражения смертью храбрых пал император Александр II, принесший Руси столь долгожданное освобождение от крепостничества. Но были и несомненные успехи – дважды, во времена царствований Николая I и Александра III, Россия выходила победительницей в этой смертельной схватке.

В царствование Николая Павловича высшего пика достигло понимание Россией и самим государем великого духовного смысла существования Российской империи на земле, когда в нескольких кратких выражениях родилась знаменитая формула, может быть, одна из самых знаменитых в истории России, более того, выражающая идеал истинного устройства земного бытия России – Православие, Самодержавие, Народность. Немного позднее эта формула стала основой так называемой «теории официальной народности». А в русских сердцах она получила и еще одно звучание: «За Бога, Царя и Отечество!».

«Православие. Самодержавие. Народность» – это, конечно, духовно-политический идеал, к которому должна стремиться Российская империя, ибо в этой формуле обозначено столь чаемое на Руси триединство веры, власти и народа. Но «Православие. Самодержавие. Народность» – это еще и краеугольный принцип, на основе которого предполагалось строить всю русскую жизнь.

Триединый идеал «Православие. Самодержавие. Народность», по сути дела, восстановил в русском сознании тот духовный смысл, который закладывался в существование Российского царства еще в XVI веке. Иначе говоря, этот идеал восстановил духовную связь России с собственным прошлым, утерянный было в XVIII столетии, и связал настоящее и будущее России с ее духовно-историческими корнями.

И еще очень важно, что, провозгласив триединый принцип «Православие. Са-

модержавие. Народность», русская духовно-политическая мысль середины XIX века одухотворила саму идею Российской империи, придала Российской империи великий духовный смысл, указала Российской империи цели и задачи ее земного исторического бытия, а именно – устремленность в Вечность. А конкретной задачей, ведущей для русского духовно-политического сознания XIX столетия, стала одна: Российская империя рассматривалась как единственная в мире сила, способная удержать мир от падения в объятия антихриста, символами которого считались распространяющийся материализм в философии, секуляризм в отношении к религии, республиканизм и социализм в социально-политической сфере и революционизм в методах политического действия.

Однако и внутри самой России на протяжении XIX столетия все более разрасталась раковая опухоль «прогрессизма» и «образованщины», поразившая, русские образованные круги и особенно русскую интеллигенцию. Уверенность в «благости» «прогресса» на западный лад, все утверждающаяся устремленность к овладению материальным миром изнутри разрушали русское традиционное общество, русские традиционные идеалы и символы. И если эти метания русской души в выборе духовного или же физического бессмертия в XIX веке отечественные власти и наиболее дальновидные мыслители еще могли остановить, удержать, подправить и успокоить, то в XX столетии Молох материальности вырвался из удерживающих его узд. И только Святая Русь продолжала стоять на страже Вечности...

Возвращение в вечность...

Двадцатый век, двадцатый век... Как стремительно он ворвался в русскую жизнь, как стремительно он пронесся по русской жизни, разрывая ее на части, по живому, в клочья... Сколь много страданий и, одновременно, сколь много свершений принес двадцатый век России! Русский строитель создал самую великую железнодорожную магистраль в мире – Великий Сибирский путь. Русский солдат разбил немецкую регулярную армию, лучшую, по признанию всех военных историков, армию в мире, водрузил знамя над Рейхстагом и расписался на его стенах. Русский офицер впервые в истории человечества прорвал земное тяготение и покорил космос. Русский писатель написал самую великую книгу двадцатого столетия – «Тихий Дон». Русский ученый спроектировал, а русский инженер построил первую в мире атомную электростанцию. Мы должны гордиться и мы гордимся этими свершениями! Но...

Именно в двадцатом веке русский человек потерпел, как кажется на первый взгляд, самое сокрушительное поражение в своей самой главной битве – соблазненный мифом овладения материальным миром, он уступил врагу человеческому, и бросился в погону за физическим бессмертием. Многожды обманутый и преданный своими верховными водителями, русский народ изменил своим вековым духовным целям и, вместо стремления к Царству Небесному, отправился на поиск мифического «рая на земле». И был за это наказан...

Сначала русский народ оказался втравлен в первую мировую войну, ибо слишком много европейских врагов испугались удивительного и необычайного подъема Российской империи в начале XX века. Затем, в 1917 году рухнул могучий колосс Российской империи, подточенный изнутри богоборческой либеральной и революционной пропагандой. Но русский народ сохранил свои силы, ценой ужасных лишений и жертв восстановил разрушенную революциями и Гражданской войной страну. И даже, невзирая на жесточайшие антицерковные и антихристианские гонения, сохранил веру, явив миру неисчислимые сонмы новомучеников и исповедников пред лицом богоборческой власти. Победив во Второй мировой войне, Россия становилась все более могущественной и влиятельной в мире. Но теперь уже новые коммунистические вожди, чьи глаза жадно разгорались при виде

жирующих прилавков магазинов в Нью-Йорке и Лондоне, предали собственную страну и собственный народ, и отдали и страну, и народ на растерзание «западным цивилизаторам» и доморощенным «нуворишам». А ведь мы, русские, верили им, этим нашим вождям, верили, ибо не могли поверить в то, что можно так беспардонно и нагло предавать... Но в этом и была самая страшная ошибка – нельзя верой в кумира и земные идеалы подменять веру в Бога, нельзя верой в «рай земной» подменять веру в Царство Небесное. Вот и не свершился «земной рай», ни за те семьдесят лет, что правили нами большевики, ни за эти двадцать пять лет... И не мог он свершиться, этот «рай земной» – его просто не бывает, и быть никогда не может.

Распад Советского Союза оказался крупнейшей геополитической катастрофой конца XX столетия. Причины этого явления многообразны, но многие были связаны с глубинными процессами мирового развития. Как представляется, во второй половине XX века шло постепенное формирование некоей новой общемировой социально-экономической системы – не капиталистической и не социалистической. В западном мире уже не существовало того классического капитализма, который господствовал до возникновения первых социалистических государств. Классическому капитализму пришлось очень сильно трансформироваться под влиянием как раз социалистических идей и практики социалистического строительства. И огромные достижения западного мира в социальной сфере, то, что большинство европейских государств стали по-настоящему социальными государствами, вкладывающими колоссальные средства в социальные программы, – ведь всё это... достижения, в том числе, и СССР, ибо правительствам западных стран, пребывающим в конкурентной борьбе с Советским Союзом, просто пришлось развивать собственную социальную сферу. В свою очередь, и Советский Союз тоже стал уже иным, в его экономике повсюду шли эксперименты с рыночными механизмами, а в политической сфере все более влиятельными становились демократические принципы управления. Таким образом, постепенно Запад и СССР становились все больше и больше похожими друг на друга. Поэтому, вполне возможно, при мудром, национально ориентированном руководстве СССР пошел бы примерно тем путем, которым в те же годы пошёл Китай: внутри страны могли произойти социально-экономические и политические изменения, но СССР сохранился бы как единое геополитическое пространство.

Но вместо этого была устроена очень быстрая ликвидация СССР именно как геополитического субъекта. Этот излишне быстрый распад Советского Союза, прошедший через судьбы сотен миллионов людей, приведший к чудовищным последствиям, включая физическую гибель бесчисленного числа граждан бывшего СССР, можно считать результатом целенаправленных действий конкретных лиц и конкретных политических групп.

Причем эти действия осуществлялись как внутри СССР, так и из-за рубежа. Известно и то, что для разрушения экономической системы Союза Запад использовал гонку вооружений, программу СОИ, искусственное обрушение цен на нефть, многие другие средства. В данном случае нужно говорить не только о конкурентной борьбе между капитализмом и социализмом, но и о том, что некоторых представителей как советской, так и западной элиты категорически не устраивал возможный процесс конвергенции социалистической и капиталистической систем. Ведь, в постепенно формирующейся новой системе на первый план, как в СССР, так и на Западе, выходил бы принцип социальной справедливости, а тогда мировые богатства пришлось бы делить между слишком большим числом людей. Вот это и не устраивало мировые элиты.

В итоге крушение СССР привело к торжеству во всем мире еще более ложной, нежели коммунизм или классический капитализм, социально-экономической и политической системы, в которой доступ к владению мировыми богатствами имеет совсем ограниченная группа лиц, буквально несколько сот семей. Остальные же миллиарды жителей Земли от «обузы» владения богатствами «избавлены». Странам, возникшим на территории бывшего СССР, во вновь

создаваемой мировой системе политической и социально-экономической системе предназначалась роль сырьевых придатков «ведущих цивилизованных государств». Впрочем, «социальный рай», созданный на Западе в процессе конкуренции с СССР, судя по всему, тоже было решено если не ликвидировать, то, во всяком случае, заметно ослабить. И мир сегодня становится все более и более несправедливым, отчего в последние годы в мировом пространстве наблюдается рост социальной напряженности практически во всех странах.

КУДА И... ЗАЧЕМ?

У нас нет совсем мечты своей родины

В.В. Розанов

Смысл империи

Модная сегодня глобализация является не только экономическим, но политическим и социокультурным процессом: с помощью экономических средств, технологико-информационных инструментов создается новая политическая система мира, причем сознательно и целенаправленно образуется система, ориентированная на закабаление и разграбление национальных экономик, включая российскую.

Поскольку современная глобализация – это путь к созданию новой мировой власти, сверхимпериальной по своей сути, вполне оправданными становятся размышления о сути и смысле самой империи, как таковой.

Если взглянуть на феномен империи исторически, то окажется, что целью всякой империи является установление не столько экономического и не только политического, сколько социокультурного господства. Так, образование империи Александра Македонского привело к наступлению эпохи эллинизма и формированию эллинистического мира, в котором слились эллинская и восточные культуры. Римская империя обусловила создание латинского мира, заложившего в дальнейшем основу социокультурного бытия всего будущего западноевропейского мира. Византийская империя родилась из идеи православного мессианизма. Священная Римская империя – это, конечно же, в первую очередь католический прозелитизм. Позднее Британская империя привела к тому, что огромная часть мира оказалась в сфере влияния протестантизма и англоязычной культуры.

Таким образом, смысл империи заключается в решении определенных социокультурных и духовных задач. Установление духовного господства, утверждение неких духовных и социокультурных истин – вот в чем заключаются миссия и задача всякой империи. А экономика и политика – всего лишь средства для установления социокультурного и духовного господства.

В истории России высшие круги государства и широкие слои народа во времена Российского царства, а затем и Российской империи, совершенно явственно понимали цель и смысл своего существования, заключающиеся в утверждении православной истины. Осознание Россией своего мирового предназначения как единственной православной державы, противостоящей антихристу, в течение нескольких столетий было ключевым моментом, определявшим место страны в мировом пространстве. Это проявлялось и в XV веке при Иване III, и в XVI веке при Иване Грозном, и в XVII, и в XVIII веках при разработке знаменитого «Греческого проекта». В XIX столетии особенно следует отметить осознанную деятельность государей Николая I и Александра III, деятельность, направленную на утверждение и торжество православной истины.

Именно православие было основанием духовной и, как следствие, всякой иной (экономической, политической, бытовой) жизни и деятельности Российской империи. Российские крестьяне в конце XIX века жили фактически по правилам и нравственным нормам, аналогичным тем, которые существовали у их предков в XI или XVI веках, а основными принципами их обычного права служили понятия справедливости и самодостаточности, или так называемая крестьянская правда, вытекавшая исключительно из православных истин. Недаром поэтому «мир» и община устанавливали запреты на работу во время православных праздников, а наказание за ослушание производилось не Церковью, а самим «миром». Иначе говоря, жизнь строилась в соответствии с церковным календарем. Даже само именование «крестьянин» происходило от слова «христианин» (утвердилось в XIV веке), что являет собой единственный исторический пример, когда основная масса народа, каковой и были крестьяне в России, назвала себя «христианами», обозначив тем самым свою и национальную, и религиозную, и социальную принадлежность.

Наибольшие успехи в экономической области в Новое время были достигнуты Россией в периоды, когда цели православного бытия государства были сформулированы высшим руководящим слоем государства наиболее четко (во время царствования Николая I и особенно Александра III). И мощнейший экономический взлет России на рубеже XIX–XX веков был тоже следствием вполне целенаправленной деятельности государства. Таким образом, важнейшее условие экономического подъема России – это духовно создающая, консервативно настроенная, национально ориентированная государственная власть. В свою очередь, господство либералов в российской власти и либеральных экономических моделей приводят не только к экономическому, но и политическому кризису. Последние исторические исследования наглядно показывают, что главный развал страны в начале XX века произошел не во время Первой мировой войны, а в период власти Временного правительства, в период властвования либералов. Свидетелями точно такого развала были и мы в конце XX века.

В свою очередь, проблема России и трагедия Российской империи были вызваны, очевидно, тем, что в конце XIX – начале XX века правящая и интеллектуальная элиты перестали быть православными, все более удаляясь от традиционного национального опыта. А ведь отказ от исполнения определенной миссии ведет империю к неизбежной гибели.

Вот и современная глобалистская сверхимперия тоже решает определенные сверхзадачи – идеологические, политические, социокультурные, религиозно-философские. Глобалистская деятельность, в том числе и глобализация Европы, к примеру, начиналась всякий раз с отказа от своего христианского прошлого. Примечателен в этой связи факт, связанный с непринятием до сих пор Конституции единой Европы, обусловленный как раз тем, что в ней фактически игнорируется христианское начало европейских государств. Разрешение однополых браков, запрет во имя светскости ношения символов религиозности в школах Франции – вот лишь несколько примеров антихристианской сущности создающейся глобалистской сверхимперии. Стоит повториться, создающаяся ныне глобалистская сверхимперия – это принципиально антихристианское формирование.

Говоря о России, следовало бы, очевидно, подчеркнуть, что ныне изменению подлежит не только (и не столько) национальная экономическая стратегия, сколько социокультурный, духовный и политический подходы к бытию нашей страны вообще. Для возвращения России статуса великой державы, империи, необходимо ясное и твердое понимание духовной сущности имперскости. Посредством волевого произвола людей империи не создаются, они даруются народу, осознавшему свое великое предназначение и особую миссию. Лишь в этом случае империи возникают, развиваются и крепнут.

Говоря о новой российской имперскости, или империи, таким образом, следует ясно понимать: если мы стремимся к возрождению имперского статуса России, эта новая, вос-

создающаяся империя будет (более того – обязана!) духовно противостоять глобалистской сверхимперии, противоборствовать с последней, в том числе и посредством экономических методов и средств.

Может ли ныне Россия стать империей и существует ли у нее необходимый потенциал? Способна ли она взять на себя исполнение духовных задач? Готового ответа на этот вопрос, вероятно, не существует.

Нравственный фактор

Вся человеческая история – а последние десятилетия особенно – показывает, что в экономике главенствующим является все же субъективный фактор, то есть человек. И историю двигают, определяют не какие-то абстрактные объективные законы, а вполне конкретные люди, совокупность их воли, высказываемых ими идей, желаний, совершаемые ими действия. Следовательно, исторические процессы зависят в первую очередь от того, какие люди, какими средствами и во имя каких целей эти процессы осуществляют.

Вот опять же небольшой пример. Когда нам говорят, что нынешние мировые экономические кризисы есть следствие неких объективных процессов, верится этому с трудом. Эти кризисы – следствие безнравственной сущности того экономического порядка, который установился в мире после целенаправленного разрушения СССР. И в силу того, что в основе нынешнего миропорядка продолжает лежать глобальная нравственная ложь, подобного рода катаклизмы и кризисы неизбежны.

Кстати говоря, это понимают и нынешние мировые лидеры, некоторые из них говорили и говорят о безнравственности как главной причине кризисов. Поэтому они пытаются бороться с безнравственностью возглавляемой ими социально-экономической системы доступными им фискально-политическими методами. Недавно было принято решение о новых подходах к глобальному движению капиталов. В частности, в свое время было заявлено, что виновниками современного кризиса во многом являются анонимные капиталы, прыгающие из офшорных зон по всему миру и создающие «финансовые пузыри» то там, то здесь. При этом надо понимать, что анонимные капиталы – это криминальные капиталы, иначе говоря, капиталы, нажитые абсолютно безнравственным путем. Так вот, сейчас осуществляется попытка авторизовать всякие переходы денег с одних счетов на другие, что анонсируется как одно из главных орудий в борьбе с кризисом. Иначе говоря, сейчас пытаются ограничить сферу влияния капиталов, нажитых безнравственным путем.

Но беда в том, что эти меры не снимают проблемы безнравственности существующей мировой социально-экономической и политической системы. И в этом отношении, если говорить о каких-то закономерностях, трудно быть оригинальным. Размышляя в русле христианского миропонимания, неизбежно приходишь к выводу: чем более безнравственным становится общество, тем ближе оно к распаду. И усиление этих безнравственных начал в обществе, в сознании людей является главной причиной всех тех бед, которые всё сильнее обрушиваются на головы человечества. В том числе и на нас с вами, живущих в России.

Думается, путь к благодатному историческому развитию должен основываться на своеобразной триаде: нравственная чистота, социальная справедливость («правда»), духовное единство народа. Чтобы понять это, нужно всего лишь внимательно изучить русскую историю и прочесть сочинения русских мыслителей. Именно наши, а не заимствованные откуда-то, не чужие теории, взятые из учебников западноевропейских, американских или восточных авторов. Не потому, что эти книги чем-то плохи, а их авторы недостаточно умны. Просто все эти книжки, пришедшие к нам с Запада или Востока, написаны на основе иного духовного, социального, политического, экономического, исторического, культурного опыта. И совсем немногие из них подходят для нас.

Власть и Земля

Один из главных уроков, который мы должны извлечь из революционных событий начала XX века, – значение в этих событиях органов народного самоуправления, а именно – Советов. Еще в недавние времена считалось, что Советы, сначала как орган народного самоуправления, а потом как специфическая форма государственного устройства, были порождены «революционным творчеством масс» в 1905 году и возрождены тем же «творчеством» в ходе февральской революции 1917 года. Но ведь на самом деле Советы, возникшие в ходе революционных бурь столетней давности, – это всего лишь возрожденная древнейшая форма славяно-русской политической самоорганизации, которая нам известна под именами «вече», «земская изба», «земство».

Да и термин «Совет» возник намного раньше, а именно 30 июня 1611 года, когда в Первом земском ополчении, стоявшим под Москвой, возникло общерусское правительство – «Совет всей Земли». Таким образом, возникновение Советов в 1905 и 1917 годах – это всего лишь возрождение древнейшей политической традиции народовластия, которая всегда выходила на первый план в том случае, когда терпела крах государственная система. Большевики, благодаря, несомненно, уникальной политической интуиции В.И. Ленина, этой традицией воспользовались, объявив Советы «новой» формой государственного устройства, но уже вскоре превратили Советы в орган собственной партийной диктатуры. Однако в народном сознании Советы все равно воспринимались единственной формой выражения народной воли, недаром в годы Гражданской войны, да и позже, постоянно возникали движения и восстания под лозунгом «За Советы без большевиков!».

Но урок, который мы можем извлечь из событий столетней давности, находится несколько в иной плоскости, а именно – столь быстрое рождение Советов в ходе революций свидетельствует о том, что в Российской империи явно не хватало форм для реализации народной политической инициативы. Так, система народного, в первую очередь местного («земского») самоуправления, так и не стала полноценным партнером центральной самодержавной власти. Наоборот, царское правительство всячески принижало значение земств, а в результате именно земства оказались центрами формирования либеральной оппозиции, из которых выросли либеральные партии и союзы, лидеры которых путем заговора уничтожили российское самодержавие в феврале–марте 1917 года, а затем похоронили всю традиционную российскую государственность. А ведь превращение земского самоуправления в полноценного партнера центральной власти – это вовсе не абстракция, но вполне реальная историческая практика.

Как показывают последние исследования, именно этим путем – путем создания себе партнера в лице земской системы – изначально шла центральная власть Московского государства. С конца XV века, московские государи активно пользовались поддержкой местного самоуправления различных городов и земель, а в середине XVI века именно центральная власть (то самое пресловутое «самодержавие!»), разработала и запустила в жизнь целую систему губного и земского самоуправления. Эта система вполне плодотворно и успешно сосуществовала и соработничала с центральной властью более 150 лет – до 1702 года, пока не была уничтожена Петром I. О плодотворности земской системы свидетельствует общеизвестный факт – именно структуры земского самоуправления самоорганизовались и в полном смысле этого слова спасли российскую государственность в Смутное время. Зато в начале XX века такой «земской» подпорки у центральной власти Российской империи не оказалось. Наоборот, большинство «земцев» сами стремились захватить государственную власть. В итоге и одни, и другие были сметены революционной бурей.

А урок, собственно говоря, в том, что сегодня в нашей политической системе у центральной власти опять нет партнера в лице структур местного самоуправления. И са-

мое плохое заключается в том, что, судя по всему, центральная власть и не хочет такого партнера иметь. События столетней давности показывают, чем все может закончиться, если политическое «творчество народных масс» не учитывается, не используется во имя общего блага, или же, не дай Бог, насильственно подавляется. Нынешним властью предрешено стоило бы поучиться у русских самодержцев XVI–XVII веков.

* * *

Зачем писались эти «историософские заметки»? Трудно ответить однозначно. Скорее всего затем, чтобы попробовать поискать в далеком и близком прошлом ответы на те вопросы, которые волнуют нас всех сегодня. Как нам не потерять, не утратить самих себя? Кто и что может нам помочь сохранить собственную душу, собственную землю, наш Русский мир? Как нам правильно сделать очередной исторический выбор? Мне как историку вполне понятно – как и всегда, в самый трудный час ответы на подобные вопросы дарят нам наши предки. А к кому же нам еще обращаться за помощью?..

Аннотация. Отечественная история – это история особой цивилизации Русского мира, история чрезвычайно сложная и противоречивая. Не раз бывали периоды высочайшего взлета, необычайно продуктивного исторического и культурного созидания. Но бывали и времена трагических падений, когда, казалось, что российская цивилизация уже никогда не поднимется из руин. Однако проходило время и оказывалось, что Русский мир, словно таинственная птица Феникс, возрождался из пепла и вновь начинал созидание пространства вокруг себя. Почему так происходило? В чем тайна постоянного возрождения Русского мира? Данная статья – это авторский поиск ответов на эти и многие другие вопросы.

Ключевые слова: Русский мир, российская цивилизация, отечественная история, православие, русская политическая традиция.

Sergey V. Perevezentsev, Doctor of History, Professor, History of Social and Political Doctrines Department, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. E-mail: serp1380@yandex.ru

**Where are We From? Who are We? Where are We Going?
Historiosophic Notes**

Abstract: Russian history is the history of special civilization of the Russian world, and it is extremely complex and contradictory. More than once there were periods of the highest rise, unusually productive historical and cultural creation. But there were also times of tragic falls, when it seemed that Russian civilization would never rise from the ruins. However, time passed and it turned out that the Russian world, like a mysterious Phoenix bird was reborn from the ashes and again began to create space around it. Why did this happen? What is the mystery of the constant revival of the Russian world? This article represents the author's search for the answers to these and many other questions.

Keywords: Russian World, Russian Civilization, Russian History, Orthodoxy, Russian Political Tradition.

Современная русская философия о человеке

Никакой человек не достоин похвалы.
Всякий человек достоин только жалости

В.В. Розанов

Вопрос о философской антропологии в России напрямую связан с вопросом о том, есть ли вообще такое явление, как русская философия. Если же есть, то что значит «русская» в этом выражении?

Проблема статуса русской философии возникает потому, что философия для России не стала, как для Европы, основной формой культуры. Для русской культуры характерно умозрение в красках и образах. Нашими основными формами культуры являются литература, живопись, икона. А потому наша философия тяготеет к метафоричности и созерцательности, стирая грань между собой и искусством и обнаруживая себя за собственными пределами. Олицетворение русской философии – это Розанов, который строгости логического мышления противопоставил нелинейный язык образов, вмещающий целое смысла.

Русская философия и русскоязычная философия

Русская философия – это не то же, что русскоязычная философия, хотя русская философия русскоязычна. Русская философия – не то же, что отечественная философия. Русскоязычная философия сегодня может реализовывать проекты европейской или американской мысли и скрывать их под титулом «отечественной» философии. Русская философия возникает тогда, когда наша мысль обращается к самой себе и пытается учредить собственные смыслы, используя собственный язык.

Вот пример того, как в настоящее время понимает себя русская философия: «Современная русская философия – это философия, которая пытается освободить себя от беспочвенности. Она пытается нащупать для себя почву в русском авангарде и в русской религиозной философии. Зачем? Затем, что только в ситуации антропологической катастрофы может по-настоящему возникнуть вопрос “Что есть человек?”. И последним, что в окружении нечеловеческого все еще остается человеческим в человеке, является “территория аффекта”. Это последняя территория человеческого, которую защищает современная русская философия. Эта защита не нуждается в различии бытия и существования, онтологического и онтического. Она выстраивает свои интеллектуальные бастионы из арсенала русской религиозной философии и русского авангарда. Наши союзники, наши орудия главного калибра – это те, кто был больше себя, кто сумел расстаться со своей самостью, кто принял участие в пляске богов: это Малевич, Кандинский, Хармс, Введенский, Белый, Хлебников» [17, с. 7].

Или более лаконично: «Современная русская философия состоится, когда будет преодолена пропасть между ею и русской философией» [11].

Ростова Наталья Николаевна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: nnrostova@yandex.ru



Если европейская философия отказывается сегодня от феномена человек, то русская философия, как и прежде, концептуализирует человека в качестве иного по отношению к миру. Ей чужд позитивизм, натурализм и различного рода редукции феномена человек к объектам, животным, технике, природе, загадкам мозга. Расчеловечивание в русской философии понимается как антропологическая катастрофа, а не как апофеоз свободы мира и мысли от субъекта.

Антропологическая катастрофа

Что значит антропологическая катастрофа? М. Мамардашвили подразумевал под антропологической катастрофой ситуацию, в которой человеческая жизнь начинает строиться по принципу существования, а не по принципу бытия. Мы бытийствуем тогда, когда причина наших действий находится в нас самих, и мы существуем, когда причина наших действий оказывается вне нас – когда в нас что-то думает, что-то желает, что-то любит и что-то решает. Сегодня понятие «антропологическая катастрофа» имеет по крайней мере несколько смыслов. Во-первых, это ситуация, при которой на месте сознания оказывается язык, а на месте смыслов – события (Гиренок). Во-вторых, это факт исчерпанности антропологических проектов (Смирнов). В-третьих, это утрата антропологической формы, под которой подразумевается Бог (Ростова). Общим в понятии антропологической катастрофы оказывается квалификация ситуации с современным человеком именно как катастрофы, что предполагает ценностное отношение к феномену «человек». К этой же логике стоит отнести интеллектуальную борьбу против наступления постгуманистического будущего (Кутырев) и тоску по человеку «болящему» (Бойко [2]).

Нечеловеческое и «надчеловеческое»: заметка об антропоцентризме

Западная философия в навязчивых попытках преодолеть антропоцентризм расширяет свой словарь, делая своим предметом «нечеловеческое» (non human и non-human), «не-человеческое» и «не/человеческое» как в том числе и человеческое (unhuman), «нечеловеческую субъективность», «нечеловеческих симбионтов», «не-людей», «нелюдей» и даже «нечеловеческих людей». Для русской философии центральной темой оказывается человек. Однако антрополизм здесь не имеет отношения к антропоцентризму и вместе с тем он не имеет отношения к новому титанизму и новому гуманизму, ибо человек в русской философии понимается не как тот, кто звучит гордо, имеет в себе абсолютную ценность и цель, а как тот, кто больше себя. Кто определен пространством своего расширения. Традиционно этим пространством расширения в русской философии считалось трансцендентное. Бог. В классике русской философии можно встретить такое неловкое и вместе с тем передающее суть выражение, как «надчеловеческое». Вот Евгений Трубецкой. Ему нужно выразить смысл иконы и живописания святости. Святость, жизнь преображенного естества человеческого он нарекает «надчеловеческой» [14, с. 336]. Почему? Надчеловеческая жизнь – это уже *не своя* собственная жизнь, но та, которая обнаруживается в разрыве тождества с собой – в Боге. Именно здесь жизнь достигает максимума своей интенсивности. Человек определен надчеловеческим, тем, что за его собственными пределами и что парадоксальным образом определяет его горизонт, истину самого себя. Сегодня это пространство расширения может именоваться как молчание, самость, онтологическая топика, литургия, антропологическая форма.

Выражение «нечеловеческое» изначально содержит в себе редукцию человека и Бога к категориям, исключающим свободу и самообоснование. Если русская философия посредством негации возвышает человека, то современная западная философия ради-

кально упрощает его. Нечеловеческое – это не то же, что надчеловеческое. Первое вбирает человека внутрь общего пространства наличного, в котором каждое различие присутствует на правах меньшинства. И в этом смысле все меньшинства онтологически равны. Второе изымает человека из детерминирующего общего целого, открывая возможность трансцендирования. А это значит, что все в мире различно и не равно, ибо есть то, что есть как оно есть, и есть то, что не является тем, что оно есть. Трансцендирование – это не упрощение человека в нечеловеческом, не коммуникация с Другим, равно как и не трансгрессия внутри своего экстатического сознания. Трансцендирование – это выхождение за свои пределы в свете трансцендентного. Антропологизм современной русской философии говорит нам вновь о том, что, только преодолевая себя, человек обнаруживает свою истину. И в этом смысле мы можем говорить о посткосмизме русской философии.

Посткосмизм

Что такое космизм? Как определяет Ф.И. Гиренок: «Когда-то человека изъяли из природы. И был в ней этот изъян. А мы его захотели вернуть. Но места для него уже в природе не нашлось. И тогда придумали для него ноосферу, отправив его обживать космос» [8, с. 6]. Почему для него не нашлось места? Потому что для христианского сознания у человека нет места в мире. Русский космизм – это компромисс с христианством. Но компромисс – это всегда соглашение сторон. С одной стороны оказалось христианство, с другой – наука. В горизонте идеи ноосферы человек становится неотличим от продуктов его ума, от техники. Сегодня техническое охватывает с геометрической прогрессией все сферы человеческого, ставя перед человеком проблему антроподицеи. Попытка вернуть человека космосу – это одна из вариаций имманентизма в русской философии. Под имманентизмом мы понимаем философскую установку, суть которой состоит в отрицании запредельных величин и онтологических разрывов. Ноосфера – это живое продолжение биосферы. Как говорил Вернадский, «под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – ноосферу» [4, с. 27]. Посткосмизм – это попытка аннулирования имманентистской логики космизма и установления связи с русской религиозной философией. Русская философия, совершая сегодня поворот к посткосмизму, трактует человека как онтологически иное в отношении мира наличного. Поэтому о посткосмизме стоит говорить как о тенденции в современной философии наряду с противоположной ей постгуманистической тенденцией.

Антропологические проекты

Русская философия, отвечая на вызовы антропологической катастрофы, предлагает сегодня ряд антропологических проектов:

- человек-аутист (Ф. Гиренок);
- человек молчаливый (В. Мартынов);
- человек синергийный (С. Хоружий);
- человек перехода (С. Смирнов);
- человек-философ (В. Варава);
- человек софийный (Ю. Осипов);
- человек литургический (Н. Ростова).

Согласно модели человека-аутиста, человек есть причина самого себя. Аутизм в этой модели указывает не на психическое заболевание, а на философию самопричинения и радикального отказа от детерминирующей фигуры другого. Эмоция, сознание, творчество, язык, культура, другой – это результат самовоздействия самости. Как говорит Ф.И. Гиренок, реальность есть не что иное, как объективированная иллюзия. Человеческое обнаруживает себя в промежутке между природой и социумом. Человек – это существо

не природное и не социальное, а воображающее. Точкой отсчета появления человека считается эпоха палеолитического искусства. Как говорит Ф.И. Гиренок, палеолитическое искусство – это первичный след самопрезентации самости. На уровне филогенеза человеческого, то есть стадия чистого воображения, занимает тысячелетия с эпохи появления наскальной живописи и палеолитических Венер (условно 30 тыс. лет до н.э.) до возникновения языка (условно 15 тыс. лет до н.э.). На уровне онтогенеза – это период с рождения ребенка до момента овладения им языком. Сознание, говорит Ф.И. Гиренок, это первичное самоограничение человека. Весть о том, что не все можно. Совесть [6, с. 198]. Иными словами, у сознания не социальное происхождение, а антропологическое. Сознание есть результат учреждения порядка в хаосе грез человека: «Грезы необъяснимо приходят к человеку и необъяснимо уходят от него. Их невозможно воспроизводить, они множественны и уникальны. И человеку приходится ловить свой ритм, свою мелодию, удерживая в культуре так называемое “Одно и то же”. Это “Одно и то же” Ницше именовал Первоединым, тем, без чего в пространстве разрыва между реальным и воображаемым ничто человеческое удержать было бы невозможно» [7, с. 38]. Язык – это второй после природы «соглядатай» человека, инстинкт второго порядка. Он накладывает запрет на непосредственность эмоций и делает возможным существование бреда, то есть речи вне связи со смыслом. Человек ускользает от его власти в искусство как сферу чистого воображения.

В. Мартынов заявляет о том, что современный антропологический тип – человек говорящий – это «тупиковая ветвь эволюции» [9, с. 31]. Он возник в эпоху неолитической революции и просуществовал до великих апофатических жестов XX века, которыми определена наша культура, но которые мы все еще не в силах осмыслить. Речь идет о «Черном квадрате» Малевича, «Фонтане» Дюшана и «4:33» Кейджа. По мысли Мартынова, эти феномены не относятся к области искусства, но являются той «жирной чертой», которая проводится под нашей культурой. На смену исчерпавшей себя цивилизации слова приходит новая цивилизация и новый антропологический тип. Человека говорящего сменяет человек молчаливый. На смену слову приходит дословное. «Наступает, – провозглашает В. Мартынов, – эпоха некоего нового молчания» [9, с. 31]. Новым это молчание названо потому, что история знает и другую эпоху молчания – время палеолитического искусства. Конец эпохи слова знаменует начало новой эпохи молчания. Молчание – это не деградация смыслов, но, как выражается Мартынов, активное состояние сознания, которое известно традиционным религиям мира. Мартынов сравнивает новое молчание с медитативными и молитвенными практиками и говорит, по существу, о рождении новой мистериальности – такого типа присутствия, которое не знает разделения на зрителя и актера, автора и публику.

Модель человека синергичного С. Хоружего предполагает отказ от сущностного подхода к человеку и предпочтение энергичного языка для его описания. Человек в таком случае рассматривается как взаимодействие «внутренней» и «внешней» энергий. Как синергия. Понятие «синергия» берется С. Хоружим из византийского богословия. Но не для того, чтобы еще раз утвердить христианские истины, а для того, чтобы говорить о «внешней» энергии как о «структурирующей и формообразующей» по аналогии с тем, как в богословии Божественная энергия понимается как преобразующая и «трансформирующая человеческое существо» [16, с. 122]. Энергии бывают разными. С. Хоружий выделяет энергию «Внеположного Супра-Источа», энергию бессознательного, а также энергии сферы виртуального. Человек, не имея сущности, предстает как «ансамбль существ», бесконечное множество антропологических типов, определенных взаимодействием с той или иной «внешней» энергией. Иными словами, он не тот, кто обращен к своему центру, ядру или сущности, а тот, кто определен периферией, или, как выражается С. Хоружий, границей, где происходит встреча энергий. «Антропологическая реальность, – заключает Хоружий, – пластична и допускает богатые метаморфозы» [16, с. 124].

Для В. Варавы идеальная модель человека – это философ, *homo philosophicum*. Она говорит нам о том, что философия – это не то, что может как быть, так и не быть, но то, что учреждает человека в момент его удивления или ужаса. Удивление и ужас – это не феномены психологии, а феномены антропологии. Они свидетельствуют о том, что между человеком и миром существует принципиальный разрыв. И в этом разрыве рождается философия. Ужас и удивление, как инь и янь, идут рука об руку, или, как выражается В. Варава они суть не что иное, как одно состояние – ужас удивителен, а удивление ужасно. Философия в таком случае понимается не как феномен культуры или форма теоретического познания, появившаяся в Древней Греции, но как тот свет, который позволяет нам видеть вообще. Философия – это наши глаза, наша нефизиологическая оптика, при помощи которой нам становится доступен мир. «Мы не видим света, в свете которого видим мир», – говорит В. Варава [3, с. 70]. Философия, как солнце, делает нечто возможным и, вместе с тем, для глаза она предстает черным пятном. Философия – это не то, «что», но то, «чем», то, посредством чего что-то становится возможным.

Человек перехода С. Смирнова указывает на ситуацию, когда прежние антропологические скрепы перестают работать. Тщетно пытаться реанимировать дао, античное благо, истины христианства и прочие символы, ставшие человеческим прошлым. «Невозможно, – говорит С. Смирнов, – осуществлять “техники себя”, не имея символического плана» [13]. Но пока старое себя исчерпало, а новое еще не народилось, человек пребывает в паузе, в состоянии «уже не» и одновременно «еще не». Он является человеком перехода, человеком паузы неопределенности. Вот эта модель человека перехода оказывается универсальной потому, что человек понимается С. Смирновым как реализация различных проектов, а поскольку нет единого проекта, то есть замысла о человеке, постольку человек всегда в сокровенности своей есть переход. Как говорит С. Смирнов, «ситуация какого-то постоянного запустения всякий раз повторяется. Так было и во время Оно: Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою (Бытие 1, 2). В общем, переходность получается вселенская и постоянная. И нескончаемая» [13]. Но С. Смирнов предлагает это нулевое состояние абсолютизировать и понимать сам переход как новый проект человека в ситуации, когда все прочие проекты перестали работать. «Переход, – пишет он, – мыслится как главный и единственный способ бытия... На большее человек постмодерна не может рассчитывать. Это его единственная форма самоопределения. Надо научиться жить в переходе» [13]. Жить в переходе – значит понимать переход не как промежуточную ступень, не как подготовку к чему-то вне его, а как самоценное состояние, способ присутствия, не отсылающий к другим типам присутствия. Переход, утверждает С. Смирнов, есть «самостоятельная жизнь, а не стояние между “до” и “после”» [13]. Эту самостоятельную жизнь С. Смирнов мыслит как игру с собственными пределами, экстаз, а потому как опыт молчания.

Антропологический проект человека софийного уходит корнями в философию Сергея Булгакова. София – Премудрость Божия. Душа и сущность мира. Предвечное человечество. Она залог порядка в хаотичном мире. Как посредница между человеком и Богом София улаживает мир, сообщая ему божественные энергии. Ю. Осипов, принимая эти послышки, говорит о Софии как «первооснове мира, Божьем замысле о мире, первопроекте мира» [10, с. 426]. Идея человека софийного состоит в том, что Премудрость – это основа человека, в нем пребывающая, подобно семени или зародышу. Сознание в таком случае мыслится в божественных категориях. Как говорит Ю. Осипов, сознание – это «вотворенная мудрость», привнесенная извне. Если источник сознания – это София, то софийное сознание – это общее сознание, соборное, оно не индивидуально, но одно на всех. «Сознание, – пишет Ю. Осипов, – дело общее... человек – это, непременно, и человечество!» [10, с. 32].



В основе модели человека литургического лежит идея о том, что для человека конститутивен Бог. Бог един и трансцендентен. Как трансценденция Бог открывает человеку горизонт свободы от мира наличного и обеспечивает возможность внутреннего мира. Как единственный Абсолют Бог выступает тем центром, который позволяет упорядочить хаос субъективности. Обнаруживая себя как внутреннее табу, Бог вносит различие во внутренний хаос, просветляя его, то есть отныне делая понятным, где добро, а где зло, где должное, а где недолжное. Вместе с Богом появляется различие, а значит, возможность смысла и поступка. С антропологической точки зрения, Бог – это Форма человека. Форма здесь понимается не как то, что оформляет некое содержание, но как то, что впервые позволяет чему-то появиться. Форма учреждает из «ничто» хаоса субъективности «что» сознания. Форма позволяет конечному существу объять и постичь свою бесконечность. Слово «литургия» указывает на то, что Бог не абстрактная категория, а конкретная. Учреждение и удерживание Формы возможно только в пространстве непрестанной актуализации культа. Евхаристия как центральное Таинство литургии и феномен причастия являет максимум конкретики опыта богообщения, неумозрительной связи с Ним. Литургия требует участия всего человека, взятого в его тотальности. Строго говоря, в литургии человек впервые обретает свою целостность, самособирается из распада на тело и душу, на не связанные друг с другом состояния и вспышки субъективности. Литургия – это общее дело, собрание. Как собрание она свидетельствует о том, что условием сознания является множественность. Конечное существо не может осилить мысль о бесконечном. А потому сознание имеет соборную природу, его приватизация вторична. Поиск адекватного языка для описания человека приводит русскую философию к идее дословного.

Дословный человек

В современном мире на смену слову приходит образ. Человека говорящего теснит человек дословный (смотрящий; молчащий). В чем суть противопоставления образа и слова?

Во-первых, речь идет о проблеме обеспеченности. Кризис слова в таком случае означает неминуемый кризис всякого знака, необеспеченного реальностью/смыслом, в отличие от символа, который понимается через тождество с символизируемым. Во-вторых, речь идет о проблеме времени. Слово, понятое как знак, отсылающий к другому знаку в перспективе бесконечности, предполагает линейность времени, в которой раскладывается цепочка знаков. Линейность времени причиняет вечное ускользание целого, его отсутствие. Тогда как образ мыслится как тотальность, схваченная во вневременном настоящем.

В-третьих, за противостоянием слова и образа кроется противопоставление двух типов присутствия. Слово описывает реальность, и, как говорит Бодрийяр, одновременно уничтожает ее [1]. То, что дано в образе непосредственно, оно делает предметом наблюдения, рефлексии. Описание не то же, что пребывание. Образ в данном случае, вновь отождествленный с символом, понимается как принадлежность культа.

В-четвертых, борьбу слова и образа можно понять как борьбу за смысл. Язык имеет дело со сказанным, образ – с несказанным, он обращен к апофатике. Язык говорит о наличном мире на языке разума человека, не вмещающая в себе несказанное мира и вечно тяготея к образу. Его максимумом оказывается метафора. Отцы Церкви, например, для объяснения непостижимости Троицы используют образ радуги, поскольку она есть не что иное как свет, который одновременно и един, и многоцветен в себе. Но эта метафора лишь приближает к тому, что непосредственно дано в иконе и опыте молитвы.

В-пятых, противопоставление слова и образа содержит фундаментальное вопрошание о связи языка и мышления. Является ли язык тем, что причиняет мышление? Или

же стоит говорить об обратном: мышление предшествует языку. И еще жестче: язык – враг мышления. Русская философия для описания несловесного мышления придумала выражение «умозрение в красках», указывающее на специфику русской культуры вообще, которая в отличие от западной культуры тяготеет не к логосу, а к образу.

Современная русская философия сегодня вновь обращена к дословному, теме молчания. Ответом на антропологическую катастрофу, кризис вербальной культуры и человека говорящего (=лгущего; =бредящего, то есть оперирующего знаками вне сознания; =отчужденного от бытия и т.п.) она видит именно опыт нового молчания (В. Мартынов, С. Смирнов, С. Хоружий, Ф. Гиренок и др.). Это молчание мыслится как великая полнота тишины. Мистический ожог смыслами. Именно в этом контексте сегодня в русской философии создается концепт клипового сознания, авторство которого принадлежит Ф. Гиренку. В отличие от понятийного сознания, клиповое сознание оперирует не знаками, а образами. Образ позволяет иметь дело не с линейной последовательностью высказываний, уходящих в бесконечность и теряющихся в ней, а с самодостаточным наглядным целым. Он не требует времени, но только воображения. Для его схватывания нужна не логика, а творчество, креативное участие. Клиповое сознание обращено не к информационному потоку, а к смыслу. «Клиповое сознание, – пишет Ф. Гиренок, – это разрыв линии и хаос в сознании, допустимый обществом. Зачем нам этот хаос? Затем, чтобы поймать смысл, а не информацию. Сообщают обычно информацию, а она равна тому, что сказано. Но что делать, когда мы встречаемся с недосказанным и сверхсказанным?.. в силу неразвитости символического сознания и доминирования в культуре знаковых структур эти структуры и это сознание дополняются клиповым сознанием» [7, с. 8]. Иными словами, речь идет о трех типах сознания. Понятийное и клиповое типы сознания противостоят символическому сознанию, которое Ф. Гиренок называет уже-сознанием. Символическое сознание – это сознание как полнота и целостность, как присутствие самости по отношению к самой себе в актах самовоздействия, или самоаффектации. Это тотальность воображаемого, которое не может заменить машина и симулякры культуры. Клиповое сознание – это компенсация отсутствия символического сознания в современном мире.

Кризис слова, противостояние части и целого, пустоты и содержания, наблюдения за реальностью и пребывания в ней, лживости слова и самоочевидности данного, мышления и языка означает не что иное как тоску по тотальности. Полнокровности бытия. Радикальный отказ от слова означает приглашение к новому мистериальному опыту. А потому в этой новизне нет ничего нового. Человек, утративший опыт культа, или, как точнее бы сказал Флоренский, теургии, тоскует о своем истоке, его непрестанно к нему влечет. Культура иссякла. Она вновь обратилась к тому, что сделало ее возможной, – к тотальности культа.

Случайность

Человек случаен, – говорит современная русская философия. Но и западная философия, в первую очередь спекулятивный реализм и новый натурализм, заявляют о случайности человека. Как характерно замечает Харман, говоря о Шеффере: «Рассматривать людей как “временную, неустойчивую генеалогическую кристаллизацию эволюционирующей формы жизни” – прекрасная идея, я тоже согласен с ней» [15]. Вербальное тождество позиций русской и западной философии скрывает диаметрально противоположные смыслы. Для западной философии случайность важна потому, что она освобождает то, что есть, от необходимости быть, расшатывая онтологические структуры. Все может как быть, так и не быть. И человек тоже. Случайность ничтожит человека, освобождая столь же случайный мир от центра. Случайность в русской философии, напротив, указывает

на радикальную инаковость человека. Человек случаен в мире, ибо невозможен в нем. Все в мире случается, ибо мир приемлет случай. Человек – единственная случайность, несоразмерная с миром. Он случился – и это чудо. Можно сказать иначе: человек есть доказательство бытия Бога.

Субъективность

Антропологическая катастрофа – не то же, что смерть человека. Если для западной философии человек умер, рассеялся в мире наличного и исчез в нем, ибо он есть не что иное как эффект мира, то русская философия знает, что человек свободен от мира, а потому его отношение к нему не подобно отношению воды и льда. Он не может ассимилироваться с сущим, ибо онтологически ему чужд. Русская философия научилась различать сознание и субъективность, субъективность и субъекта. Субъективность – это не принадлежность субъекта, но то, что его причиняет. Если субъект исчез, это не значит, что вместе с ним исчезла субъективность. Как говорит Ф. Гиренок: «Субъективность – это не цвета и не запахи. Не то, что можно, как думали психологи, прикрепить к телу. Видеть в цвете – не значит быть субъективным, а иметь аппетит – не значит иметь волю. Это значит быть живым. Но субъективность – это и не некое внутреннее, образуемое разными складками; не то, что делает субъект. Быть субъективным – значит предоставлять себя действию сил воображаемого» [5, с. 12]. Субъективность – это не квалиа, не свойства чувственного опыта, а обнаружение в мире неотмирного воображаемого, уникальным носителем которого является человек.

В таком случае власть субъективности и смерть субъекта можно рассматривать как высвобождение подлинности человека. Как торжество опыта предоставления себя тому, что тебя превышает. Но можно сказать и иначе. Субъективность – это антропологический минимум, то, с чего начинается человек. Хаос его нерелевантных реакций и состояний. Тогда сознание – это упорядоченная, оформленная субъективность. Антропологическая катастрофа в таком случае может быть понята как дезорганизация субъективности в результате утраты фундаментального табу. Человек утратил антропологическую форму, которая удерживала его сознание, и деградировал к первичному хаосу субъективности.

В обоих случаях – в случае торжества субъективности и в случае нехватки субъективности в форме – мы полагаем человеческое как то, что принципиальным образом не может быть редуцировано к миру наличного.

Московская антропологическая школа

19 марта 2019 года на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова был публично зачитан философский манифест Московской антропологической школы (МАНШ), который официально открыл направление новой философии – сингулярной антропологии. Неофициально Московская антропологическая школа существует более десяти лет. Теоретически она связана с концепциями аффектирующей самости, аутистического сознания, археоавангарда Федора Гиренка. Автором концепции сингулярной антропологии также является Федор Гиренок.

Мероприятие открыла музыка Олега Каравайчука «Последний вальс Николая II», символизирующая плач Гераклита о человеке. Завершил мероприятие «Танец рыцарей» Сергея Прокофьева, символизирующий торжество мысли в эпоху варваризации мышления в философии и искусстве. Каковы основные положения манифеста?

1. Философия перестала быть любовью к мудрости. Что такое философия сегодня? «Философия для нас – это сознательное сумасшествие. Почему сумасшествие? По-

тому что быть сумасшедшим – это единственный способ в эпоху числовых измерений не быть алгоритмом. Почему сознательное? Для того чтобы избежать пребывания в доме для сумасшедших»¹.

2. Философия – это не онтология, а антропология. Что в таком случае человек? «Все существующие антропологии ищут место человека в мире. Мы его не ищем, потому что знаем, что для человека нет места в мире. Мы говорим: не человек часть мира, а мир часть человека. Этому нас научила русская философия».

3. Что такое сингулярная антропология? Сингулярность – это «то, с чего все начинается и чем все заканчивается. Гераклит назвал сингулярность мировым пожаром и заплакал от безысходности судьбы человека». Сингулярная антропология – это антропология, предметом которой является человек как событие. Это событие уникально, ибо речь идет о такой случайности, которую мир в ее неприемлемости для него приемлет. «Предметом сингулярной антропологии является не дискретно выделенное тело человека, а событие, внутри которого стал возможен человек. К этому событию нельзя прийти, придерживаясь логики, к нему не ведут законы и правила. У него нет прошлого. Это событие – серия взрывов галлюцинаций. Предметом сингулярной антропологии является множественная конфигурация типа человек-картина или человек-кукла. В этой конфигурации некое множество галлюцинирующих существ, вращаясь вокруг чувственно-сверхчувственных предметов, становится людьми. При этом внешние связи, вызванные этим движением, составляют содержание их внутреннего мира. Сингулярная антропология обратилась к тому изначальному, что было сказано греческой философией, и напрочь было забыто новоевропейской философией. Сегодня мы говорим, что человек – это существо, спящее наяву, и обращаемся к философии Гераклита, из темноты которой извлекаем новые темы и смыслы».

Суть человека заключена в галлюцинациях, в сновидении. Галлюцинируя, человек длит свое внутреннее, заставляя мир сообразовываться с ним. Аффект – это указание на внутренний мир человека, на пространство его самопричинения. А потому в мире, устремленном к стиранию границы между поверхностью и глубиной, человеческим и нечеловеческим, аффект остается последней территорией человеческого.

4. Сознание – это не трудная проблема. «Сознание – это время чувствовать себя». Оно начинается с воображения. «Чтобы мыслить, нужно воображать. Нужно научиться придавать смысл бессмысленному. Нас интересует не язык, а речь, которая соединяет реальное и воображаемое. Науки о мозге ничего не знают о воображаемом. Наш мозг слишком примитивен, чтобы, минуя сознание, реагировать на символы. Искусственный интеллект лишь повторяет операции, совершаемые человеком. Человек – ритм, но не алгоритм. Не число, а чистый цвет, чистый звук и чистая форма непосредственно воздействуют на человека. Ничто во внешнем мире не является цветом, звуком и формой. Это все то, что возникает и существует во внутреннем мире человека».

5. Сингулярной антропологии не по пути с цифровой философией. Почему? «Потому что эта философия лигитимизирует схлопывание внутреннего мира и внешнего в цифре. Цифра завершает деантропологизацию мира. Европа торжествует, пронумеровав родителей и половую принадлежность человека. Где есть цифра, там, говорим мы, совесть не нужна. Тем самым мы посылаем привет Аксакову».

Манифест МАШ, перефразируя основной его тезис, это сингулярное событие в мире современной философии. То есть рождение новой философии, которая заставляет пересмотреть всю прежнюю мысль начиная с греков и заканчивая сегодняшним днем. Парменид, Протагор, Гераклит, Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Кант, Ницше, русские философы, Хайдеггер, Делез и те, кто после него, – все вовлечены в орбиту этой мысли,

¹ Здесь и далее приведены прямые цитаты из манифеста МАШ, прочитанного Ф.И. Гиренком.

вновь придающей смысл бессмысленному. Как говорит Ф.И. Гиренок, мы передаем привет Гераклиту и исправляем ошибки Аристотеля. Почему мы передаем привет Гераклиту? Потому что Гераклит знает, что человек – это существо, спящее наяву. Человек спит, когда бодрствует, и спит, когда спит. В отличие от животного, которое бодрствует, когда спит, и бодрствует, когда бодрствует. Почему мы исправляем ошибки Аристотеля? Потому что Аристотель относит человека к группе животных, в которую включен мул. Но человек – это не животное, «а пассажир без места в вагоне природы». Почему МАШ не по пути с Парменидом? Потому что «Парменид выкинул человека из понятия бытия и этим определил судьбу европейских народов. Европа устремилась к миру нечеловеческого». Чего не поняли Декарт и Спиноза? Того, что «человек – это не субстанция и не субъект. Нельзя быть субъектом относительно того, что было до тебя. Нельзя быть субстанцией того, что будет после тебя... быть субъектом – значит сегодня только одно: решиться на отказ от субъектности». Сингулярная антропология говорит нам о том, что человек – это художник, тот, кто, воображая, учреждает мир.

Симптоматично, что независимо и почти одновременно с сингулярной антропологией со своим манифестом событийной метаантропологии выступил С. Смирнов. «Речь идет о главном: о поиске человеком своего места в мире», – гласит текст [12]. Отталкиваясь от идеи поиска, С. Смирнов предлагает модель человека-навигатора, озадачивая философию найти адекватный язык и метод для описания антропологического поиска. Манифест – своеобразный жанр. Он возникает и работает не во всякое время. Но именно сейчас он как никогда уместен, ибо наступило время манифестов.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiiaar-pochiemu-vsieshchie-nie-ischiezlo>
2. *Бойко М.* Боль: Введение в алгософию. Tractatus algosophicus. М.: Летний сад, 2016. 152 с.
3. *Варава В.* Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. 256 с.
4. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
5. *Гиренок Ф.* Кризис субъекта // Литературная газета. 2015. № 34. С. 12.
6. *Гиренок Ф.И.* Аутография языка и сознания. М.: Проспект, 2017. 256 с.
7. *Гиренок Ф.И.* Клиповое сознание. М.: Проспект, 2016. 256 с.
8. *Гиренок Ф.И.* Мы – художники // Завтра. 2018. № 11. С. 6.
9. *Мартынов В.* Наше все: Малевич, Дюшан, Кейдж // Сто лет русского авангарда: сборник статей. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2013. С. 30–35.
10. *Осипов Ю.М.* Белые скрижали. Сумма иного знания. М.: ТЕИС, 2016. 464 с.
11. *Савчук В.* О ресурсе русской философии [Электронный ресурс] // Интелрос / Режим доступа: http://www.intelros.ru/subject/karta_bud/3674-o-resurse-russkoji-filosofii.html
12. *Смирнов С.А.* Мое философское самоопределение [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.sovrusfil.ru/s-a-smirnov-moyo-filosofskoe-samoop>
13. *Смирнов С.А.* Человек перехода [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/smirnov-sa/chelovek-perehoda>
14. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках / Е.Н. Трубецкой // Смысл жизни. М.: Какон+; РООИ «Реабилитация», 2005. С. 324–353.
15. *Харман Г.* Мы живем внутри метафизики [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://knife.media/graham-harman/>
16. *Хоружий С.* К антропологической модели третьего тысячелетия // Философские науки. Вып. 8. М.: ИФ РАН, 2002. С. 108–136.
17. *Fedor I. Girenok.* Theses about Philosophy and the Russian Philosophy // Voprosy filosofii i psikhologii. 2017. № 4 (1). С. 4–10.

Аннотация. В статье анализируется современное состояние дел в русской философии в связи с вопросом «Что есть человек?». Различая русскую и русскоязычную философию, автор указывает на исконную метафоричность русской философии, ее попытку обнаружить в языке несказанное, что характерно для розановского стиля письма. Сегодня это находит свое выражение в интересе русской философии к теме дословного и клипового. В отличие от европейской философии, которая понимает себя как онтологию, русская философия понимает себя как антропологию. Язык апофатики и дословного оказывается наиболее адекватным для описания феномена человек. Если западная философия сегодня снимает вопрос о человеке и трансформирует антропологическое знание в нечеловеческие антропологии, то для русской философии ситуация человека квалифицируется как антропологическая катастрофа. Отвечая на вызовы этой катастрофы, русская философия формулирует ряд антропологических проектов, которые подробно анализируются в статье. Эти проекты объединены под титулом посткосмизма, который противостоит постгуманистическим тенденциям западной философии. Посткосмизм видит истину человека в его расширении, выходе за собственные пределы. Не редукция к наличному, но трансцендирование себя открывает подлинный горизонт человека.

Ключевые слова: антропология, философская антропология, русская философия, нечеловеческая антропология, антропологическая катастрофа, посткосмизм, дословное, сознание, субъективность, московская антропологическая школа.

Natalya N. Rostova, PhD in Philosophy, Professor, Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: nnrostova@yandex.ru

The Issue of Human Individual in Contemporary Russian Philosophy

Abstract. The article analyzes the current state of affairs in Russian philosophy in connection with the question «What is a human individual?». While distinguishing the terms “Russian philosophy” and “Russian-language philosophy”, the author points out the primordial metaphorical nature of Russian philosophy, its attempt to discover the ineffable in the language, which is characteristic of Rozanov's style of writing. Today this is expressed in the interest of Russian philosophy to the issue of the “literal” and “clip”. In contrast to the European philosophy that interprets itself as ontology, Russian philosophy perceives itself as anthropology. The apophatic and literal language seems to be the most adequate one for the description of the phenomenon of “the human individual”. While the Western philosophy eliminates today the issue of a human individual and transforms anthropological knowledge into non-human anthropology, the Russian philosophy qualifies the human situation as an anthropological catastrophe. Meeting the challenges of this catastrophe, Russian philosophy formulates a number of anthropological projects, which are analyzed in detail in this article. These projects are united under the title of post-cosmism, which opposes the post-humanistic tendencies of Western philosophy. Post-cosmism sees the truth of the human nature in its extension and exceeding its own bounds. It is not the reduction to the world of things, but the transcendence of self that opens up the true horizon of a human being.

Keywords: Anthropology, Philosophical Anthropology, Russian Philosophy, Non-human Anthropology, Anthropological Catastrophe, Post-cosmism, Verbatim, Consciousness, Subjectivity, Moscow Anthropological School.



Карл Хаусхофер в Японии: рождение геополитика

**Служебная поездка майора баварской армии
в Страну Восходящего Солнца, которая изменила историю геополитики**

Океан – женщина. Материк – мужчина.
И буря и тишина, и влага, и опасность.
И крепость, и первобытность, и потопление...

В.В. Розанов

До середины первого десятилетия XX века жизнь капитана Карла Хаусхофера (1869–1946) была размеренной и предсказуемой: преподавание в военной академии, медленный, но стабильный карьерный рост в баварском генеральном штабе, жизнь в любимом Мюнхене с женой Мартой (1877–1946), воспитание двоих детей, забота о престарелых родителях. Однако в начале 1907 года в жизни капитана произошли большие изменения. В результате интриг недоброжелателей Карл Хаусхофер был отправлен в штаб дивизии, который располагался в Линдау. И хотя формально это являлось повышением, Хаусхофер лишился возможности преподавать в военной академии и вынужден был покинуть Мюнхен. Им с женой пришлось продать свой дом в баварской столице. Карл также не мог более заботиться о тяжело больном отце. Впереди маячила перспектива службы в маленьком захолустном месте. И Хаусхофер решил попытаться всеми способами избежать этой участи. Тут на помощь ему пришел счастливый случай. В феврале 1907 года во время короткой поездки в Мюнхен он случайно узнал о том, что военное министерство Баварии планирует направить в Японию военного наблюдателя из числа офицеров. Южногерманское королевство было впечатлено успехами Японии в только что завершившейся войне с Россией. Карл Хаусхофер решил тоже подать заявку на новую вакансию.

Конкурс был большим. Хаусхоферу помогло то, что среди преподавателей военной академии он считался одним из главных военных специалистов по Восточной Азии. В конце концов военный министр Баварии граф Карл Фридрих Вильгельм фон Хорн (1847–1923) сделал выбор в его пользу, о чем Карл узнал 24 июня 1907 года. В то время Хаусхофер был в тяжелой депрессии, вызванной смертью отца двумя месяцами ранее. Поездка теперь стала ему еще нужнее. Однако возникла неожиданная сложность – баварский генеральный штаб отказывался отправить вместе с Хаусхофером его супругу Марту, самого главного и верного друга и помощника. Карл проявил настойчивость, перед которой дрогнуло даже военное министерство, и Марте разрешили поехать с ним. Маленьких сыновей Альбрехта (4 года) и Хайнца (1 год) решено было оставить на попечение семьи в Германии. Карл и Марта начали готовиться к путешествию.

Пройдут десятилетия, и Карл Хаусхофер станет знаменитым ученым, отцом современной геополитики, президентом Немецкой академии, человеком, которого некоторые называют одним из главных идеологов Третьего рейха. Споры по поводу личности и наследия Хаусхофера ведутся до сих пор. Впрочем, вне зависимости от оценки его деятельности многим ясно, что он начал формироваться как ученый и геополитик во время своей поездки в Японию, там истоки его мышления и концепций. В этой статье мы не ставим своей целью рассмотреть научное и теоретическое наследие Хаусхофера. Нам интересно,

*Зайцев Роман Валерьевич, доктор философии, преподаватель Токийского института русского языка (Япония).
E-mail: suai_wen@yahoo.com*

как он открывал для себя Японию, его главные впечатления о стране, с кем он общался, где побывал и о чем он думал. Помогут нам в этом ценнейшие документы – многочисленные воспоминания Хаусхофера и дневник Марты Хаусхофер. Большинство представленных документов были опубликованы в двух книгах немецкого историка Кристиана Шпанга (Christian W. Spang) [1, 2]. Читателей, которых интересует подробная биография Карла Хаусхофера, мы отсылаем к этим книгам.

Путешествие четы Хаусхоферов началось в Генуе 19 октября 1908 года, а спустя ровно четыре месяца 19 февраля 1909 года они прибыли в Японию. Долгие дни путешествия Карл использовал для изучения японского языка. Иногда на корабле приходилось вести светскую жизнь, и Хаусхофер раздавал визитные карточки, где гордо значилось: «Капитан королевского Баварского генерального штаба». Путь лежал через Суэцкий канал, Индию, Цейлон, Бирму, Сингапур, Гонконг и Шанхай – почти все остановки на долгом пути от Европы до Японии проходили на территории Британской империи, как бы демонстрируя путешественникам могущество самого крупного государства в истории человечества, «империи, над которой никогда не заходит солнце». Некоторое время супруги Хаусхоферы посвятили путешествию по Индии, где они побывали в Бомбее, Калькутте и Дели. Апофеозом британского гостеприимства стало 14 января 1909 года, когда Хаусхофер был приглашен на ланч в форт Уильям и встретился с лордом Горацио Киченером (1850–1916), который с 1902 по 1909 год был командующим британскими войсками в Индии. Это событие, как и все путешествие, до конца дней оставалось очень ярким воспоминанием для Хаусхофера, а сам лорд Киченер не раз удостаивался от него лестной оценки. В 1935 году Хаусхофер издал краткую биографию этого прославленного британского военного [3].

Путешествие продолжалось. На пути из Индии в Бирму Хаусхоферы познакомились с тогда еще никому не известным 28-летним венским поэтом Стефаном Цвейгом (1881–1942), который путешествовал по миру после окончания университета. Сам Цвейг позже писал в воспоминаниях «Вчерашний мир»: «...на пути из Калькутты в Центральную Индию и на речном судне вверх по Иравади я часами общался с Карлом Хаусхофером и его женой: он в качестве военного атташе [так! – Р.З.] направлялся в Японию. Этот высокий, сухопарый человек с узким лицом и острым орлиным носом дал мне возможность познакомиться с характерными чертами и внутренним миром офицера германского Генерального штаба. ...Хаусхофер, <...> – это чувствовалось сразу – происходил из высококультурной, добропорядочной буржуазной семьи <...> и его образование не ограничивалось сведениями из военных наук, а было, в отличие от образования многих офицеров, всесторонним. Получив задание изучить на месте театр военных действий Русско-японской войны, он, как и его жена, настолько овладел японским языком, что свободно мог читать даже японскую поэзию. <...> На судне он работал весь день, с помощью полевого бинокля изучал каждую деталь ландшафта, вел дневник или делал рабочие записи, учил язык; редко я видел его без книги в руках. Тонкий, наблюдательный человек, он был прекрасным рассказчиком; я многое узнал от него о загадке Востока и, возвратившись домой, еще долго поддерживал дружеские отношения с семьей Хаусхофер: мы переписывались и навещали друг друга в Зальцбурге и Мюнхене» [4, с. 181–182].

Могли ли представить Хаусхофер и Цвейг тогда, за беседами в невыносимой тропической жаре, что обоим им предстоит уйти из жизни в схожих обстоятельствах? В 1942 году Цвейг и его жена, тяжело переживая крах своего старого мира и не в силах больше бороться с разочарованием и депрессией, покончили с собой, находясь в эмиграции в Бразилии. А спустя четыре года в Мюнхене так же поступят Карл и Марта Хаусхоферы.

Тут надо сделать небольшую паузу и представить, наконец, того человека без которого, пожалуй, Хаусхофер никогда бы не стал тем Хаусхофером, которого мы знаем сейчас. Это его супруга Марта, которая на протяжении почти всей жизни была верной и надежной

спутницей Карла. Она родилась в 1877 году в Мангейме на юге Германии в семье еврейского фабриканта Георга Майер-Досса и его немецкой жены Кристины. Таким образом, Марта была наполовину еврейкой – факт, который мешал многим (в том числе вышеупомянутому Цвейгу¹) поверить в то, что Хаусхофер близок к нацистской верхушке. В восемнадцать лет она встретила лейтенанта Карла Хаусхофера, который был старше ее на восемь лет. Марта была разносторонней девушкой – увлечение спортом она сочетала с любовью к чтению и, как многие начитанные барышни, имела некие предубеждения против военных. Впрочем, познакомившись с Хаусхофером ближе, она заинтересовалась молодым человеком, показавшимся ей умным и обаятельным. Помогло и то, что она хорошо знала сестру Хаусхофера Марию. Молодые люди стали встречаться. Свадьбу сыграли 8 июля 1896 года. Марта оказалась настоящим подарком судьбы для Карла. Сильная и целеустремленная, она помогала и поддерживала его всегда. Во время обучения Хаусхофера в военной академии она помогала ему тем, что переписывала конспекты соучеников Карла, стала для мужа опорой в тяжелый для него 1907 год, учила вместе с ним японский язык (и, как видно будет ниже, добилась в этом едва ли не больших успехов, чем Карл), предложила супругу написать книгу о Японии во время его депрессии в 1912 году, активно работала над рукописью, выступая в роли машинистки. Она же предложила Хаусхоферу получить ученую степень в Мюнхенском университете, что фактически положило начало академической карьере будущего «отца геополитики», а позднее успешно переводила иностранную научную литературу. Неудивительно, что Хаусхофер не мог представить себе расставание с супругой на долгие два года командировки и настоял на их совместной поездке в Японию.

Вернемся в начало 1909 года. Супруги продолжали свой путь на Восток. На пути из Сингапура в Шанхай Хаусхоферы встретили новых друзей – графа Александра фон Хатцфельда-Трахенберга (1877–1953) и его супругу Ханну Хатцфельд-Аоки (1879–1953). Отцом молодого графа был известный немецкий политик Герман фон Хатцфельд (1848–1933), многолетний депутат рейхстага и обер-президент Силезии. А отцом Ханны был виконт Аоки Сюдзо (青木周蔵, 1844–1914), знаменитый японский дипломат эпохи Мэйдзи. Выходец из семьи сельского врача, Аоки благодаря своим блестящим способностям и упорной тяге к знаниям сделал головокружительную карьеру, был посланником в Британии и США и в конце XIX века три раза побывал министром иностранных дел. Ярый германофил (он три года учился в Германии), энциклопедически образованный человек (он был специалистом в области медицины, права, военного дела, а также лесного дела и даже пивоварения), он был главным архитектором японско-германского сближения в эпоху Мэйдзи. Аоки женился на немецкой аристократке Елизавете фон Раде, и в 1879 году на свет появилась дочь Ханна.

Александр и Ханна Хатцфельд путешествовали вместе с трехлетней дочкой Хиссей (1906–1985), внучкой двух знаменитых государственных деятелей – японского и немецкого. Судя по дневникам Марты Хаусхофер, обе семейные пары «часто проводили время вместе». Марта охарактеризовала Александра как «разумного и образованного молодого человека», в то время как Ханна была описана как «чрезвычайно элегантно и милое создание» [2, с. 29].

Последний этап путешествия – из Шанхая в Нагасаки на корабле «Принцесса Элис». Здесь супругов застигло подводное землетрясение. По воспоминаниям Карла Хаусхофе-

¹ Цвейг о Хаусхофере: «Но однажды, когда я в Мюнхене при случае упомянул его имя, кто-то сказал само собой разумеющимся тоном: "Ах, друг Гитлера". Я не мог этому поверить. Во-первых, жена Хаусхофера была далеко не чистой расы, и его сыновья, очень одаренные и симпатичные, едва ли оказались бы состоятельными с точки зрения нюрнбергского закона о евреях; кроме того, я не видел ничего общего между высокообразованным, широко мыслящим ученым и грубым агитатором, одержимым немецким национализмом в самой фантастической и самой страшной его форме» [4, с. 183].

ра, «судно трещало по швам, а поднявшееся на дыбы море гоняло его, как фокстерьер крысу» [5, с. 6]. На корабле возникла паника, многие пассажиры не могли успокоиться до следующего дня, когда «Принцесса Элис» была обнаружена кораблями из поисковой группы. Видимо, этот шторм послужил последней каплей для Марты, потому что после прибытия судна в порт Кобэ она отказалась продолжать поездку морем и, остановившись в городе в отеле, на следующий день поехала в Токио поездом. Прибыв на столичный вокзал, она с удивлением увидела Александра и Ханну, которые приехали в Токио днем раньше и решили встретиться с ней. Растроганная Марта охарактеризовала это как «большую любезность» [2, с. 30]. Что же касается Карла, то он по прибытии в столицу первым делом отправился доложить о себе по месту службы в посольстве.

Однако быстро к службе ему приступить не удалось. Дело в том, что в марте пришла еще одна новость – Хаусхоферу присвоили звание майора генерального штаба. Это привело его в полный восторг. Жаль было лишь то, что Карлу пришлось выбросить огромное количество заготовленных заранее визиток, где он значился всего лишь как «капитан». К тому же теперь получалось, что германский военный атташе капитан Мориц фон Берневиц (1869–1841) был по званию ниже, чем Карл Хаусхофер. Это создавало двусмысленную ситуацию, когда баварский представитель был по званию выше, чем германский, а ведь изначально планировалось, что Хаусхофер будет у фон Берневица в подчинении. Чтобы избежать этой неловкости, начальство пересмотрело план командировки Хаусхофера. Первоначально было предусмотрено, что с апреля по ноябрь 1909 года баварский майор будет работать в германском посольстве и посетит в качестве наблюдателя большие военные маневры осенью того же года. С декабря 1909 года по декабрь 1910 года планировалось направить Хаусхофера на службу в одно из японских подразделений [1, с. 92]. Однако военное министерство отменило полугодовую стажировку Хаусхофера в германском посольстве, и он получил полугодовой отпуск сразу после полугодового путешествия.

Этот незапланированный отпуск Хаусхоферы решили провести в путешествии по стране. Подготовка к отъезду заняла несколько недель, а пока супруги осматривали Токио. Город им не понравился. Карл охарактеризовал его как «один из самых некрасивых больших городов мира». Схожим образом высказалась и Марта в своем дневнике. По сравнению с европейскими крупными городами, где было много больших каменных зданий и красивых, высоких домов, Токио, здания которого были в основном деревянными и низкими (одноэтажными или двухэтажными), показался супругам недостаточно представительным. Каменных зданий в японской столице было немного – они стали появляться лишь в конце 1890-х годов. Такие здания как «Мицубиси Итигокан» (三菱一号, построено в 1894 году) или Министерство юстиции (法務省旧本館, построено в 1895 году) были спроектированы западными архитекторами в европейском стиле, но таких были единицы. В родном для Хаусхофера Мюнхене в центре города как раз в то время был закончен великолепный архитектурный ансамбль с Новой ратушей на площади Мариенплатц. В Токио же даже здание парламента было еще деревянное. Впрочем, Хаусхофер разглядел и признаки будущего столицы Японии, когда писал о «новом Токио, молодом и несколько напоминающем выскочку городе» [1, с. 93].

Постепенно складывался новый круг общения. Здесь кстати пришлось знакомство с семьей Хатцфельдов-Аоки, которые навестили их уже 28 февраля. Ответный визит был нанесен 3 марта, а 18 марта Хаусхоферы были приглашены Аоки на раут. Здесь Карл и Марта имели возможность познакомиться с самим Аоки Сюдзо и провести с ним долгую и интересную беседу. Сам бывший министр был назван Мартой в ее письме «очень умным старым господином». В своем дневнике она также охарактеризовала его как «изящного и приятного, очень спокойного и сдержанного как все знатные японцы, человека» [2, с. 31].

Впрочем, немецкие дипломаты и другие члены «чванливого интернационального общества» (по выражению Марты) не вызвали у супругов позитивной реакции. После первого приема 23 февраля, в котором участвовали Хаусхоферы, Марта записала свое впечатление о местном дипломатическом корпусе: «Эта мелочная бездушная клика эlegantных мещан могла с тем же успехом сидеть и в Берлине... Они ничего не понимают о стране, в которой они живут, применяя ко всему свои готовые штампы... То же грязное впечатление оставили и торговые представители. Презрение по отношению к местным нарядам с невежеством принадлежит к хорошему тону» [1, с. 93].

Надо полагать, архитектура Токио и местные подданные германского кайзера способствовали тому, что Марта записала в дневнике: «Мы приняли твердое решение никогда не возвращаться в Токио». Тут сказался и южно-немецкий, антипрусский дух Хаусхоферов, их нежелание жить в любой из крупных столиц. Трудно избежать этой мысли, когда встречаешь такие фразы как «Нам надоела столица, которая дает фальшивое и однобокое представление о стране», тем более, что далее встречаются рассуждения о Берлине и саркастическая фраза: «Разве не только берлинцы могут любить Германию?» Надо добавить, что Хаусхофер гордо чувствовал себя в роли баварского представителя в Японии и зорко следил за тем, чтобы прусским офицерам не оказывалось большее почтение, чем ему. Однажды он даже написал письмо Берневитцу о том, что тот заботится о некоем прусском офицере больше, чем о нем, и вынудил военного атташе оправдываться: «Я вынужден твердо отвергнуть Ваш упрек о том, что я не оказываю достаточного внимания Вам как баварскому офицеру» [1, с. 93–94].

Еще до запланированного путешествия по стране деятельный Хаусхофер занялся установлением контактов с японскими офицерами. Здесь тоже не обошлось без трений с немецкими коллегами. Дело в том, что Хаусхофер, находясь в отпуске и не служа в германском посольстве, общался с японскими военными как бы в обход официальных ведомств. На это ему не преминул указать все в том же письме от июня 1909 года Берневитц: «По распоряжению военного министерства офицеры, направляемые в Японию для обучения, берут как минимум 9-месячный языковой курс, затем могут совершать поездки по стране, чтобы узнать больше о ней и ее обычаях. Вы существуете для японских официальных органов только, если Вы контактируете с ними по службе. В противном случае Вы – частное лицо... Для вышеупомянутых офицеров [то есть тех, которые выступают как частные лица, – P.3.] нет никакого повода искать возможности посещать военные институты и казармы, которые Вы и так подробно изучаете в годы Вашей службы в армии» [1, с. 95].

Если переводить это на доступный язык, Берневитц просто хотел пресечь все контакты баварского представителя и японских военных и поскорее отправить строптивого майора наслаждаться природой и достопримечательностями Страны Восходящего Солнца. Однако Хаусхофера пугала перспектива ограничиться ролью туриста. С невероятной быстротой он по своим частным каналам наладил связь с официальными лицами и в марте-апреле 1909 года провел несколько встреч с японскими высшими офицерами. Одним из первых стал полковник Ооба Дзиро (大庭二郎, 1864–1935) – командующий 2-м пехотным полком Императорской гвардии, будущий генерал-лейтенант и командующий войсками в Корее. Несомненно, важную роль сыграл тот факт, что Ооба долго (пять лет – с 1895 по 1900 год) учился в Германии. С ним в первые два месяца в Японии Хаусхофер встречался целых четыре раза (1 и 27 марта, 7 и 8 апреля). С остальными офицерами Хаусхофер встречался по одному-два раза. 4 и 7 апреля он встретился с подполковником Нара Такэдзи (奈良武次, 1868–1962), заместителем военного министра. В прошлом Нара был военным атташе в Германии, в будущем стал главнокомандующим японской гарнизонной армией в Китае. 5 и 6 апреля Хаусхофер встретился с полковником Яманаси Хандзо (山梨半造, 1864–1944), заместителем начальника Военной академии. В прошлом Яманаси

также был военным атташе в Германии, а позднее стал военным министром и генерал-губернатором Кореи. 6 апреля баварский майор провел встречу с майором авиационного отдела Токунага Кумао (徳永熊雄, 1873-1946), который жил в Германии в 1902–1904 и в 1906–1908 годах; 8 апреля – с адъютантом военного министерства майором Ёсида Тоёхико (吉田豊彦, 1873–1951), который учился в Германии с 1900 по 1902 год. Как видно, все собеседники Хаусхофера в свое время жили или работали в Германской империи, поэтому он быстро нашел с ними общий язык. «Все они были каждый по-своему со мной очень любезны», – резюмировал баварский майор [1, с. 95–96].

Наконец 11 апреля супруги Хаусхоферы покинули Токио и направились в путешествие по Японии, что наверняка позволило Берневитцу вздохнуть с облегчением. В первые недели поездки (до конца мая) их сопровождали молодой японский помощник по фамилии Мацунами (они называли его английским словом “boy”) и учитель японского языка Мурата Масатака (村田正太). Оба сопровождающих понравились супругам. “Boy”, который, по выражению Марты, «знал несколько фраз по-немецки», был рекомендован им немецким коллегой. Хаусхофер написал о нем: «Мацунами обладал манерами государственного деятеля, специалиста по немцам». Что же касается Мурата, то он изучал немецкий язык с 1903 по 1906 год в школе иностранных языков в Токио и, видимо, очень неплохо им владел. Он также был рекомендован коллегами и был описан Мартой как «искусный преподаватель и, кроме того... приятный и образованный человек. Мурата – бедный студент из хорошей самурайской семьи из Сикоку, который готовит себя к карьере врача». И действительно, Мурата впоследствии изучал медицину в Императорском Токийском университете и стал знаменитый специалистом по сифилису и проказе. Вплоть до Первой мировой войны он поддерживал с семейством Хаусхоферов постоянную связь, чему свидетельство переписка и многочисленные открытки. А в 1914 году Мурата опубликует книгу «Немецкий для медиков» на японском и немецком языках [6].

Путешествие по Японии стало одним из самых ярких и романтических впечатлений долгой жизни Хаусхофера. Спустя много лет, в 1943 году, он описал его так: «Страноведческие и этнографические контакты были закреплены полугодовым путешествием и странствиями через всю страну с японской прислугой и учителем. В то время мы вели исключительно японский образ жизни и говорили только по-японски» [1, с. 97]. Всё же, как отмечает Кристиан Шпанг, это не совсем так. Во-первых, Хаусхофер путешествовал с немецкой женой, а во-вторых, учитель Мурата отлично говорил по-немецки, да и «специалист по немцам» Мацунами, видимо, многое понимал. И все же эта поездка и новое окружение были уникальным опытом для баварского военного.

Само путешествие поделилось на три этапа. Первые шесть недель путешественники очень интенсивно и быстро проехали от столицы на юго-запад Японии до острова Кюсю. Вот так выглядит схема их передвижения¹:

Даты	Места	Количество дней
11–12 апреля	Никко	2 дня
13–14 апреля	Мияносита	2 дня
14–16 апреля	Хаконэ	3 дня
16–17 апреля	Атами	2 дня
17–18 апреля	Сидзуока	2 дня
18–20 апреля	Нагоя	3 дня
20–22 апреля	Ямада	2 дня
22–25 апреля	Нара	3 дня
25–30 апреля	Киото	5 дней

¹ Схема составлена на основе информации, представленной в книге [2, с. 150–151].

Даты	Места	Количество дней
30 апреля – 1 мая	Окаяма	5 дней
1–10 мая	Миядзима	10 дней
10–11 мая	Ономити	2 дня
11–12 мая	Симоносэки	2 дня

С 12 по 25 мая продолжалось путешествие Хаусхоферов по острову Кюсю.

Даты	Места	Количество дней
12–15 мая	Путешествие по горам Кюсю	3 дня
15–16 мая	Фукуока	2 дня
16–18 мая	Нагасаки	3 дня
18–19 мая	Обама	2 дня
19–20 мая	Ундзэн	2 дня
20–21 мая	Симабара	2 дня
21–22 мая	Кумамото	2 дня
22–23 мая	Тосиноки и Асо	2 дня
23–24 мая	Мияги	2 дня
24–25 мая	Такэда	2 дня
25–26 мая	Бэппу	2 дня

Именно предположительно в Бэппу была сделана, пожалуй, самая знаменитая фотография Хаусхофера в Японии. Будущий отец геополитики сидит на природе в белом юката (национальной японской одежде) и задумчиво смотрит вдаль [2, с. 33]. 26 мая Хаусхоферы отправились из Бэппу обратно в Киото. На этом пути супруги 27 мая остановились в порту Мацуяма (остров Сикоку). Наконец 29 мая они прибыли в Киото. Здесь они пробыли до 19 июля, проведя весь так называемый сезон дождей в прогулках по старой столице, за чтением и изучением японского языка. Хаусхоферы остановились в роскошном отеле «Мияко» в районе Хигасияма (東山区) в Киото, где заняли большие двухкомнатные апартаменты с верандой на верхнем ярусе гостиницы. Отель «Мияко» был известен тем, что служил местом отдыха состоятельных и знаменитых гостей, особенно иностранцев.

Наконец, 19 июля Хаусхоферы покинули Киото и отправились обратно в Восточную Японию по следующему маршруту:

Даты	Места	Количество дней
20–21 июля	Никко	2 дня
21 июля – 1 августа	Тюсондзи	10 дней
1–3 августа	Никко Юмото	3 дня
3–4 августа	Хигаси Огава	2 дня
4–5 августа	Охара	2 дня
5–6 августа	Нумата	2 дня
6–9 августа	Икахо	4 дня
9–10 августа	Харуна	2 дня
10–14 августа	Каруидзава	5 дней
14–15 августа	Кофу	2 дня
16–25 августа	Сэдзи	10 дней

На этом заключительном отрезке своего путешествия Хаусхоферы несколько раз останавливались на сравнительно долгий срок. Десять дней они провели в большом буддийском монастыре Тюсондзи (中尊寺), знаменитом своими сокровищами и мавзолеем знатного аристократического рода Фудзивара. В 1909 году там как раз закончили реставрировать главный храм. Пять дней супруги провели на известном курорте Каруидзава, куда летом съезжалась элита живущих в Японии иностранцев, спасавшихся от жары. И опять

им очень не понравилось находиться в этом «европейском и американском анклав». Марта написала в дневнике, что пребывание в Каруидзаве с его скоплением «отелей – жутких барачков, похожих на спичечные коробки» было «бессмысленным и случайным». Отель «Манпей» был охарактеризован ею как «неуютное враждебное пространство», где даже номер и еда показались безрадостными. «Уже в первый день нас все так ужаснуло, что мы хотели бежать отсюда», – описывает свои ощущения Марта [2, с. 35].

Ситуация усложнялась еще одним фактором. Дело в том, что в 1907 году Хаусхофер пережил тяжелую депрессию, вызванную смертью отца и своим переводом в провинциальный Линдау. В первой половине 1909 года благодаря долгому путешествию на другой конец света, бесконечным переездам и новым впечатлениям Карл чувствовал себя психологически значительно лучше. Однако летом, после сравнительно долгого пребывания на одном месте (в Киото) старый недуг снова дал о себе знать. Сам Хаусхофер ничего не упоминает об этом в своих записях, однако Марта в письме своему отцу от 11 июля писала о депрессии, которой «Карл страдал в последние недели». В ноябре того же года она написала, что ее муж «убит и изможден горем, а также порядком постарел». Кристиан Шпанг, проанализировав дневники и письма Хаусхоферов за тот период, выделил три возможные причины депрессии Карла. Во-первых, это тоска по родному Мюнхену. Во-вторых, трудности со службой и страх перед будущим. В-третьих, незнакомая обстановка, стресс от общения со многими (высокопоставленными) людьми, интенсивное изучение иностранного языка [1, с. 98].

Уже в мае 1909 года Марта пишет, что ее супруг «не создан для путешествий» и что он «скучает по Родине каждый день и считает месяцы и дни до тех пор, пока он снова не ступит на мюнхенскую землю». В письме родителям от 7 июля Марта так описывает депрессию Хаусхофера: «К. <арл> был бы счастливейшим человеком, если бы он всю жизнь прожил со своим отцом и братом в Мюнхене и Кимзе. Любовь к Родине – это сильнейшее чувство, которое он знает. Вне Родины он прозябает» [1, с. 98–99].

Что касается службы, то здесь Хаусхофер тоже не был удовлетворен до конца. Основной причиной этого были даже не трения с немецкими коллегами. В мае 1909 года Марта упомянула о том, что ее муж испытывает чувство, что он находится «не на правильном пути». Говоря об этом, она имела в виду то, что Хаусхофер оставил позицию преподавателя военных дисциплин, деятельность, которая, по выражению Марты, «подходит ему больше всего, исходя из его склонностей». Поэтому можно представить радость Хаусхофера, когда в конце лета 1909 года он получил известие о том, что новый начальник Баварского генерального штаба и инспектор военных учебных заведений Оскар Риттер и Эдлер фон Ксиландер (1856–1940) готов пригласить его вернуться на преподавательскую деятельность после окончания командировки в Японию. В этой ситуации Марта оценила решение о поездке в Азию как правильное и с точки зрения карьеры: «Без этого путешествия он, безусловно, был бы майором в отставке и бесконечно ныл» [1, с. 99–100].

1 сентября 1909 года Хаусхофер, наконец, официально приступил к службе. Но уже скоро ему пришлось снова готовиться к отъезду – он был отправлен в командировку на азиатский континент, где пробыл с 11 сентября до 7 октября, посетив вместе с Мартой Корею, Маньчжурию и Китай. Формально цель поездки Хаусхофера заключалась в ознакомлении со строительством японцами железной дороги в Маньчжурии, которое было стратегически важным, но вызывало немало политических споров. Первой остановкой на его пути была Корея. После русско-японской войны 1904–1905 годов и подписания Портсмутского мира Корея стала японским протекторатом. После кризиса 1907 года и отречения корейского императора Коджона между Японией и Кореей был подписан новый договор, значительно расширявший права японского генерального резидента, который теперь стал контролировать не только внешнюю, но и значительную часть внутренней политики страны. С мо-



мента пребывания там Хаусхофера до окончательного присоединения Кореи к Японии в августе 1910 года оставалось меньше года.

В Сеуле, где Хаусхофер остановился на неделю, он в основном проводил время в общении с двумя людьми. Первым был немецкий консул в Корее Фридрих Крюгер, работавший на этой должности с 1906 года. Сын профессора медицины, Крюгер изучал юриспруденцию в Берлине и Тюбингене и был блестяще образованным юристом. В 1910 году он выступит с последовательным осуждением присоединения Кореи к Японии, критикуя этот шаг с юридической точки зрения [7, с. 85]. Крюгер будет последним германским консулом в Сеуле и покинет эту должность после упразднения консульства в 1913 году. Другим человеком, с которым Хаусхофер тесно общался на протяжении этой недели, был представитель японского правительства в Корее, но не генеральный резидент Сонэ Арусукэ (曾禰荒助, 1849–1910), а знаменитый Акаси Мотодзиро (明石元二郎, 1864–1919), бывший в то время начальником полиции и одновременно корпуса безопасности (японской военной полиции) в Корее. В отличие от Сонэ, который обучался и работал во Франции, Акаси учился в Германии и хорошо говорил по-немецки. Кроме того, Акаси Мотодзиро работал военным атташе в Германии в 1906–1907 годах. Возможно, он прослужил бы на этой должности и дольше, но в 1907 году был отозван из Европы после скандальной публикации в России брошюры «Изнанка революции» о том, что через него японское правительство финансировало российских революционеров во время русско-японской войны. Напомню, что в 1902–1904 годах Акаси в звании полковника служил военным атташе в Санкт-Петербурге, а с началом войны был переведен на ту же должность в соседний Стокгольм, где уже не таясь по мере сил участвовал в «военных усилиях» Японии (данному сюжету посвящена обширная литература, особенно на японском языке). Это будет не последняя встреча Хаусхофера с деятельным генералом Акаси.

Известна фотография, которая сделана Мартой Хаусхофер в Сеуле: Хаусхофер на повозке рикши в окружении простых корейцев. На нас смотрит элегантный господин в светлом костюме, шляпе с загнутыми полями и в темных очках. Перед повозкой стоит кореец в национальной корейской одежде ханбок и в известном корейском традиционном головном уборе – шляпе «кат». Возможно, это был гид Хаусхоферов. Здесь же стоит рикша и другие люди – видимо, случайные прохожие. Хаусхофер поместил эту фотографию в книгу «Япония и японцы» с подписью «автор с простыми корейцами близ Сеула» [8, с. 160].

Далее Хаусхоферы продолжили поездку и отправились в Маньчжурию, где сели на поезд из Аньдуна до Мукдена. Их соседом по купе оказался генерал-лейтенант Осиагэ Моридзо (押上森蔵, 1855–1927), которого Хаусхофер встречал еще в Сеуле. Об этой поездке Марта Хаусхофер записала в дневнике: «Второй день путешествия был намного приятнее, после того, как в нашем вагоне мы встретили генерала Осиагэ, также совершавшего поездку». Встреча оказалась очень полезной для баварского военного наблюдателя, так как Осиагэ имел при себе большую карту Маньчжурии и, развернув ее, «показал Карлу на ней много интересных мест, обратив его внимание на самые важные из них» [1, с. 103]. Удивляет простота, с которой японский генерал рассказывал баварскому майору о главных стратегических пунктах Маньчжурии. Вообще генерал Осиагэ, видимо, был большим любителем картографии. После выхода в отставку в 1912 году он занялся краеведческими исследованиями и написал много замечательных работ в этой области¹.

Из Маньчжурии, где Хаусхофер смог понаблюдать за интенсивным строительством на Южно-Маньчжурской железной дороге, он отправился в Китай. В Пекине и его окрестностях он провел около двух недель. И снова деловые встречи и налаживание контактов с военными и дипломатами заняли основную часть времени. Он встретился с германским

¹ Известна также его автобиография [9].

посланником в Китае графом Артуром Александром Каспаром фон Рексом (1856–1926), опытным дипломатом, служившим до этого посланником в Каракасе и Тегеране. Фон Рекс был не просто представителем Германии, но и дипломатом-стратегом, сторонником сближения Китая и Германии. В 1907 году он попытался образовать некий «тройственный союз» между императором Китая Гуансюем, кайзером Вильгельмом II и американским президентом Теодором Рузвельтом. После Пекина фон Рекс служил послом в Токио. Именно ему был вручен знаменитый ультиматум от 15 августа 1914 года, когда японское правительство потребовало от Германии вывести войска из Китая и Тихоокеанского региона, а после отсутствия ответа на него – нота от 23 августа 1914 года об объявлении Японией войны Германии.

Из японских представителей Хаусхофер встретился с посланником в Пекине Идзюин Хикокити (伊集院彦吉, 1864–1924), будущим министром иностранных дел в 1923–1924 годах, и представителем в Пекине штаба японской Маньчжурской армии Аоки Нобудзуми (青木宣純, 1859–1924). Оба были опытными специалистами по Китаю, жившими в Поднебесной много лет. И со всеми Хаусхофер должен был найти общий язык, причем не только в переносном, но и в прямом смысле. Идзюин, изучавший в Токийском университете английское право и служивший в свое время переводчиком в японском посольстве в Лондоне, прекрасно говорил по-английски. Аоки учился в Бельгии, «был очень любезным и бегло говорил по-французски» [1, с. 103]. Вечером 29 сентября 1909 года в отель, где проживали Карл и Марта Хаусхоферы, явился с визитом командующий японской пехотой в Пекине генерал-полковник Дои Итиносин (土井市之進, 1866–1949) с двумя подчиненными. Разговор, который шел на английском, немецком, французском и японском языках, Марта назвала «языковым фонтаном». Вечером следующего дня настал черед четы Хаусхоферов сделать ответный визит. Дои пригласил их в японское офицерское казино. «Ямада показал нам казармы, спальняные комнаты рядового состава и младших офицеров, столовую для младших офицеров, общую столовую и прочие вещи». Здесь вновь удивляет та открытость, с которой японские высшие офицеры показывали малознакомому им баварскому «наблюдателю» внутренние помещения военной базы. Видимо, эта открытость позволила Хаусхоферу в своем первом докладе в новой должности высказать позитивную мысль, о том, что он встретил определенное количество «друзей Германии» (“deutschfreundlich”) среди японских военных. Среди наиболее очевидных «друзей» были названы уже упоминавшийся выше Яманаси Хандзо, Нара Такэдзи, Акаси Мотодзиро, Дои Итиносин и полковник Ямада Ёносукэ¹ – тот самый, что показывал Хаусхоферам японские казармы. Впрочем, даже оптимизм Хаусхофера не позволил ему забыть упомянуть и о «сильном английском и французском контр-влиянии» [1, с. 105].

Командировка закончилась, и Хаусхоферы отправились назад в Японию. Их обратный путь лежал через Порт-Артур, куда они приехали 6 октября. 11 октября Карл Хаусхофер прибыл на службу в полк, но не в Токио, а в Киото. Надо сказать, что практически с момента прибытия в Японию Хаусхофер боролся за то, чтобы местом его службы была не столица, а именно Киото – город, который, по-видимому, наиболее соответствовал его представлению о Стране Восходящего Солнца. В своих «Воспоминаниях» он писал: «Меня хотели оставить в Токио, и мне стоило больших усилий, чтобы перевестись в Киото-Фусими. Я попросил об этом, чтобы избежать этой вечной возни вокруг европейского общества в Токио, где я провел несколько месяцев, будучи прикомандированным к германскому посольству. Уже тогда я убедился, что это мешает познать настоящую душу Японии». Впрочем, как

¹ Ямада Ёносукэ (山田良之助, 1872–1937) – один из самых малоизвестных знакомых Хаусхофера. В архиве Хаусхофера находятся три визитные карточки Ямада. По интересному совпадению в 1920-х годах вплоть до своей отставки в 1926 году Ямада был командиром 16-й дивизии, где в 1909–1910 годах служил Хаусхофер.

отмечает Кристиан Шпанг, здесь Хаусхофер был не совсем честен с самим собой – все же он пробыл в Токио всего семь недель и в общем-то никогда не был прикомандирован к посольству [1, с. 105–106].

В Киото Карл и Марта снова остановились в знакомом отеле «Мияко», но лишь на некоторое время, чтобы подыскать себе жилье. Их окружили тишина и спокойствие японской осени. Киото насчитывал в те годы около 300 тыс. жителей (в Токио тогда жило больше двух миллионов) и славился большим количеством храмов и дворцов, которые тогда еще не стали объектом паломничества многочисленных толп китайских и иных туристов. Вскоре нашелся и дом – это был особняк бывшего священника храма Хоонъин (報恩院). Его рисованный план Хаусхофер поместил в книге «Япония и японцы» (1933, французский перевод 1937) в качестве иллюстрации к рассказу о традиционном стиле жизни японцев [10, ил. 18]. На востоке находились ворота, откуда в дом вел длинный коридор. Слева от ворот была маленькая конюшня. В самом доме находились несколько комнат (кухня, столовая, спальня и другие), посередине маленький внутренний садик. Из дома можно было выйти в большой сад в японском стиле с прудом, камнями и маленьким павильоном для чайной церемонии. Сам небольшой храм Хоонъин был в глубине сада. Расположение дома было очень удобным – с одной стороны, он находился сравнительно неподалеку от центра Киото и императорского дворца, с другой стороны, был скрыт в тихом районе буддийских храмов на юго-восточной окраине Киото. Самый знаменитый храм – Сэннюдзи (泉涌寺), основанный в IX веке, являлся усыпальницей многих императоров, включая императоров Кокаку (光格天皇), Нинко (仁孝天皇) и Комэй (孝明天皇) – соответственно прадеда, деда и отца императора Мэйдзи (знаменитая усыпальница Tsukino wanomi sasagi (月輪陵)). Маленький деревянный храм Хоонъин, находившийся близко от дома Хаусхоферов, был основан в XIV веке, а в XVII веке перенесен на современное место. Этот храм известен, помимо всего прочего, тем, что является местом поклонения богу долголетия (寿老人).

Предыдущим съемщиком дома был полковник Фриц Хенц, который стал одним из немногих друзей-иностранцев Хаусхофера в Фусими. Хенц, который жил в Японии дольше Хаусхофера и неплохо владел японским, помогал ему вначале с налаживанием быта. Вот что записала Марта: «Хенц провел с ним [Карлом – Р.З.] все первые визиты, помог ему купить лошадь (что позволило нам сэкономить круглую сумму, ведь Карл, конечно, заплатил бы всю требуемую сумму не торгуясь), Хенц приготовил все, что было у Карла во время маневров, например, чемодан и так далее, и позаботился о том, о чем не смогли позаботиться ни денщик, ни слуга» [1, с. 109]. Как мы видим, Хаусхофер был многим обязан Хенцу. В 1918 году верный друг Фриц Хенц погиб на Западном фронте.

Когда Хаусхоферы выезжали, они познакомились со следующими съемщиками. Это был молодой полковник Александр фон Фалькенхаузен (1878–1966), уже несколько лет находившийся с военными миссиями на Востоке. Его сопровождала супруга София Адамина фон Веддеркор (1879–1950) – дочь известного в Германии придворного гофмаршала Юлиуса фон Веддеркора (1849–1921). Впоследствии фон Фалькенхаузен станет военным атташе Германии в Токио, а во времена Второй мировой войны генерал вермахта фон Фалькенхаузен будет генерал-губернатором оккупированной нацистами Бельгии.

Расположение дома было еще очень удобно потому, что 22-й полк полевой артиллерии 16-й дивизии, к которому был прикомандирован Хаусхофер, был расквартирован в Фусими (伏見) – районе к югу от Киото, который был достаточно близко от дома Карла и Марты. И тогда, и сейчас Фусими – известный центр производства сакэ, тихое патриархальное место, в центре которого протекает река Удзи (宇治川). За прошедшее столетие пейзаж изменился мало. Под сеньями ив, свисающих над рекой, находились многочис-

ленные домики производителей сакэ. Хотя уже почти 15 лет (с 1895 года) была открыта станция Фусими (伏見駅) и построена железная дорога, соединяющая Киото и Нара, но на реке все еще были видны лодочки, провозящие пассажиров от Киото до Осака. Эти лодочки скоро исчезнут и появятся вновь в конце XX века как туристический вид транспорта. С ноября 1908 года 16-я дивизия стояла в Фудзиномери (藤森), а штаб дивизии располагался на месте современного института Святой Марии (聖母女学院), неподалеку от нынешней станции Фудзиномери. Станцию, кстати, построили практически при Хаусхофере, а открытие ее состоялось 15 апреля 1910 года (тогда она называлась «Станция дивизия» (師団前駅)).

Почти каждый день Хаусхофер ездил в штаб дивизии, но вскоре выяснил, что, как он писал, «быть прикомандированным только к полку полевой артиллерии не стоит ни потраченного времени, ни усилий, ни денег». Полк полевой артиллерии был слишком мал для него, поэтому командующий дивизией генерал-лейтенант Яманака Нобуёси (山中信儀, 1851–1926), который благоволил к майору, позволил ему контактировать со «всеми штабами и подразделениями в Фусими». И тут Хаусхофер, весьма неплохо отдохнувший за последний год, развернул бурную деятельность. Спустя некоторое время японские военные докладывали, что «в рамках дивизии Хаусхофер при малейшей возможности присутствовал на учениях разных родов войск, уделяя особое внимание стрельбам разных подразделений» [1, с. 107]. Удивительно, но у него еще оставалось немало свободного времени, о чем свидетельствует Марта: «Что касается служебной деятельности Карла, то она достаточно интенсивна, чтобы доставить ему удовольствие, однако нельзя сказать, что он занят так, что у него нет домашней жизни. Обычно с утра он верхом на лошади отправляется в казармы, находится там до полудня, ест в казино и после обеда возвращается домой. Иногда бывают дни, когда в казармах нечего делать, и тогда он остается дома. В эти дни он пишет доклады, с помощью Кавамура изучает карты и переводит приказы. Иногда бывают дни повышенной занятости: как то большие учения, визиты и так далее» [1, с. 107].

Такой образ жизни создавал необходимость сближения с японскими военными. Вот как Хаусхофер описывает своих новых коллег: «Условия для тех, кто был допущен в офицеры, были следующие: исключение всех расовых предубеждений, даже в мелочах и на подсознательном уровне, а также регулярное и иногда весьма трудное для людей со сложившимся жизненным укладом участие в совместном, простом и дешевом (10 сен), опять же по японским понятиям плохом и неаппетитном обеде. За таким обедом дает о себе знать любимая национальная привычка «ханаси» [«разговор» – Р.З.], и еда превращается в простодушное и монотонное общение, которое часто принимает форму расспроса с неприкрытым любопытством. Другими качествами офицера должны быть отказ от любого внешнего проявления нетерпения, вызванного тратой времени на что-то, а также старание не показать свое удивление, когда мы [иностранцы – Р.З.] проявляем свое неудовольствие тем, что нам мешает с военной или иной точки зрения. Все это, на самом деле, дается намного тяжелее, чем можно себе представить, требует немалых усилий над собой, хорошего здоровья и, применительно к еде, стального желудка» [1, с. 108].

Впрочем, Хаусхофер мог сколько угодно иронизировать над окружающими, но и он мог отлично «приспособливаться» к среде. В докладе 16-й дивизии о майоре Хаусхофере написано, что он «безропотно и легко участвует» в жизни дивизии. Как отмечает Кристиан Шпанг, баварского майора от других наблюдателей действительно отличало то, что он старался сблизиться с японскими офицерами, а не проводить время в кругу европейцев и американцев, как делали многие западные военные специалисты. Впрочем, все симпатии Хаусхофера к офицерам Императорской армии не распространялись на низшие чины, которых он в своих докладах практично называл «сырым материалом», «человеческим

материалом» и «призывным материалом». С коллегами-офицерами Хаусхофер держался открыто, доступно, однако, как он сам выразился, и с «разумной сдержанностью». В результате многие офицеры стали относиться к нему с симпатией и, несмотря на запрет начальства, делились с ним своим военным опытом [1, с. 108–109]. Так, Хаусхофер узнал многое о русско-японской войне. Видимо, трудно было избежать разговоров и о политике: в конце октября Хаусхофер и его сослуживцы узнали об убийстве корейским националистом в Харбине известного японского политика и председателя Тайного совета Ито Хиробуми.

В приятной и деловой обстановке прошли учения и маневры 16-й дивизии, которые начались день спустя после убийства Ито 26 октября и закончились 12 ноября 1909 года. Показателен отзыв Хаусхофера о маневрах: «Полковник Хенц и я пользовались полной свободой передвижения, нам предоставляли помощь в любезной манере и информировали почти обо всем» [1, с. 109].

В своем шестом докладе Хаусхофер ярко обрисовал своих сослуживцев, описав их характер и дав им подробные характеристики, включая языки, которыми они владеют:

«Барон Яманака (Нобуёси) – это один из тех людей, которые внушают окружающим спокойствие и доверие к себе как к руководителю...

В повседневных делах олицетворением дивизии является полковник Кикүти (Синносукэ), энергичный, решительный и опытный начальник штаба...

Хондзэ (Ёсимори) из дивизионного штаба является приятным и талантливым человеком...

Майор Кикүти (Такэо), переведенный вскоре в Пекин, – один из самых порядочных, по-рыцарски благородных людей...

Командир бригады генерал-майор Оои (Кикүтаро) – холодный, отталкивающий, сдержанный и дальновидный, обладает большим влиянием и искусенный в тонких интригах, расчетливый человек.

Из самостоятельных командиров полезным был полковник Фукуда (Масатаро) из 38-го пехотного полка, дружелюбный и открытый человек.

При общении с прочими офицерами штаба часто возникало чувство неловкости. С офицерами постарше общение получается приятным, только если они получили хорошее традиционное японское воспитание в детстве или же – что тоже имеет значение – если они были в Европе. Подобных людей легче найти среди капитанов и лейтенантов, получивших военное образование. Среди таких я бы выделил, прежде всего, капитана Хондзэ (Ёсимори) и любезного, по-рыцарски благородного и в военном отношении очень дельного 2-ого адъютанта 19-ого пехотного батальона обер-лейтенанта Комото (Дайсаку). Эти люди подходят на майора Кикүти (Такэо) – единственного японского офицера, который, после того как он убедился, что иностранец, вступивший в его круг, – порядочный человек, сблизился со мной так тесно, насколько это позволяют интересы его Родины» [1, с. 110–111].

Полугодовое знакомство со многими из вышеупомянутых офицеров переросло в дружбу на всю жизнь. Хаусхофер поддерживал контакт с некоторыми вплоть до 1930-х годов (с перерывом на время Первой мировой войны). Эти офицеры также сыграли важную роль в формировании знаний о Японии у Хаусхофера, что, несомненно, повлияло в будущем на его геополитическое мышление. Поэтому стоит подробнее рассказать об этих людях.

Барон Яманака, который, по утверждению Хаусхофера, был родственником Ито Хиробуми, являлся, по мнению баварского майора, чем-то вроде «идеального командира». В письме от февраля 1910 года он пишет: «Это была любовь с первого взгляда, которая меня до сих пор никогда не разочаровывала. Это человек – благородный рыцарь и является одним из самых радостных впечатлений моей жизни» [1, с. 110].

Сорокатрехлетний «энергичный» начальник штаба дивизии Кикүти Синносукэ (菊池慎之助, 1866–1927) был крепко сбитым невысоким мужчиной с цепким взглядом. По словам Ха-

усхофера, «каждый чувствовал в нем значительного человека с сильной волей» [1, с. 110]. Он успел два раза побывать в Германии (прожил там в общей сложности около года в 1903/1904 и 1906/1907 с перерывом на русско-японскую войну). В последующем он стал начальником «отдела кадров» министерства обороны (1915/1916), в 1921–1922 годах служил начальником генерального штаба японской армии в Корее, а с 1922 по 1924 год был командующим армии в Корее. После этого Кикиути Синносукэ был, в том числе, главой Главной инспекции боевой подготовки. Находясь на этой должности, Кикиути скончался в августе 1927 года.

Молодой (немногим более тридцати лет) Хондзэ Ёсимори (本城嘉守, 1877–1960), который восхитил Хаусхофера своими личными качествами, был внуком прославленного деятеля времен бакумацу Хондзэ Киёси (本城清, 1825–1865) – одного из семи героев Токуямы (徳山七士)¹. Ёсимори был участником русско-японской войны, а после ее окончания учился в военной академии, которую окончил в 1908 году. Впоследствии во время Первой мировой войны он был отправлен как военный наблюдатель в Европу и, возвратившись в Японию, стал видным военным экспертом по «новым видам оружия» (танки, самолеты, отравляющий газ) – в качестве сотрудника военного министерства он фактически стоял у основ создания японской авиации. Закончив в 1928 году военную карьеру в звании генерал-майора и в должности командира 10-й бригады, он был переведен в запас, после чего занялся политикой. Долгие годы (1929–1939) он был мэром города Токуяма. Умер Хондзэ в 1960 году в возрасте 82 лет. Кристиан Шпанг выяснил, что контакты между Хаусхофером и Хондзэ были одними из самых долгих, вплоть до конца 1930-х годов [1, с. 110].

Майор Кикиути Такэо (菊池武夫, 1875–1955) – одна из самых важных фигур в списке военных контактов Хаусхофера в Японии. Кикиути происходил из древней аристократической семьи с острова Кюсю. С детства его готовили к военной карьере – после окончания средней школы он поступил в «Военное молодежное училище» (陸軍幼年学校), своеобразный аналог кадетского корпуса в прусской военной традиции. В 1901 году лейтенант Кикиути поступил в Высшую военную академию Императорской армии Японии (陸軍大学校) – лучшее учебное заведение армии, однако прервал обучение там в 1904 году – началась русско-японская война и пришло время применять военную теорию на практике. Уже в начале войны Кикиути получил чин капитана, а впоследствии служил в штабе японской Корейской армии. После окончания войны капитан Кикиути возвратился в Высшую военную академию, которую окончил в 1906 году. В начале 1907 года его определили в штаб 16-й дивизии, где он в 1908 году получил чин майора.

Во время маневров 16-й дивизии осенью 1909 года Хаусхофер познакомился с Кикиути в одной из своих многочисленных поездок. Как показывают письма Хаусхофера, чувство симпатии между двумя майорами возникло моментально, а сближение их было стремительным. «Кикиути был первым японцем, который свободно и увлекательно рассказывал о войне и своем военном опыте. Его рассказы, в которых он отнюдь не выставлял себя в выгодном свете, производили правдивое впечатление и во многом объясняли, как воспринимала войну лучшая часть молодого японского офицерства». А вот как отзывалась о Кикиути Марта: «Кикиути, с которым Хенц и Карл познакомились во время маневров, говорит очень прилично по-немецки и является симпатичным и приятным человеком. Его манера держать себя ясно говорит о хорошем воспитании» [1, с. 113]. Эта характеристика более чем показательна – ведь Кикиути Такэо, в отличие от большинства новых знакомых Хаусхофера, никогда не был в Германии.

К сожалению для двух друзей, уже в декабре 1909 года Кикиути был переведен на службу в Пекин. Прослужил он там недолго и уже в 1912 году был назначен командиром

¹ Семь героев Токуямы (徳山七士) – семь человек из Токуяма-хан, которые возглавили в 1864 году выступление против сёгуната. Выступление было подавлено, а все семеро были убиты или казнены.

батальона 64-го полка, расквартированного в Кюсю. Медленно, но верно продолжался его карьерный рост: в 1914 году Кикиути стал подполковником, а в 1917 году – полковником. В 1919 году он после смерти отца получил по наследству титул барона, а в следующем году был назначен командиром 64-го полка. Спустя два года в 1922 году Кикиути стал генерал-майором и командиром 11-й бригады. С 1924 по 1926 год Кикиути был начальником разведки Квантунской армии, в 1927 году произведен в генерал-лейтенанты и вскоре переведен в запас, после чего в качестве «свадебного генерала» входил в руководство многих националистических обществ Японии [11, с. 84]. С 1931 года Кикиути – член палаты пэров. Конец жизни он провел в своем родном Кюсю, где был главой города Вайфу (隈府町) в уезде Кикиути (菊池郡), который сейчас стал городом Кикиути. В 1955 году Кикиути Такэо скончался в возрасте 80 лет¹.

Удивительно то, что после двухмесячного знакомства в конце 1909 года Хаусхофер практически на протяжении всей жизни поддерживал контакт с Кикиути Такэо. В архивах сохранились письма и открытки, которые друзья посылали друг другу. В 1941 году в книге «Япония строит свою империю» Хаусхофер назвал Кикиути «самым верным из моих японских друзей» [1, с. 110]. Воспоминания о «верном друге» Карл Хаусхофер пронес через всю свою жизнь вплоть до смерти. Когда в марте 1946 года Хаусхофер покончил с собой, 70-летний Кикиути сидел в тюрьме Сугамо, куда он был посажен в конце 1945 года за участие в деятельности националистических организаций, классифицированный как военный преступник категории «А». Кикиути провел в тюрьме почти год и был выпущен в августе 1946 года. Его дневник, который он вел во время заключения, был опубликован впоследствии под названием «Дневник Сугамо» (菊池武夫巢鴨日記)². А о том, что в Японии не забывают и чтут героев прошлого, свидетельствует маленький музей Кикиути Такэо, который действует в городе Нисимэра (西米良) в префектуре Миядзаки. Это скромный деревянный дом, где Кикиути провел последние годы жизни. Там стоит и его статуя [14].

В отличие от аристократа Кикиути наш следующий герой Нара Такэдзи был выходцем из простой крестьянской семьи. Его карьера – хрестоматийный пример того, каким мобильным социальным лифтом являлась армия в эпоху Мэйдзи. В 1886–1889 годах он учился в армейской академии, где в то время обучался и упомянутый выше Кикиути Синносукэ. И Нара, и Кикиути обучались в академии немецкому языку и слушали курс преподававшего там немецкого военного специалиста Якоба Мекеля (1842–1906). Их дальнейшая карьера была связана с Германией. Как и Кикиути Синносукэ, Нара Такэдзи несколько лет провел во Втором рейхе: с 1903 по 1904-й один год в Ганновере и с 1906 по 1908-й два с половиной года в Берлине, Ганновере, Магдебурге и Мюнхене, где и познакомился с Хаусхофером. Краткое знакомство возобновилось после прибытия последнего в Японию. Нара к тому времени уже считался опытным военным специалистом, был участником японско-китайской и русско-японской войн и работал в военном министерстве, курируя секцию артиллерии (в свое время Нара с отличием окончил артиллерийское училище). В этом качестве он взаимодействовал с 22-м артиллерийским полком, куда был прикомандирован Хаусхофер. Отношения между ними, может быть, и не были такими доверительными, как у Хаусхофера с Кикиути Такэо (все же надо принять во внимание высокий чин Нара), но шесть визитных карточек, найденных в архиве Хаусхофера, говорят о том, что контакты между баварским майором и японским заместителем министра были весьма тесные. Именно Нара был одним из первых японских офицеров, с которым Хаусхофер встретился в первые месяцы своего пребывания в Японии.

¹ Есть биография Кикиути Такэо на японском языке [12].

² В частности, опубликован в [13].

После отъезда Хаусхофера из Страны Восходящего Солнца карьера Нара пошла вверх. В 1916–1918 годах он был главнокомандующим японскими войсками в Китае, после служил начальником генерального штаба в Циндао. Пик карьеры Нара приходится на 1920-е – начало 1930-х годов. С 1920 года он был адъютантом наследника престола принца Хирохито и сопровождал его в этом качестве в поездке по Европе в 1921 году. После того, как в 1922 году принц Хирохито стал регентом, Нара был назначен главой адъютантской службы императора. Это была очень почетная должность, которая помимо прочих обязанностей включала в себя функции советника императора по военным делам. После интронизации императора Хирохито Нара продолжал находиться на прежней должности вплоть до 1933 года. С 1924 года он был членом Тайного совета, а в 1933 году получил титул барона. Умер Нара Такэдзи в 1962 году в возрасте 94 лет.

Командир бригады генерал-майор Оои Кикутаро (大井菊太郎) или по-другому¹ Оои Сигемото (大井成元, 1863–1951), «холодный и расчетливый» «интриган», как описал его Хаусхофер, был старше баварского майора на семь лет. Он принадлежал к числу первых выпускников военной академии и слушал курс все того же Якоба Мекеля по стратегии и тактике. С 1890 по 1895 год Оои находился на обучении в Германии, где посещал занятия в Прусской военной академии в Берлине, а затем изучал такую необычную для военного дисциплину как юриспруденция в Лейпциге. В 1902 году Оои вернулся в Германию в качестве военного атташе и пробыл там до 1906 года. После этого, прослужив некоторое время в военном министерстве, он был назначен командиром 19-й бригады в Фусими, где и встретился с Карлом Хаусхофером.

Казалось бы, Оои, который долго жил в Германии и владел немецким языком, должен был хорошо сойтись с майором баварской армии. Однако Хаусхоферу не понравился холодный и сдержанный командир бригады. Не понравился настолько, что в официальном докладе от 20 октября 1909 года Хаусхофер, перечисляя список «друзей Германии» среди японских военных, написал такие строки: «Несмотря на представленную возможность, я не могу включить в этот список генерал-майора Оои». Однако постепенно их отношения улучшились. В архиве Хаусхофера можно найти несколько открыток, написанных генералом Оои по-немецки и адресованных Хаусхоферу. Впоследствии, когда Хаусхофер работал над книгой «Великая Япония» и докторской диссертацией, Оои, который был начальником Военной академии, обратил внимание на первые публикации начинающего ученого. Между ними началась переписка. Сам Хаусхофер после первой негативной характеристики смягчил свою оценку Оои: «умный и искушенный человек, который видел много хорошего и много плохого во время своего пребывания в Германии. У него большое будущее» [1, с. 110]. У Хаусхофера был дар видеть людей. У генерала Оои действительно было превосходное будущее: в 1921 году он дорос до командующего японским корпусом во Владивостоке, а потом был членом верхней палаты парламента (где заседал вместе с Кикучи Такэо).

Особое место в списке знакомств Хаусхофера с японскими военными занимает «деятельный в военном отношении» обер-лейтенант Комото Дайсаку (河本大作, 1883–1955). Хотя, по-видимому, они были скорее знакомыми, чем друзьями, фигура Комото интересна тем, что из всех вышеперечисленных японских офицеров он, возможно, оставил самый яркий след в истории. В 1903 году он окончил Военную академию Императорской армии, а уже на следующий год началась русско-японская война, в которой Комото был тяжело ранен. В 1914 году он окончил Высшую военную академию. В 1920-х годах Комото Дайсаку служил в звании полковника в Квантунской армии. Именно там он вошел в историю,

¹ Рожденный под именем Оои Кикутаро, он в 1913 году после назначения на пост начальника Военной академии поменял имя на Оои Сигемото.



организовав покушение на лидера фэнтянской группировки маршала Чжан Цзолиня (фактического хозяина Северо-Восточного Китая), который, видимо, более не пользовался доверием японцев. 4 июня 1928 года поезд, на котором ехал Чжан Цзолинь, был взорван на мосту неподалеку от станции Хуангутунь (так называемый Хуангутуньский инцидент). Маршал получил тяжелые ранения и скончался спустя несколько часов. Группа офицеров Квантунской армии, во главе которой стоял Комото Дайсаку¹, приняла решение о ликвидации Чжана самостоятельно, без приказа из Токио². После инцидента Комото несколько лет работал в экономическом и статистическом отделе Управления Южно-Маньчжурской железной дороги. В послевоенные годы он остался в Китае и на стороне Гоминьдана сражался с коммунистами. После победы коммунистической партии Китая он в 1949 году был схвачен и посажен в лагерь, где и умер в 1955 году.

Рассказывая о контактах Хаусхофера в японских военных кругах, нельзя не заметить, что эти связи, как правило, ограничивались теми офицерами, которые жили в Германии. Разумеется, это логично вытекало из общего культурного опыта и языка общения. И тут встает вопрос: а как важно было для Хаусхофера то, что собеседник говорил и понимал по-немецки. Другими словами, было ли общение баварского майора ограничено теми, кто хорошо говорил по-немецки, или он мог также общаться на японском языке? Мы можем найти несколько свидетельств того, что Хаусхофер очень хорошо говорил на японском языке, но большинство из них принадлежат самому Хаусхоферу и относятся к более позднему времени. Из его военного личного дела следует, что он знал три иностранных языка: английский, французский и японский. Однако степень его владения этими языками установить трудно. Что касается японского языка, то, опираясь на данные Кристиана Шпанга, можно выделить несколько главных факторов. Во-первых, перед поездкой в Японию Карл и Марта Хаусхоферы начали изучать японский язык, делая, однако, упор на повседневное общение. Во-вторых, несмотря на периодическую помощь учителей, Карл учил язык в основном самостоятельно с помощью книг и учебников. В-третьих, после отъезда из Японии он фактически прекратил обучение японскому языку [1, с. 125]. Тем не менее были месяцы, когда Хаусхофер посвящал учебе значительную часть времени. Пик его занятий пришелся, видимо, на первые месяцы путешествия по Японии, когда он занимался с Мурата Масатака. Во время пребывания в Киото Хаусхоферы установили интенсивный режим занятий японским. Марта так описывает это: «Мурата приходил ежедневно с половины 11-ого до половины 1-ого. Потом после полудня Карл учил каждый день военную лексику и знал ее довольно хорошо. Я же часто учила японский на улице» [1, с. 121].

В то же время дневник Марты искренне описывает, что язык давался Карлу нелегко и что «каждое предложение на иностранном языке стояло ему больших усилий». В августе 1909 года Марта писала своим родителям: «Отсутствие таланта [у Карла к языку – Р.З.] просто сказочное. Несмотря на то, что он уже полгода в стране и усердно учится, но он не может сказать простых повседневных вещей и постоянно забывает многие слова и предложения, которые он выучил». Во время командировки в Китай и совместного ужина с японскими офицерами Марта констатировала, что они плохо понимали, о чем шла речь. Трудности были и у Марты. Во время беседы с женой японского посланника Идзюин нелегко пришлось обоим женщинам: «Его жена говорит по-английски приблизительно так, как я говорю по-японски, и нам понадобились оба языка». Еще труднее пришлось Карлу во время службы в 16-й дивизии, где к сложностям языка добавились

¹ Об этом рассказывается в статье Комото Дайсаку «Я убил Чжан Цзолиня» [15].

² Впрочем, есть и другая версия о том, что операция по устранению Чжан Цзолиня была проведена советской разведкой. См., например, [16].

специфические военные термины. По словам Хаусхофера, «чтобы избежать опасности возникновения недоразумений, я должен был использовать немецкий, английский или французский» [1, с. 122].

Впоследствии некоторые ученые будут обвинять Хаусхофера в отсутствии серьезной языковой базы для трудов о Японии. Так, после выхода книги «Великая Япония» профессор Генрих Вентиг (1870–1943) не удержался от того, чтобы ехидно прокомментировать: «Так ли хорошо владеет автор японским, как он пытается нас убедить в некоторых местах этой книги. Перевод некоторых японских стихов, которые были выбраны в качестве эпиграфов, вызвали у меня серьезные сомнения на этот счет». Впрочем, как отмечает Кристиан Шпанг, здесь встает вопрос, обладал ли профессор Вентиг необходимыми знаниями для критики переводов. Вентиг был профессором Университета Галле, а с 1909 по 1913 год преподавал в Токийском Императорском университете. Впоследствии в 1941 году японский журналист Инахара Кацудзи писал в журнале «Contemporary Japan»: «Профессор Вентиг из Германии <...> читал курс экономической истории Европы. <...> Английский язык немецкого профессора был настолько тевтонизирован, что лишь немногие, такие как Сиратори Тосио, могли его понимать» [17, с. 56]¹.

После возвращения из Японии в Европу Хаусхофер забыл большую часть своих знаний по японскому языку. Например, в 1926 году его посетил генерал Сиодэн Нобутака (四王天延孝, 1879–1962), который пришел с переводчиком и в своем докладе ничего не упомянул о способности Хаусхофера говорить по-японски. Впрочем, возможно, генерала не интересовали языковые познания Хаусхофера – ему явно было что обсудить с отцом немецкой геополитики. Сиодэн не только был одним из пионеров японской авиации (он являлся начальником Военной авиационной академии), но и считался главным юдофобом Японии. Именно он перевел на японский язык «Протоколы сионских мудрецов»², с которыми его, судя по всему, познакомили «белые» русские офицеры во время «союзной» интервенции на Дальнем Востоке, в которой японский авиатор принимал участие³.

В 1929 году Хаусхофера посетил другой интервьюер из Страны Восходящего Солнца. Имамура Гакуро (今村学郎, 1900–1982) опубликовал статью о своей беседе с немецким геополитиком, где упомянул, что Хаусхофер спорадически употреблял некоторые японские слова. В отличие от Карла, Марта Хаусхофер в 1920 году решила освежить свои знания и несколько месяцев занималась японским, после чего могла поддерживать простую беседу. Известна фотография Марты в кимоно, которая сделана чуть раньше, около 1918 года [2, с. 33]. Видимо, с возвращением к мирной жизни после ужасов Первой мировой войны у супругов начал снова появляться интерес к Японии. Употребление некоторых японских слов превратилось в семье Хаусхоферов в милую привычку. Например, Гитлера они называли «О-дайджин» (министр), а Рудольфа Гесса – «Томодати» или просто «Томо» (друг). В своей биографии Иоахима фон Риббентропа В.Э. Молодяков упоминает интересный эпизод, описанный в книге Дэвида Ирвинга «Гесс»: «7 апреля 1934 года [Рудольф] Гесс в частном порядке встретился с японским военно-морским атташе контр-адмиралом Эндо [Ёсикадзу] у профессора [Карла] Хаусхофера на Кольбергерштрассе, 18 [в Мюнхене] и обратился к нему с полуофициальными предложениями, хотя и германская армия, и министерство иностранных дел явно предпочитали Китай Японии. Марта Хаусхофер по-

¹ Об этом факте также упоминает В.Э. Молодяков: «И без того не слишком успевавшие в иностранных языках, студенты просто не понимали его “тевтонизированный” английский, а переспрашивать не решались (как не решаются и сейчас), тем более это пришлось бы делать через каждое слово. Сиратори оказался едва ли не единственным, кто хорошо понимал речь профессора, а потому его конспектами пользовался весь факультет» [18, с. 48].

² Есть современное издание [19].

³ Изданы воспоминания Сиодэн Нобутака [20].

давала чай, а профессор переводил» [21, с. 49–50]. У самого Ирвинга точной ссылки на источник нет [22, с. 48], поэтому мы не можем подтвердить или опровергнуть это свидетельство. Впрочем, и не сказано, с какого языка переводил Хаусхофер.

Уровень знания японского языка ограничивал общение Хаусхофера, но недостатка в нем явно не было. Во-первых, как мы увидели, многие японские офицеры говорили по-немецки, а в случаях проблем с немецким языком выручали английский и французский. Во-вторых, не только благодаря владению несколькими языками, но и благодаря своим личным качествам баварскому майору удалось познакомиться со многими влиятельными людьми. И хотя во многих случаях знакомство было кратким, оно несомненно расширяло кругозор Хаусхофера и создавало ему известную репутацию. Служебное положение тоже играло свою роль. Так, в ноябре 1909 года он совершил поездку в Токио, где в качестве представителя баварского короля был представлен императору Мэйдзи, который пожал Хаусхоферу руку. Этим фактом Хаусхофер невероятно гордился. Ведь еще до недавнего времени японский император никогда не пожимал руку немецким дипломатам – первым, кто удостоился такой высокой чести, был немецкий посол Альфонс фон Шварценштейн в 1906 году, когда статус немецкой миссии был повышен до посольства.

В 1943 году Хаусхофер так вспоминал о своих контактах в высших японских кругах: «Дальнейшему углублению знаний о Японии я обязан японскому церемониальному обычаю, с которым я познакомился во время пребывания в посольстве, а также при многочисленных визитах при дворе и служебных контактах. Согласно этому обычаю никто из сановников не может покинуть свое ведомство, пока там находятся принцы императорской семьи. На мое счастье, молодые Их Императорские Высочества прибывали с визитом долгое время, поэтому морской министр, фельдмаршалы, государственные деятели, известные во всем мире, должны были оставаться на малопривлекательном для них мероприятии, и тогда им не удавалось избежать общения со мной. Хоть я и был с ними одинакового мнения о происходящем, но внимательно и обходительно с ними общался, а также следил, чтобы они не заскучили. Тогда завязывался разговор, и я узнал о русско-японской войне то, о чем умалчивала официальная история войны. Я слышал также их мнения по поводу мировой политики, которые были смелыми и захватывающими» [1, с. 133].

Эти обстоятельства делали Хаусхофера одним из самых информированных людей о японских военных делах среди немцев. Можно добавить, что, служа в начале 1909 года в немецком посольстве, Хаусхофер обрабатывал доклады предыдущего военного атташе Гюнтера фон Этцеля (1862–1948)¹ и, конечно, тоже почерпнул для себя немало полезной информации.

Настоящей кульминацией контактов Хаусхофера с высшей знатью Японии стали два мероприятия, на которых он присутствовал: Праздник хризантем в ноябре 1909 года и обед в немецком посольстве в честь принца Куни в апреле 1910 года. Вот что записала Марта о первом из мероприятий: «По этому случаю Карл увидел вблизи как полководцев последней войны (Ямагата, Куроко [следует: Куроки – Р.З.], Ноги, Того, Фукусима и других, так и ведущих государственных деятелей (Кацура, Гото и так далее) <...> Он был представлен императору Муцухито и императрице, был удостоен Высочайшего рукопожатия (люди в Токио и в Йокогаме могут умереть от зависти, забавно, но это касается и демократичных американцев) и смог получить личные впечатления от того, что увидел Его Императорское Величество, который, как и прежде, почитается как Полубог» [2, с. 37–38].

В апреле 1910 года Хаусхоферы вновь посетили Токио, где 25 апреля присутствовали на обеде в немецком посольстве в честь принца Куни Куниёси. Принц Куни был представителем одной из младших ветвей японской императорской фамилии и отцом будущей

¹ Гюнтер фон Этцель был германским военным атташе в Японии с 1902 по 1906 год.

императрицы Кодзюн – супруги императора Сёва. Принц Куни в 1907–1909 годах изучал тактику в Германии, после чего в октябре 1909 года вернулся в Японию. Спустя два дня, 27 апреля, супруги присутствовали на Празднике сакуры в парке Хамарикю в Токио. Вот что записала Марта об этих двух мероприятиях: «На официальном обеде в посольстве в честь принца Куни, на котором присутствовали все представители гражданской и военной власти, состоялись интересные знакомства и велись долгие разговоры с выдающимися японцами, такими как генералы Ноги и Оку, морской министр Сайто и начальник морского генерального штаба Идзюин. На Празднике сакуры Карл познакомился с премьер-министром Кацура, снова общался с Ояма и Ямагата, а также опять встретился со знакомыми из Кореи: генералом Акаси и командующим артиллерией Осиагэ» [1, с. 135–136].

Спустя много лет Хаусхофер с гордостью вспоминал о знакомстве и общении с подавляющей частью военной элиты Японии. И хотя, видимо, общение было кратким и в большинстве случаев не выходящим за рамки официальных разговоров, некоторые эпизоды глубоко врезались в память баварского военного. В своих «Воспоминаниях» он писал: «В памяти остались встречи с Ито, Ямагата <...> Мацуката, отцом и сыном Гото, князем Кацура <...> маршалами Куроки, Ноги, с которым я имел долгие разговоры, Адати из Кореи, адмиралами Того, Ито, Сайто <...> Также у меня было много интересных бесед, помимо других, с Ямагата, Ноги, разумеется с Аоки и <...> с Ямамото[,] Тераути, отцом и сыном, Осима-отцом и Хондзэ, военным инспектором сооружений, командующим артиллерией» [1, с. 137].

Как мы видим, список действительно внушительный. Впрочем, тут не обходится без вопросов и уточнений. Непонятно, где мог Хаусхофер встречаться с Ито Хиробуми, убитым 26 октября 1909 года, еще до всех вышеупомянутых мероприятий, – более вероятно, что имелось в виду другое лицо. Ни Куроки, ни Ноги не были маршалами. Вместо «Адати» следовало писать «Акаси» – это был Акаси Мотодзиро. С Тераути-отцом (Тераути Масатакэ – будущий премьер-министр Японии в 1916–1918 годах) Хаусхофер действительно встречался в Японии, а вот с Тераути-сыном (Тераути Хисаити – будущий маршал и глава Южной группы армий в годы войны на Тихом океане) Хаусхофер встретился в 1913–1914 году уже в Германии. Неясно кто такой «военный инспектор» Хондзэ – видимо, имеется в виду генеральный инспектор армии, генерал-майор Хонго Фусатаро (本郷房太郎, 1860–1931), с которым Хаусхофер встретился в апреле 1910 года, когда во время своего пребывания в Токио посетил военную академию Тояма. Генерал-майор Хонго почти весь 1909 год провел в Европе, где познакомился с армиями разных стран. После своего возвращения в Японию он наблюдал за осенними учениями в Киото, где и познакомился с Хаусхофером. Сын Хонго Фусатаро Хонго Ёсио (本郷義夫, 1892–1962) в 1920-х годах будет представителем японского генерального штаба в Германии.

Вообще неудивительно, что наиболее доверительные отношения у Хаусхофера складывались с теми, кто имел отношения к Германии. Например, премьер-министр Кацура Таро в 1870–1873 годах учился в Германии, в 1875–1878-м был военным атташе в Берлине, поэтому хорошо говорил по-немецки¹. В 1887 году Кацура стал третьим японцем, который был принят в Немецкое общество изучения природы и этнографии Восточной Азии (Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, сокращенно OAG), – одну из самых важных организаций для налаживания контактов между Японией и Германией, а в 1911 году он стал одним из основателей Японско-германского общества. О том, что

¹ О том, что Кацура Таро хорошо говорил по-немецки, упоминается в письме российского посла в Токио Н.А. Малевского-Малевича министру иностранных дел Российской империи С.Д. Сазонову от 27 мая 1912 года: «Сын скромного самурая, Кацура, родившийся в 1847 году, получил военное образование, которое закончил в прусской военной школе в Берлине, где пробыл с 1869 по 1873 год. Он научился там говорить по-немецки и до сих пор порядочно выражается на этом языке; понимает также по-французски и по-английски» [23, с. 59–60].

Кацура и Хаусхофер говорили не только о политике, свидетельствует вопрос, заданный японским премьер-министром баварскому военному и зафиксированный в воспоминаниях последнего: «Почему американцы и австралийцы воспитывают своих жен как зловредных и дорогостоящих хищников?».

Кроме Кацура Таро другие видные японские деятели также имели отношение к Германии. Генерал Осима Кэнъити («Осима-отец») учился в Германии в 1891–1893 годах. Впоследствии он в 1916–1918 годах был военным министром, а его сын генерал Осима Хироси служил военным атташе (1934–1938), затем послом Японии (1938–1939, 1940–1945) в нацистской Германии и постоянно общался с Иоахимом фон Риббентропом, знакомым и, в некотором отношении, учеником Хаусхофера. Гото Симпэй тоже учился в Германии в 1890–1891 годах, причем в том же самом Мюнхенском университете имени Людвиг и Максимилиана, где позднее Хаусхофер защитил свою докторскую диссертацию. Генерал Ноги Марэсукуэ, с которым Хаусхофер «имел долгие разговоры», в 1887–1888 годах стажировался в Германии. Говоря в целом, многие японские политические и военные деятели жили или обучались в Германии, что, безусловно, облегчало общение Хаусхофера с ними.

Однако уже весной 1910 года у Хаусхофера начались проблемы со здоровьем. В апреле у него диагностировали легочную болезнь, от которой он будет страдать последующие несколько лет. В конце концов Карл и Марта решили досрочно вернуться в Германию. В предшествующие отъезду шесть недель Хаусхофер был вынужден взять отпуск – он не мог работать из-за болезни. Также ему пришлось отменить запланированное путешествие по США. Было решено вернуться по Транссибирской железной дороге от Владивостока до Москвы, а дальше в Европу.

Прощание с Хаусхофером было трогательным. 2 июня в офицерском клубе 38-го полка был проведен торжественный банкет по случаю отъезда высокого гостя. Многие офицеры пришли с подарками, Хаусхоферу было вручено прощальное письмо с подписями офицерского корпуса 38-го полка. 12 июня, в день отъезда супругов, начальство 16-й дивизии пришло на вокзал их проводить. А сам командир дивизии барон Яманака простился с Хаусхофером в порту Кобэ. Вскоре Хаусхоферы прибыли во Владивосток, откуда по железной дороге добрались до Москвы (интересно, каковы были их впечатления?). 11 июля 1910 года они выехали из Москвы в Варшаву, а четыре дня позже прибыли в Баварию.

Радости Хаусхофера не было предела. Наконец-то он смог снова увидеть своих сыновей, родных и друзей. Однако ситуацию омрачала долгая непрекращающаяся болезнь. Остаток 1910 года и весь 1911 год Карл боролся с непролеченной болезнью легких. Летом 1911 года болезнь ухудшилась настолько, что родные имели основания всерьез опасаться не только за карьеру (он вынужден был провести несколько месяцев в отпуске), но и за жизнь Карла.

Однако Хаусхофер выздоровел и прожил долгую и интересную жизнь. В 1920-х годах он стал одним из самых известных специалистов по Восточной Азии, а его труды по географии и социологии сделали его главным основоположником германской геополитики. И как знать, как сложились бы его жизнь и судьба, если бы не та служебная поездка в Японию. Благодаря ей Хаусхофер смог накопить уникальные знания, получить бесценный опыт общения с нужными людьми и стать специалистом с непререкаемым авторитетом. Даже болезнь, которая началась во время его пребывания в Японии, способствовала его карьере. Ведь именно в долгие месяцы отпуска страдающий от депрессии Хаусхофер последовал совету Марты и начал писать свой первый большой труд – книгу «Дай Нихон» («Великая Япония»). Да и многие знакомства, которые завязались во время этой поездки, остались у него на всю жизнь. Вот почему это путешествие сыграло такую важную роль не только в жизни Карла и Марты Хаусхоферов, но и стало знаковым для всей истории контактов Запада и Востока.

Литература

1. Spang Ch. Karl Haushofer und Japan. Die Rezeption seiner geopolitischen Theorien in der deutschen und japanischen Politik. Munich: Iudicium, 2013.
2. Spang Ch. Karl Haushofer und die OAG. Deutsch-japanische Netzwerke in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Munich: Iudicium, 2018.
3. Haushofer K. Kitchener. Lübeck: Coleman, 1935.
4. Цвейг С. Вчерашний мир. М.: Радуга, 1991.
5. Васильченко А.В. Сумрачный гений III рейха: Карл Хаусхофер. М.: Вече, 2013.
6. 村田正太. 医文独修: 独和対照. 精華書院、大正3年。
7. Fuess H. Selbstre gulierung einer Fremdenkolonie: Deutsche Konsular gerichtsbarkeit in Japan und Korea, 1861–1913. ZJAPANR. 2013. № 36.
8. Haushofer K. Japan und die Japaner. Eine Landeskunde, Leipzig: B.G. Teubner, 1933.
9. 押上森蔵. 押上森蔵経歴. 1926年。
10. Haushofer K. Le Japon et les Japonais. Geopolitique du Japon. Paris: Payot, 1937.
11. Молодяков В. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М.: Восточная литература, 1999.
12. 菊池武夫伝. 西米良村. 1976年。
13. 西米良村史. 西米良村. 1973年。
14. https://www.jalan.net/kankou/spt_45403cc3290032854/kuchikomi/0003475399/
15. 河本大作. 「私が張作霖を殺した」。「文藝春秋」、1954年(昭和29年、12月号)。
16. Прохоров Д. «Литейное дело» маршала Чжан Цзолиня // Независимое военное обозрение. 2003. 27 июня.
17. Contemporary Japan. 1941. P. 56.
18. Молодяков В.Э. Сиратори Тосио (1887–1949): эпоха борьбы. М.: АИРО-XXI; СПб.: Дмитрий Буланин. 2006.
19. シオン長老の議定書. 四王天延孝(翻訳), 太田龍(翻訳)。成甲書房. 2004年。
20. 四王天延孝回顧録. みすず書房. 1964年。
21. Молодяков В.Э. Риббентроп: Дипломат от фюрера. М.: Молодая гвардия, 2019.
22. Irving D. Hess. The Missing Years, 1941–1945. London: Macmillan, 1989.
23. Кацура Таро, Гото Симпэй и Россия: Сборник документов, 1907–1929. М.: АИРО-XXI; СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.

Аннотация. Статья посвящена двум годам из жизни известного немецкого ученого, географа, «отца геополитики» Карла Хаусхофера (1869–1946). Речь идет о его командировке в Японию в 1909–1910 годах в качестве представителя Баварского генерального штаба. Именно эта служебная поездка в значительной степени заложила основы его дальнейшей научной деятельности и сформировала его как геополитика. В этом смысле нам интересно проследить его деятельность, поездки, официальные и неофициальные встречи с представителями японской гражданской и военной элиты. Особое внимание заслуживает дневник и письма его супруги Марты (1877–1946), которые не только раскрывают неизвестные факты о жизни Хаусхофера, но и рассказывают о встречах супругов со знаменитыми японскими государственными деятелями, повседневной жизни военных и впечатлениях Хаусхоферов об их поездках по Восточной Азии. Большинство этих документов впервые публикуются на русском языке и, несомненно, будут способствовать более глубокому пониманию и изучению контактов между Западом и Востоком.

Ключевые слова: Карл Хаусхофер, Марта Хаусхофер, Япония, геополитика, география.

Roman V. Zaitsev, PhD in Philosophy, Lecturer, Tokyo Institute of Russian Language (Tokyo, Japan).
E-mail: suai_wen@yahoo.com

Karl Haushofer in Japan: Shaping the Geo-Politician

Abstract. The article studies two years of the life of the famous German scientist, geographer and the so-called “father of geopolitics” Karl Haushofer (1869–1946). The article is concerned with his business trip to Japan in 1909–1910 as a representative of the Bavarian General Staff. It was this official trip that to a large extent laid the foundations for his further scientific activity and shaped his geopolitical ideas. In this sense, we are interested in tracing his activities, trips, formal and informal meetings with representatives of the Japanese civilian and military elites. Of particular note are the diary and letters of his wife Martha (1877–1946), that not only reveal unknown facts about the life of Haushofer, but also recount the details of the meetings with famous Japanese statesmen, the daily lives of the military and the impressions of the Haushofers about their trips to East Asia. The majority of these documents is published for the first time in Russian and will undoubtedly contribute to the deeper understanding and study of the contacts between the West and the East.

Keywords: Karl Haushofer, Martha Haushofer, Japan, Geopolitics, Geography.

Шарль Моррас, “Action française” и проблема войны и мира в Европе: от аншлюса Австрии до вторжения в Польшу

Механизм гибели европейской цивилизации будет заключаться в параличе против всякого зла, всякого негодяйства, всякого злодеяния и в конце времён злодеи разорвут мир

В.В. Розанов

Опасность новой войны в Европе, обозначившаяся в середине 1930-х годов, требовала реагирования. Реакция французского политикума на этот вызов оказалась парадоксальной. «Левые», ранее последовательно критиковавшие «милитаризм» и голосовавшие против военных ассигнований, теперь задавали тон в лагере беллицистов – пора дать этому термину, вошедшему в широкий оборот во Франции в 1915 году, гражданство и в русском языке, если любители корнесловия не заменят его «воинственниками». С началом итальянской агрессии в Эфиопии в 1935 году французские «левые» выступали за жесткие санкции против Рима, хотя Муссолини объявил, что «санкции – это война». С началом гражданской войны в Испании в 1936 году они же выступали за военную помощь республиканцам, что делало националистов – потенциальных победителей – врагами Франции и толкало их на союз с Германией и Италией. «Левых», заявлявших, что они борются против «фашизма» и строивших на этом свою внешнюю политику после победы Народного фронта на всеобщих выборах 1936 года, поддержали некоторые правоцентристские политики вроде Поля Рейно и Жоржа Манделя. Большинство «правых» выступало за умеренную политику и предотвращение угрозы войны путем укрепления отношений с Великобританией и Италией и одновременно за перевооружение Франции. В настоящей статье рассмотрена позиция по вопросу войны и мира, которую в 1938–1939 годах занимало «крайне правое», националистическое и монархистское движение “Action française” и его вождь и идеолог Шарль Моррас. Среди политических сил Франции оно, с момента своего формирования на рубеже веков, выделялось крайней германофобией и всегда выступало за укрепление обороны и военной мощи страны.

В мировой политике 1938 год начался аншлюсом – официально воссоединением, фактически поглощением – Австрийской республики 12–13 марта Германским рейхом. Назвать это событие неожиданным трудно, поскольку объединение двух германских государств имело в обеих странах влиятельных сторонников задолго до прихода Гитлера к власти. 19 марта 1931 года Германия и Австрия заключили договор о таможенном союзе, вызвавший бурную реакцию во Франции. Журналист Жан Лушер – брианист, паневропейист, пацифист и будущий медиамагнат оккупированного Парижа – увидел в нем первый шаг к экономическому, а затем и политическому объединению Европы, которому противостоят люди вчерашнего дня – «наши националисты», «доктринеры политики силы и антигерманских действий». Разумеется, для Парижа источник беспокойства находился в Берлине, а не в Вене. «Достаточно ли Франция сильна и отважна, чтобы по-настоящему на равных жить с Германией в новой Европе? – саркастически вопрошал Лушер. – Или она считает себя настолько уступающей Германии в экономической мощи и национальном ди-

Молодяков Василий Элиархович, доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, профессор университета Такусёку (Япония). E-mail: dottore68@mail.ru

намизме, что жаждет сохранить искусственное преимущество перед восточной соседкой?» «Политика французского национализма, – резюмировал автор, – это политика малодушия и недоверия по отношению к Франции. Этого страха, малодушия и недоверия мы не разделяем» [25, р. 14, 16, 21–22, 25].

Фамилий оппонентов Лусер не назвал, но в этом не было нужды – он метил прежде всего в вождей “Action française” и их союзников. «Это событие подобно удару грома с ясного неба, – заявил 28 марта 1931 года в Сенате близкий к движению Анри Лемери. – Оно резко изменило весь политический горизонт». Назвав договор «прелюдией аншлюса», он призвал «немедленно уничтожить эти проекты в зародыше, иначе они покончат с уважением к договорам и к сотрудничеству, установленному в Европе после 1919 г. <...> с престижем Лиги Наций и в какой-то мере с самой ее ролью. Это возвращение к довоенному времени с его тайной дипломатией, – пугал сенатор, – к групповому противостоянию, к плохо скрываемым мечтам о гегемонии. Начиная с 1919 г. это самая большая угроза всеобщему миру со стороны Германии». «Франция не желает видеть Австрию, постепенно поглощаемую Германией», – заключил он [23, р. 32–33, 37]. По решению Международного суда в Гааге совет Лиги Наций аннулировал договор, который был представлен ему для регистрации. За решениями стояли усилия Франции.

Главными противниками аншлюса были вожди «австрофашистского» режима – канцлеры Энгельберт Дольфус (1932–1934) и Курт Шушниг (1934–1938). Нацистский путч в Вене 1934 года, во время которого был убит Дольфус, провалился, но давление со стороны Берлина продолжалось. 17 февраля 1935 года ведущий публицист “Action française” Леон Доде поместил в одноименной ежедневной газете [далее *L’AF*, чтобы не смешивать с движением – *В.М.*] статью «Неизбежность путча против Вены». Он заявил, что Третий рейх готовит вторжение силами штурмовиков и беглых австрийских нацистов общей численностью 100 тыс. штыков при помощи своей агентуры в Вене, а рейхсвер должен будет помешать действиям итальянской армии, выдвигание которой на границу сорвало предыдущую попытку переворота.

На каких источниках основывался Доде, неизвестно, но информация сразу заинтересовала военных. «Прочитав эту статью, генерал одной из союзных с Францией стран, выполнявший в Париже функции военного атташе при дипломатическом представительстве своей страны, обратился за разъяснениями к начальнику разведки французского генерального штаба полковнику Ру. Француз подтвердил, что “эти сведения в большей своей части являются точными”. <...> Французский генштабист сказал: “В случае каких-либо действий австрийских нацистов с целью изменить теперешнее положение в Австрии... [отточие в оригинале – *В.М.*] Франция вообще не предприняла бы никаких вооруженных мер для вмешательства с целью сохранить теперешнее положение Австрии”» [3, с. 370–371]. Эта записка неназванного военного атташе неназванной страны, процитированная без ссылки на источник советским историком В.М. Туроком, который в молодости был оперативным работником Коминтерна под «крышей» журналиста, наводит на мысль, что ее автор «выполнял» в Париже еще и другие «функции».

Французский Народный фронт не скрывал отрицательного отношения к режиму Шушнига, церемониал официального визита которого в Париж в 1935 году был сорван демонстрациями «левых». 11 июля 1936 года канцлер заключил соглашение с Германией, которая признала суверенитет Австрии, а та подтвердила, что является «германским государством». Во время декабрьского турне 1937 года по Европе министр иностранных дел Ивон Дельбос проигнорировал не только Берлин, но и Вену, хотя Австрия, как подчеркнул сенатор Лемери, «всё сильнее чувствует на себе германское давление» [23, р. 211]. Но даже он едва ли предвидел, насколько близка развязка.

В феврале 1938 года Гитлер перешел к делу и через посла в Вене Франца фон Папена потребовал от Шушнига ввести в кабинет своих ставленников, начать подготовку к экономическому союзу и прекратить преследование нацистов. Напряженные переговоры завершились встречей канцлеров 12 февраля. Шушник согласился и бросился искать помощи у Муссолини, но тщетно: политика санкций во время войны в Эфиопии толкнула дуче в объятия Берлина. Австро-германское коммюнике от 15 февраля подтверждало верность соглашению 1936 года, однако слова о «настолько тесных и дружественных отношениях, насколько это предполагают история и общий интерес германского народа» [24, р. 159] звучали тревожно.

Французские дипломаты в Берлине и Вене напомнили, что их страна «всегда считала существование и независимость Австрии одной из основ европейского равновесия» [24, р. 160]. И здесь ход конем сделал Шушник: 9 марта он назначил на 13 марта плебисцит по вопросу о «свободной, германской, независимой, социальной, христианской и единой Австрии», то есть против аншлюса. В бюллетенях стояло только «да», причем вписанное от руки «нет» приравнялось к «да»; участники должны были указать фамилию и адрес. Услышав новость, Муссолини воскликнул: «Это бомба, которая взорвется у него [Шушнига – В.М.] в руках» [32, р. 59]. 11 марта Германия выдвинула войска к границе и предъявила Вене ультиматум. Шушник отменил плебисцит и подал в отставку, заявив, что делает это под давлением Берлина. В ночь с 11 на 12 марта президент Вильгельм Миклас назначил канцлером «человека Гитлера» – министра внутренних дел Артура Зейсс-Инкварт. Тот обратился к Рейху с просьбой о помощи: точнее, от его имени был оглашен заранее составленный в Берлине текст. Гитлер приказал ввести войска. 13 марта Зейсс-Инкварт, исполнявший обязанности президента после отставки Микласа, подписал закон о вхождении Австрии в состав Германии. Аншлюс состоялся.

Подлинное значение случившегося было осознано не сразу. «Гитлер, несомненно, должен был первым удивиться, – писал задним числом политик Пьер-Этьен Фланден, – что покушение на территориальный статус Европы, первый удар по версальским границам так легко удалось в Австрии и были так хорошо приняты малыми и большими европейскими державами, гарантами австрийской целостности и независимости. Он мог сделать лишь один вывод: Франция, Великобритания и Италия слишком слабы чтобы противостоять ему силой. Настал момент дерзко и быстро осуществлять план гегемонии в Европе. Положение, которое Германия заняла, захватив и оккупировав Вену, дало ему средства, которых раньше не хватало» [20, р. 244].

Почему официальный Париж ограничился рутинным протестом? Парализованная волной забастовок и захватов заводов [24, р. 258–269], Франция переживала тяжелый экономический и финансовый кризис с явным политическим привкусом. 23 ноября министр внутренних дел Маркс Дормуа объявил о раскрытии антиреспубликанского и антикоммунистического заговора «кагуляров» [8]. Располагавший большинством голосов в Палате депутатов, но терявший контроль над ситуацией премьер-радикал Камиль Шотан 13 января 1938 года подал в отставку и снова был призван к формированию кабинета. Не добившись чрезвычайных финансовых полномочий, 10 марта он опять ушел – можно сказать, бежал – в отставку. На момент аншлюса Франция в прямом смысле осталась без правительства, а депутатам, совещавшимся о новом дележе портфельей, было не до Вены (параллельная хроника событий 11–13 марта [24, р. 186–194]). Столицу облетела горькая шутка политика Анатоля де Монзи: «Вся Европа звонит нам, но некому подойти к телефону» [19, р. 69–70].

Моррас еще 21 декабря 1933 года предупреждал: «Однажды Гитлер обоснуется в Вене, и Франция не пошевелится. Лучшие из французов не считают, что надо шевелиться. Потом Гитлер займет польский коридор. Франция снова останется неподвижной по той же причине. Потом Гитлер отберет у наших бельгийских друзей Эйпен и Мальмеди» [4, р. 178].

Держа перед собой текст Версальского договора, предугадать развитие событий было не так трудно.

После аншлюса в прессе и политических кругах Франции заговорили о необходимости «правительства общественного спасения» во главе с «бесспорной национальной фигурой» вроде маршала Филиппа Петэна или экс-премьера Эдуара Даладье, как будто тот не слыл «расстрельщиком» за вооруженный разгон демонстраций 6 февраля 1934 года, а годом позже не поднимал кулак в ротфронтском приветствии вместе с Леоном Блюмом и Морисом Торезом, вождями социалистов и коммунистов, при создании Народного фронта [36, р. 452]. Однако президент Альбер Лебрен боялся прослыть реакционером. В январе 1938 года он отверг предложение распустить Палату депутатов и назначить выборы, как поступил в 1877 году его далекий предшественник маршал Патрис Мак-Магон, но клялся, что не поручит формирование кабинета Блюму [7, р. 269–273]. Именно это он сделал в воскресенье 13 марта – в день, когда Гитлер торжественно въехал в Вену, «на свой лад отметив сорокачасовую рабочую неделю [во Франции – *В.М.*] и устроив нам еще один уик-энд в коричневой рубашке», как съязвил публицист Анри Бери [5, р. 97]. Правительство Блюма продержалось четыре недели.

10 апреля Лебрен пригласил Даладье сформировать кабинет, хотя обещал, что после 6 февраля 1934 года никогда больше не призовет его. «Мы видели и менее объяснимые возвращения», – заметил «правый» политик Жан Фабри, пояснив, что поддержал его как «человека обороны» (в качестве военного министра Даладье подавил коммунистическую агитацию в армии) и «природного патриота» [19, р. 150]. Кабинет качнулся вправо: ушли социалисты, пришли Мандель и Рейно. Недаром именно с ними, а также с Блюмом, трибуном Лиги Наций Жозефом Поль-Бонкуром, лидером радикалов Эдуаром Эррио и «серым кардиналом» МИД Алексисом Леже 25–28 марта встречался в Париже лидер британских беллицистов Уинстон Черчилль, рядовой член Палаты общин, не перестававший мечтать о возвращении во власть. Беллицистов в новом кабинете уравнивал министр иностранных дел Жорж Боннэ, один из самых оболганных политиков XX века¹, как и его сторонники, включая де Монзи (историк Ив Широн считает его основным источником информации «Action française» в правительственных кругах [13, р. 400]) и Моррасса.

Возможным спасением Австрии от нацистов называли восстановление монархии Габсбургов. Непримирым противником этой идеи был президент Чехословакии Эдуард Бенеш, повторявший: «Лучше аншлюс, чем Габсбурги» [20, р. 238]. Память о неравноправии чехов в империи Габсбургов перевесила здравый смысл. Третий рейх угрожал Чехословакии, дискриминировавшей три с половиной миллиона немцев в Судетской области. Главу внешней политики веймарской Германии Густава Штретземана, мыслившего категориями Германской империи, бывшие австрийские подданные не интересовали, зато фольксдойче Гитлер видел их в составе единого германского государства. Аншлюс сделал угрозу непосредственной, поскольку австрийскую границу, в отличие от германской, Чехословакия защищать не предполагала. Внешняя опасность усиливалась внутренней нестабильностью, вызванной неравноправием национальностей в стране, которая создала себе имидж одной из самых свободных и демократических.

Если аншлюс произошел стремительно, то судетский кризис развивался на протяжении месяцев. «После австрийского вопроса встанет чехословацкий», – предупредил Доде уже 18 февраля 1938 года [34, р. 189]. 12 марта чехословацкий посланник Стефан Осуский посетил уходящего в отставку министра иностранных дел Дельбоса и выразил «глубокую озабоченность» происходящим в Австрии. Через два дня новый глава МИД

¹ Защитой дипломатии Боннэ в большей степени, чем его собственные сочинения, является книга [32], однако репутация авторов и обстоятельства издания многим мешают оценить ее достоинства.

Поль-Бонкур заверил Осуского, что в случае нападения на Чехословакию Париж окажет военную помощь [30, р. 83]. Видимо, лидеры не считали положение своей страны «шедевром абсурда», как публицист Пьер Доминик: «1) Мы – союзники Чехословакии и Польши, но Польша и Чехословакия – враги; 2) мы – союзники Польши и рассчитываем на военную помощь России, но Польша никогда не допустит этого; 3) мы делаем вид, что опираемся на Малую Антанту, но из трех ее стран Чехословакия занимает открыто просоветскую позицию, Югославия – открыто антисоветскую, а Румыния, не желая ввязываться, пытается удержаться на границе Бессарабии; 4) мы рассчитываем на СССР как на главную опору в случае конфликта с Германией, но он, к несчастью, не граничит с ней и, следовательно, в критическую минуту никак не сможет нам помочь; 5) зато мы бросили Италию в объятия Германии, так что в случае войны на Рейне у нас будет еще один противник по ту сторону Альп и на границах Туниса; 6) наша верная подруга Россия действует в Испании исключительно в интересах мировой революции так, что там вспыхнула гражданская война, а нам предстоит увидеть на пиринейской границе немцев и итальянцев, занятых антибольшевистской по сути операцией, которая потом может стать антифранцузской» [18, р. 29–30].

Очередным сигналом для Франции должен был стать визит Гитлера в Рим в начале мая. С грустью наблюдая пышные торжества в его честь, близкий к Моррасу публицист и философ Анри Массис видел в них «последствия ошибок, которых мы могли и должны были избежать» [27, р. 242]. В надежде, что еще не всё потеряно, он пытался уловить то, что разделяло, а не сближало два режима и двух вождей. Но выбор дуче между Парижем и Берлином стал очевидным.

В постскрипуме к книге «Вожди», датированном 15 февраля 1939 года, Массис упомянул последние события – визит в Рим в конце января британского премьера Невилла Чемберлена [27, р. 253–254]. Именно он и Муссолини приложили главные усилия к урегулированию осенью 1938 года судетского кризиса, поставившего Европу на грань войны (подробнее в новаторской работе [1]). Выходом из него стало Мюнхенское соглашение («сговор», по терминологии пропагандистов) от 29 сентября о передаче Судетской области Германии. Эта история многократно и подробно описана, что избавляет от необходимости пересказа. В фокусе нашего внимания – отношение к событиям “Action française” как «мозга партии мира» [31, р. 107] и лично Морраса.

«Вы оптимист или пессимист?» – спросил его журналист *L'AF* Люсьен Ребате. Мэтру вопрос не понравился: «Речь не о том, чтобы быть оптимистом или пессимистом. Есть вещи, которых мы хотим и которых мы не хотим» [31, р. 84]. В риторике беллицистов, в зависимости от ориентации, преобладали темы «верности союзническим обязательствам» и «борьбы против фашизма и агрессии». Этому Моррас противопоставил не только прагматику географических и военных факторов: «Каким путем [дословно: через что – *В.М.*] мы придем на помощь Чехословакии?» – задал он 27 февраля риторический вопрос, но интересы конкретных французов, которых, по выражению де Монзи, «невозможно заставить поверить, что их граница проходит через Судеты» [24, р. 269, 227]. Общественному мнению можно было «продать» войну *против* Германии, но не за Чехословакию, о чем 17 марта недвусмысленно заявил Доде [36, р. 465].

«Если Франция должна воевать, надо готовиться к войне», – откликнулся Моррас 13 марта на слова посла в Лондоне Шарля Корбена, что Франция вступит в войну, если Германия нападет на Чехословакию. «Гораздо важнее дать знать миру, – добавил он 19 марта, – что Франция остается свободной в выборе того, как поступать. Иначе какие иллюзии будут по-прежнему питать в Центральной Европе!», то есть в Германии. «Ничего для войны за доктрину, всё для защиты нашей священной земли», – суммировал Моррас два дня спустя [36, р. 465].

Краски на политической палитре окончательно смешались. В пользу решительных мер, чреватых войной, высказались социалисты и коммунисты. «Для наших демократов и коммунистов, – писал в 1939 году моррисианец Тьерри Монье, – идея Франции настолько лишена национального содержания, что войну они рассматривают как вопрос долга оказать идеологическую помощь. <...> Путая демократию с Францией, они готовы бросить Францию неважно в какую войну, как только им кажется, что принципы демократии под угрозой. <...> По мнению крайне левых, случай благоприятствует тому, чтобы положить конец успехам диктаторских режимов, принести демократиям дипломатическую и, возможно, военную победу, спровоцировать крах тоталитарных систем, уничтожить врага советской России и марксизма и, может быть, обеспечить триумф советской революции во всей Европе» [28, р. 38–39, 16].

«Правый» лагерь раскололся. «Для многих националистов, – предупреждал Монье, – идея Франции настолько лишена цивилизационного содержания, что они не задаются вопросом, насколько Франция, сражающаяся за сталинский империализм, или Франция “фашистская”, расистская и тоталитарная, – в обоих случаях отрекшаяся от своей сути, смысла существования и оправдания перед историей – насколько такая Франция может еще называться Францией. <...> Слепой патриотизм закончит на службе антифашистской политики. Слепой антидемократизм или антимарксизм закончат на службе антифранцузской политики» [28, р. 39–40, 18–19].

Не было единства и среди правящей партии радикалов. «Даладьё не имел собственного мнения, – утверждал Марсель Дэа. – Он не был ни беллицистом, ни пацифистом. <...> Его речи менялись в зависимости от направления ветра и настроения слушателей» [15, р. 436]. «Осторожно, господин Даладьё! – писала L'AF 14 сентября, после громовой речи Гитлера в Нюрнберге, которую многие сочли сигналом к вторжению в Чехословакию, пока французское правительство решало, что делать. – Вы ответственны не перед всемирной демократией. Вы ответственны перед французами из плоти и крови, проливать кровь которых вы не имеете права». «Вы находитесь в том же положении, в каком был я в 1911 г., – заметил премьеру ветеран-политик Жозеф Кайо. – Вам выбирать, будут ли вас называть “Даладьё-мир” или “Даладьё-война”. Посмотрите на меня: если обо мне что-то будут помнить, так то, что я предотвратил войну в 1911 г.» [12, р. 248].

Антивоенную позицию четко изложил Бери в статье «Нет, нет и нет!», опубликованной 23 сентября: «Нет, потому что наша страна, обескровленная “той” [войной], которую мы считали последней, не будет, оставаясь верной своим обещаниям, сражаться за что-либо иное, кроме защиты собственной территории. *Нет*, потому что эта война, столь дорогая иностранцам, – не наша война. *Нет*, потому что ее хотят, на нее надеются, ее готовят и ждут только наши злейшие враги, те, кто видит в войне между народами лишь прелюдию к самой жестокой и истребительной из гражданских войн» [5, р. 164].

Вопрос о том, блефовал ли Гитлер (как утверждали беллицисты), угрожая применением военной силы против Чехословакии, можно считать решенным: не блефовал. Остается вопрос: каковы были шансы сторон на успех в случае военного конфликта? Если не ограничиваться подсчетом дивизий, танков и самолетов, а рассмотреть ситуацию в целом, а именно: отсутствие у Франции и СССР границ с Чехословакией; отказ Польши и Румынии пропустить не только советские эшелоны, но и самолеты; реваншистские намерения Польши и Венгрии в отношении Чехословакии; отказ Великобритании вмешиваться в войну иначе как в случае агрессии против Франции; благожелательный нейтралитет Италии, Югославии и Японии в пользу Германии; наконец, фактор «морального духа», дававший преимущество вермахту, – приходится сделать следующий вывод. Если бы Франция и СССР вступили в войну на стороне Чехословакии против Германии, это привело бы к многостороннему конфликту с безусловным исходом, так как ни одна из сторон не могла

рассчитывать на скорую и решительную победу. Война началась бы на год раньше и повлекла за собой бóльшие жертвы, чем кампании 1939–1940 годов.

21 сентября в Париж для очередной встречи с Манделем и Рейно приехал Черчилль. Поползли слухи об отставке Боннэ и замене Даладьё на Эррио, поэтому Моррас забил тревогу: «Речь идет об одновременном свержении в Лондоне и в Париже двух правительств, виновных в том, что они сохранили мир» [12, р. 140]. 27 сентября, когда между столицами летали телеграммы и звонили телефоны, *L'AF* вышла под «шапкой» «Долой войну!» во всю ширину первой полосы. Днем позже Моррас писал: «Если Гитлер нападет на нас, виноват будет Гитлер. Но если мы, по собственной воле, нападём на Гитлера из-за Судет, чехословаков и прочих народов или стран, виноваты будут девятнадцать выше поименованных человек [члены французского кабинета – *В.М.*]. Полные решимости отразить любую германскую агрессию, в данный момент мы против объявления войны Гитлеру. Эту войну мы проиграем. Мы не имеем права брать на себя инициативу поражения в момент, когда Франция изнемогает под бременем, навязанным ей двадцатью годами самой абсурдной политики – дипломатической, финансовой, военной, морской, воздушной» [12, р. 248–249]. Номер от 29 сентября открывался репевом куплета «Интернационала» про «пули для собственных генералов»:

Когда ж прикажут каннибалы:
Геройски гибнуть вам дано! –
Должны мы целить наши залпы
В вас первых – Мандель, Блюм, Рейно.

«Министр юстиции Поль Рейно распорядился конфисковать газету, но пока приказ передавался, тираж был почти полностью распродан. Распоряжение министра о начале следствия о подстрекательстве к убийству потонуло в зыбучих песках формальностей» [36, р. 468].

Вернувшегося из Мюнхена Даладьё встретили цветами и криками восторга. Кабинет, включая беллицистов, единогласно одобрил соглашение. 5 октября в Палате за него проголосовали 535 депутатов, против – 73 коммуниста, «правый» журналист Анри де Кериллис и социалист Жан Буэй, ничем более в истории не известный; в Сенате голоса «против» подали только два коммуниста. Блюм заявил о «глубоком облегчении». Общее ощущение удачно передал Доминик: «Мы избежали смерти. Миллионы людей, которые могли пасть за смертью, с облегчением вздохнули. Страна, которой грозило поражение или, по меньшей мере, бессмысленная и бесславная бойня, не пострадала и осталась хозяйкой своей судьбы» [18, р. 7]. Чехословакия и судетские немцы никого не волновали.

«Action française» одобрило Мюнхенское соглашение: не как расчленение Чехословакии, не как уступку Германии, не как возможность договориться с Гитлером и, тем более, не как капитуляцию Франции, но лишь как возможность избежать войны, как лучший выбор в «альтернативе между войной без надежды и миром без гордости» [5, р. 187]. «Нас обманывают, когда говорят, – писал Моррас 1 октября, – что пример четверга [день подписания соглашения – *В.М.*] убеждает в том, что мирным соглашением и хорошими международными инициативами можно предотвратить любые опасные действия. Подобное обобщение хуже чем безрассудно. Оно игнорирует весь опыт последних лет, все уроки, которые события преподнесли брианизму, пацифизму, женевизму. Нет, войну как таковую не победить снадобьем, изготовленным в Мюнхене». «Сейчас, как никогда, надо работать, сосредотачиваться, объединяться, укреплять альянсы на Западе, нормализовать отношения с Римом, где обитают победа и мир, наконец, вооружаться», – заключил он [сайт maurras.net].

Заслуживают внимания еще два замечания Морраса из той же статьи. Первое: «Правда в том, что навязанный мир дает Гитлеру огромные барыши. Правда в том, что с помощью всех этих протоколов, соглашений и прочих дипломатических документов, уже

подписанных или подлежащих подписанию, он без единого выстрела открыл себе свободный путь на Восток». Второе: «Всё предпринятое для предотвращения этой войны сделано в русле ритуального подчинения английскому руководству. Не будем жаловаться, поскольку мир спасен, но не стоит и гордиться, поскольку самостоятельность французской политики здесь никак не проявилась».

Роль “Action française” – движения, газеты и лично Морраса – в событиях удачно суммировал сотрудничавший с ними в то время писатель и журналист Робер Бразийяк в воспоминаниях «Наше предвоенное» (1941): «К счастью, оставалось движение, которое в этот момент достигло, по-моему, своей высшей точки. Я говорю об “Action française”.

Мы никогда не забудем роль, которую оно сыграло – всегда под огнем, постоянно атакуемое, причем своими. Мы знаем его людей, прошлое, доктрину. Но кажется, что именно в сентябре 1938 г. начался самый удивительный год в его истории. В недели, предшествовавшие Мюнхену, пока не было Морраса [проводившего отпуск в родном городе Мартиг в Провансе – В.М.], национальная пресса колебалась, и даже лучшие заблуждались. Когда он вернулся и начал писать, с ним вернулись разум, ясность, надежда. Мы не забудем ничьи усилия в этой борьбе за мир, усилия Муссолини и французского правительства. Но мы знаем, что лишь немногих нельзя заподозрить в малейшей податливости по отношению к Германии, с которой они боролись всегда и на всех фронтах, – людей “Action française”.

В этой борьбе за мир с ними были их прошлое и их теории (некоторые даже говорили: и их предрассудки). И только они показали пример удивительной молодости, не став рабами ни прошлого, ни теорий. Доктрина не заостенела, не сковывала их: враги Германии, они примирились с ее дипломатическим и территориальным успехом, потому что сочли его более благоприятным, чем наш разгром. Не сводя глаз с единственной цели и продолжая бить в одну точку, люди “Action française” выполнили священный долг, которому посвятили все свое существование, – материальное спасение родины. Потому что они были давними противниками Германии, непримиримыми врагами германизма во всех формах, потому что это упорство и непримиримость навлекали на них насмешки и издевки, – именно поэтому к ним стали прислушиваться, анализировать, следовать за ними. “Раз даже они так говорят, это наверняка правильно”. Это позволило спасти мир» [10, р. 263–264].

Ярлык «мюнхенца», который противники приклеили и Моррасу, стал синонимом «предателя» и универсальным ругательством вроде «фашиста». Как писал Боннэ, пострадавший едва ли не больше других политиков, «для многих нападки на Мюнхенское соглашение были средством отвлечь внимание от непоправимых ошибок вроде эвакуации Рура и Рейнской области, голосований против военных кредитов и длительного разоружения Франции. Наконец, после освобождения для многочисленных оппортунистов они стали расхожим способом дешево удовлетворить всемогущую тогда коммунистическую партию и укрепить свои личные позиции» [6, р. 234].

Мюнхенское соглашение лишь отсрочило войну. «Сегодня я полагаю, что война точно будет здесь в течение двух или трех лет, – заявил Доде. – Я так думаю, основываясь на знании германского народа, которое есть у “Action française”. Мы должны быть готовы к возможности вторжения во Францию. Сегодня – Судеты. Завтра это будет Данциг, послезавтра – колонии. Мы неизбежно движемся к войне. В этой ситуации, – добавил он, – для спасения Франции есть только два человека: победоносный военачальник Петэн и государственный муж Моррас. Других нет» [22, р. 136]. Герой Вердена символизировал сопротивление Рейху. «Даладьё должен немедленно уйти, передав должность Петэну, – писал Доде 11 сентября 1938 года. – К сожалению для страны, Фош и Манжен мертвы, но имя Петэна в глазах Германии представляет того, кто победил их лучших полководцев» [34, р. 189].

Надо вооружаться! – чуть не ежедневно настаивал Моррас. 15 октября он обрушился на премьера: «Прошло пятнадцать дней после Мюнхена, когда Франция оказалась у пропасти. Что за две недели сделал Даладьё, получивший чрезвычайные полномочия¹, для исправления ситуации, о необходимости которого сам же заявил? НИЧЕГО. Он даже не реформировал кабинет, в котором остались сторонники войны и катастрофы» [13, р. 401].

При этом Моррас считал недопустимым провоцировать конфликты с Германией из-за проблем, не имеющих к Франции прямого отношения. «Мы не вмешиваемся», – сформулировала *L'AF* позицию в отношении еврейских погромов «Хрустальной ночи», прокатившихся 9–10 ноября 1938 года по многим городам Германии и вызвавших единодушное осуждение в мире. «Когда где-то горит синагога, это не угрожает престижу Франции, – заявила газета монархистов. – Пусть хоть все горят, это не наше дело и нас никак не касается. Никакого дипломатического вмешательства, никакой войны за евреев!» [36, р. 470]. Подобные высказывания кажутся еще одним доказательством антисемитизма “*Action française*” и лично Морраса, но важно не путать причину и следствие, общее и частное. Предлогом для погромов стало убийство юным еврейским эмигрантом Гершелем Гриншпаном немецкого дипломата в Париже. Какой повод для ультиматума, если не для войны! Французская пресса не привыкла стесняться в выражениях, поэтому 21 апреля 1939 года парламент по представлению министра внутренних дел Поля Маршандо принял закон об уголовном преследовании за «подстрекательство к возбуждению ненависти и раздора между французами по расовым или религиозным мотивам» (отменен 27 августа 1940 года правительством Петэна). Преследованию подлежали «клевета и оскорбления в отношении группы лиц, которые по происхождению принадлежат к одной определенной расе или одной определенной религии, совершенные с целью возбуждения ненависти между гражданами или жителями» [9, р. 197].

Националистическая пресса дружно возмутилась. Процитировав закон, Бери пояснил восьмистам тысячам читателей еженедельника “*Gringoire*”: «Все понимают, что это значит. Это значит, что запрещается свободно высказывать свое мнение о евреях. Если выскажете – вмешается прокуратура. <...> Щиплешь себя за руку, протираешь глаза, задаешься вопросом, не сон ли это. Ищешь прецеденты и не находишь ни единого. Это в самом деле беспримерно, что в свободной стране закон отказывает выразителям мнения в праве публично оценивать публичные действия определенной категории граждан – или жителей». «Если этот причудливый закон, – добавил он, – обязует всех французов уважать определенные “группы лиц”, то он никоим образом не принуждает эти группы лиц уважать французов» [5, р. 275–276]. Пьер Гаксотт в праворадикальном еженедельнике “*Je suis partout*”, на страницах которого евреев теперь называли не иначе как «жители», назвал закон «угрозой французскому единству», поскольку он предоставляет евреям «защиту, которая не дана ни бретонцам, ни лотарингцам, ни корсиканцам, ни марсельцам и многим другим группам» [16, р. 301]. Закон заставлял выбирать выражения: говоря об угрозе нашествия на Францию... обезьян, Бразильяк заявил о необходимости «антисемитизма (читайте внимательно, прошу вас)» [9, р. 197], – но накала страстей и взаимной ненависти оппонентов друг к другу не убавил.

Беллицы и профсоюзные вожди попытались использовать возмущение погромами в Германии для срыва официального визита министра иностранных дел Иоахима фон Риббентропа в Париж. Однако визит состоялся: 6 декабря 1938 года. Риббентроп и Боннэ подписали заявление, заранее единогласно одобренное французским правительством, которое признало существующую границу между странами «окончательной» [2, с. 156–160].

¹ 5 октября при голосовании за чрезвычайные полномочия коммунисты были против, социалисты воздержались, «правые» поддержали Даладьё, что означало окончательный развал Народного фронта.

Аналитики *L'AF* были убеждены, что Гитлеру верить нельзя, поэтому их комментарии по поводу заявления были негативными, однако выступали за поддержание контактов с Берлином для решения частных вопросов. Эти соображения определили его отношение к нацистской оккупации Чехо-Словакии 15 марта 1939 года, разделенной теперь на «протекторат Богемия-Моравия» и «независимую» Словакию: не вмешиваться в судьбу «нежизнеспособной» страны, не идти на риск войны, но выиграть время и усиленно вооружаться.

«Мюнхенский мир» был похоронен, но пока война не началась, “*Action française*” не прекращало борьбу против нее. «Они не успокоились, – вспоминал Бразийяк в «Нашем предвоенном». – Весь год они неустанно предостерегали против иллюзий пацифизма и беллицизма, требовали вооружений и союзов, а в августе 1939 г. до последней секунды, пока было возможно, боролись за гибнущий мир. Каждый раз встречая этого сухонького седого провансальца, несшего бремя стольких тревог и усилий, мы смотрели на него с возрастающим восхищением. Мы знаем, что его детство было наполнено рассказами об одной войне [франко-прусской – *В.М.*], что он был свидетелем другой войны, долгой и ужасной, и потому не хотел в третий раз увидеть французскую молодежь брошенной на новую бойню. В тот год всё это придавало его прозе особенный трепет, которого, пожалуй, не было никогда раньше, священное и таинственное беспокойство. Во взгляде его больших афинских глаз на молодых людей, приходивших к нему, было что-то одновременно отцовски заботливое и тревожное, как будто он хотел спасти их от возрастающей опасности, которую прозревал за их спинами. Видя в каждом молодом человеке возможную жертву, он подходил к ним и почти заключал в объятия, а его взгляд был полон грусти и надежды. Уверен, что в этот тревожный год у Шарля Морраса была только одна мысль – как уберечь французскую молодежь от войны. Если бы я уже не был моррасианцем, то, думаю, стал бы им тогда. Везде, всегда Моррас оказывался прав. Самое невероятное – союз германских национал-социалистов и русских большевиков – Моррас предсказал сразу после начала гитлеризма» [10, р. 264].

В памфлете «Мы, французы» (1939) писатель Жорж Бернанос, бывший адепт “*Action française*”, одним из первых обвинил Морраса в пораженчестве, то есть в подрыве морального духа нации. После войны это нашло отражение в приговоре, вынесенном вождю националистов, и в литературе соответствующей ориентации. Историк Ю. Вебер объявил “*Action française*” «ответственным за деморализацию страны в момент, когда вспыхнула Вторая мировая война» [36, р. 7], хотя его собственное исследование опровергает сказанное.

Позицию “*Action française*” в последний предвоенный год четко изложил официальный историограф движения Робер Авар де ла Монтань со слов Морраса.

«Первое правило: не надо начинать войну. Второе правило: если война будет навязана нам извне или начнется по вине правительства, будем воевать и воевать хорошо, в полную силу; выиграем войну; чтобы выиграть, будем вооружаться, вооружаться, вооружаться! Третье: если мы выиграем, постараемся нанести Германии наибольший ущерб <...>. Четвертое: чтобы добиться правильного использования победы, дадим войне национальную цель – политическое разложение врага. <...> Национальная война против единой Германии, одинаково опасной при любом режиме. Почему “не надо начинать войну” является первой аксиомой? Потому что мы не готовы. В неизбежности конфликта никто не сомневался, речь шла об отсрочке» [21, р. 175].

Большим шагом навстречу войне оказались гарантии безопасности, которые Великобритания и Франция 31 марта 1939 года дали Польше. Моррас отнесся к ним скептически – посетовал, что их содержание не было сохранено в тайне и что они сковали свободу действий Парижа и Лондона, поставив их в зависимость от Варшавы и Берлина. Итальянский дипломат и историк Луиджи Виллари позже назвал их «чеком, который поль-

ское правительство могло обналичить, когда сочтет, что страна в опасности, не оставляя британскому правительству свободы решать, реальна опасность или нет, и тем самым свободы действий. Британия обязалась вмешаться, когда польское правительство того потребует. Это был самый гибельный из всех дипломатических шагов. Он сделал Вторую мировую войну практически неизбежной, поскольку конфликт между Германией и Польшей, который можно было бы разрешить мирно, грозил превратиться в Армагеддон по капризу любого, кто находился у власти в Польше» [35, р. 216]. А это был любитель необдуманных шагов и горячительных напитков полковник Юзеф Бек, фактически в одиночку вершивший внешнюю политику Польши после смерти Пилсудского.

«Данцигская бомба замедленного действия не взорвалась бы, если бы Англия не позволила полякам играть с детонатором», – утверждал Дза [14, р. 10], который 4 мая 1939 года опубликовал статью с риторическим заголовком «Умирать за Данциг?». Ответом было «решительное *нет*», поскольку «у французских крестьян и рабочих не было никакой охоты приносить себя в жертву неизвестно каким военно-дипломатическим комбинациям безответственных политиканов» [15, р. 465]. Да, приведенные слова о «детонаторе» написал идейный «коллаборант» в предисловии к книге нацистского автора, изданной в оккупированном Париже. Но правоту сказанного нельзя не признать, ибо «играть с детонатором» полякам позволил и Париж. 18 мая главнокомандующий Морис Гамелен заключил с польским военным министром Тадеушем Каспржицким новую конвенцию, по которой обязательство Франции оказать военную помощь в случае нападения распространялось на Данциг – «вольный город» под управлением Лиги Наций, а не часть Польши, – чего прежняя конвенция 1921 года не предусматривала. Как заведено, военные и дипломаты вели переговоры порознь, и политическая конвенция не была подготовлена вовремя: ее подписали только 4 сентября. После войны этой стало одним из важнейших поводов для сведения счетов между Боннэ и Гамеленом.

Пьер-Антуан Кусто в «*Je suis partout*» немедленно одернул Дза: «Как будто речь идет о Данциге! Речь идет о жизни или смерти Польши... – добавив: ...которая в отличие от бурлескной Чехословакии является настоящей нацией» [16, р. 298]. Несомненно, Деа имел в виду и его тоже, отвечая в мемуарах: «Вопрос был не в том, образуют ли поляки подлинную нацию или нет. Единственное, что было важно, – их обороноспособность. А на этот счет они сами питали невероятные иллюзии» [15, р. 478].

Моррас был настроен полонофильски со времен польско-советской войны 1920 года и «чуда на Висле». Никакой сентиментальности – Польша интересовала его как фактор ослабления Германии. Во введении к переводу книги Фридриха Гримма «Франция и Польский коридор», открывавшемуся предисловием Дза, историк Рене Мартель, «коллаборант», но признанный специалист по Восточной Европе, особо выделил позицию «*Action française*», которое «яростно выступало против любого разумного урегулирования и, более того, поощряло самые чрезмерные претензии польских националистов, требовавших Восточную Пруссию и Верхнюю Силезию» [26, р. 18–19]. С учетом времени и места публикации – в оккупированном нацистами Париже – это звучало угрожающе.

Однако судьба Франции была для Морраса важнее всего. «Война! Война! Это великая и ужасная вещь, – писал он 16 июня. – Когда она навязана, ее надо поддерживать. Бывают случаи, когда ее надо навязать, это верно. Но всякая война предполагает обсуждение, решение, предвидение и более всего подготовку. Мы добились успехов. Достаточны ли они? Не следует ли их еще приумножить? И не пора ли, наконец, решить, к чему именно должна стремиться наша деятельность во внешней политике? Не главное ли в первую очередь исключить факторы настроения и нервов? Перед лицом войны, этой великой и ужасной вещи, национальный дух, если он является политическим, должен представлять себе, что двадцать лет назад наша родина потеряла цвет всех своих поколений,

прежде всего свою лучшую молодежь. Население не оправилось от этой потери. Производство не сохранило свои масштабы. Наши основные силы были бездарно потрачены на предвыборную и парламентскую агитацию. Так что же, новое кровопролитие? Так что же, новая бойня?» [29, р. 7]. «Здравый смысл больше ничем не руководит, Глупость всевластна, – сокрушался Моррас 7 июля. – <...> При этом странном безмолвии Разума позволены и, повторим, совершаются любые махинации против мира, против родины, против победы» [29, р. 8].

Анализируя отношение различных групп французов к перспективе войны за Польшу, Фланден позже писал: «Из двух самых многочисленных категорий – крестьяне и рабочие – крестьяне традиционно были больше всех привязаны к миру. Крестьянин берет в руки оружие, чтобы защитить свою землю, но ненавидит войну в силу инстинкта и ответственности. Он ненавидит ее тем больше, ибо знает, что главное бремя ляжет на него. <...> Настроения рабочих были более разнообразны. <...> Социалистическая масса рабочих оставалась миролюбивой даже при антигитлеровских и антифашистских настроениях. <...> Крупные профсоюзы служащих, учителей, работников почты следовали за [антивоенным – В.М.] большинством социалистической партии. <...> Среди буржуазных партий не было единства. Крупная буржуазия, как всегда, руководствовалась собственными интересами. <...> Средняя буржуазия, особенно пострадавшая от девальвации [франка – В.М.], тоже раскололась. Одни объясняли все бедствия внутренним беспорядком и полагали, что война, может быть, исправит положение. <...> Другие надеялись на сближение с Германией. <...> В этих кругах упадок государства больше занимал умы, нежели положение Франции в Европе, угрозу которому они отказывались видеть. Наконец, мелкая буржуазия заимствовала свое мнение из той газеты, которую читала» [20, р. 307–309].

В беллицистском лагере акценты расставлялись по-другому. 25 июля Анри де Кериллис писал: «Когда речь идет о Мюнхене европейском или Мюнхене китайском¹, о немецких, японских или итальянских победах, Гитлеро-французское действие (l'Action hitléro-française) Шарля Морраса, орган интегральных националистов и монархистов, отвергнутого монархом, всегда действует в трогательном согласии с прессой Гитлера». Месяцем раньше, когда из Парижа был выслан нацистский пропагандист Отто Абец, Кериллис объявил, что еженедельник «Je suis partout», который «L'AF и Шарль Моррас цитируют охотно и с любовью», продан немцам. Коммунистическая пресса сообщила об аресте его редактора Гаксотта и ведущего публициста Бразийяка по обвинению в шпионаже и измене, но поторопилась, что вызвало негодующие заявления и угрозу обратиться в суд. Бразийяк не только одобрил высылку Абеца, но призвал отправить вслед за ним публициста Фридриха Зибурга, жившего в Париже и известного французским читателям по многочисленным переводам его книг. Гаксотт уехал в Швейцарию, решив оттуда отправиться на полгода в Индию [см. 16, р. 299–300].

Заключение 23 августа советско-германского пакта о нейтралитете стало шоком для всего французского политикума – кроме читателей L'AF, которых давно предупреждали о возможности нового Рапалло. Узнав около полуночи 22 августа от Ребате новость о предстоящем визите Риббентропа в Москву, Моррас удрученно всплеснул руками и пожертвовал для нее лишь 45 строк своей передовицы на первой полосе [31, р. 160]. Самый сильный удар получили коммунисты и сторонники франко-советского сближения, вроде Кериллиса, которым пришлось срочно менять тактику. Перспектива раздела Польши стала столь же очевидной, как и невозможность оказать ей эффективную военную помощь.

¹ Англо-японские переговоры в Токио, завершившиеся соглашением в виде обмена нотами между послом Р. Крейги и министром иностранных дел Х. Арита: Великобритания признала «особые права» Японии в Китае; Япония обещала не предпринимать действий, могущих ограничить британские интересы в Китае; в беллицистской пропаганде соглашение получило название «дальневосточный Мюнхен».

Однако 25 августа в Лондоне был подписан англо-польский договор, закрепивший военно-политический союз двух стран. Это был прямой сигнал Гитлеру.

«До последнего дня, – вспоминал Бразийяк, – *L'AF* вела отчаянную борьбу против трагической авантюры, которая второй раз за четверть века поставила под удар молодое поколение французов» [10, р. 295]. «Перед лицом растущей опасности Моррас действовал живее, отважнее, искреннее, чем перед Мюнхеном, и на этот раз в героическом одиночестве, – признал Ребате. – Его железная логика и реализм разбивали идиотские дилеммы договоренностей, обязательств, автоматических гарантий, в которые замкнулись апологеты войны. <...> Мы знали благородные мотивы этого пацифизма. Моррас был мало способен на сострадание, но он ненавидел смерть, как древний грек. <...> Патриот и логик одновременно восставали в нем против мысли о подобной бойне» [31, р. 172, 176].

Игнорируя «закон Маршандо», Моррас 26 августа публично предупредил Даладье, что его министры Мандель, Зей и Рейно толкают Францию к чужой войне, покорно следуя за кликой в Лондоне. Сославшись на мнение военных о том, что наступление в сторону Рейна фатально ослабит Францию, а Польше не поможет, он сравнил его с попыткой «пробить головой толстую кирпичную стену, чтобы помочь тому, кто за этой стеной». Германское посольство немедленно передало изложение передовицы в Берлин [17, р. 308–309].

27 августа Моррас напомнил, что дело исключительно в «политическом расчете», в котором «ни заявления о национальной чести, ни уличные крики ничего не стоят». Заявив: «Мы предпримем военные действия против Германии в силу необходимости этого для Европы, потому что Германия сама нам это навязет», – он снова предостерег от войны ради чужих интересов: «Французы, достаточно свободные, чтобы задаться вопросом, соответствует ли немедленная война национальным интересам Франции» [11, р. 77–78].

«Неизбежна ли война? – писал Моррас 28 августа. – Нет. Война будет лишь в двух случаях: если Гитлер объявит ее нам, в чем нет уверенности; если мы объявим ее Гитлеру, что зависит от нас. Если французская территория окажется под угрозой, если нарушена наша граница, все силы и самые мощные будут брошены против агрессора. Но хотеть войны, затевать войну, для нас это огромный шаг. Война идей, война принципов, война величия – нет, спасибо, это слишком превосходит оставшиеся у нас возможности. Мы, французы, не имеем права соглашаться на это. Мы имеем право отвергнуть это. Мы не желаем Франции гибели в новой гекатомбе» [13, р. 410].

«Однажды вечером мы с Анри Массисом, – вспоминал Брайзияк, – шли, как раньше ходили много раз, по Парижу, уже начавшему гасить огни, вдоль черной Сены, мимо черного Лувра. Мы дошли до типографии *L'AF*. Мир еще не был полностью потерян. Даже цензуру пока не ввели, и Моррас каждый день с исключительным мужеством пытался отражать новые угрозы. <...> Мы ждали Морраса. Пришедший около полуночи, он выглядел усталым, встревоженным тем, что предвидел, но как всегда полным неиссякаемой надежды. <...> Он как-то трогательно посмотрел на окружавших его молодых людей. Он говорил о Жане Массисе его отцу. В мою сторону он пробормотал: “Мне нечего сказать вам, чего вы бы не знали”. <...> Живые и мертвые нашего предвоенного, это он царил над нами: нам выпало счастье находиться рядом, встретить в молодые годы взгляд этих серых глаз, эту верную и твердую мысль, эту пылающую страсть к своей стране и к ее молодежи» [10, р. 299].

Передовица 28 августа оказалась «последней вольной статьей Морраса» [13, р. 410]. В тот же день шеф судебной полиции Шарль Мейер вызвал Мориса Пюжо, третьего «столпа» движения наряду с Моррасом и Доде: «У него было сообщение для нас от имени председателя совета [министров – *В.М.*]. Кампания Морраса, сказал он, мешает политике Даладье; он вынужден потребовать ее прекращения. Я ответил Мейеру, что перед лицом опасности, которая, по его мнению, угрожает нашей стране, Шарль Моррас безусловно будет продолжать, насколько это в его силах, подавать сигналы тревоги, поскольку таков

его долг. Глава правительства может исполнить свой, введя цензуру; Моррас подчинится приказу» [21, р. 177].

Решение о введении цензуры было принято накануне. 29 августа почти вся передовица зияла белым пятном. Через четыре года *L'AF* поместила ее полный текст. Призвав не начинать войну и создать национальное правительство с участием "Action française", Моррас писал: «Нам говорят: Так вы бросаете Польшу? Мы не бросаем Польшу. Но мы видим, что в абсурдной Европе 1919 года Польша была хрупким созданием: прежде всего ей надо было помочь выжить. <...> Главнейший интерес этой страны снова и несмотря ни на что связан с существованием Франции. После трех разделов Польша уже была мертва, но воскресла. Она воскреснет снова, если будет жива Франция. Спасем прежде всего Францию, если хотим спасти будущее Польши» [36, р. 474]. Напомню, что это опубликовано 29 августа 1943 года в оккупированном немцами Лионе.

1 сентября в 4.45 утра вермахт вторгся в Польшу. В 10.30 во Франции была объявлена всеобщая мобилизация. Из редакции *L'AF* к мэтру отправился журналист Пьер Варийон. Услышав новость, тугой на ухо Моррас попросил повторить ее, как будто надеялся ослышаться, затем воскликнул: «Какая глупость! Какое преступление!». И чуть позже проворчал: «Бедные, бедные мальчики!» [33, р. 182].

Литература

1. *Девлин М.* Невилл Чемберлен: Джентльмен с зонтиком. М.: Молодая гвардия, 2019. 320 с.
2. *Молодяков В.* Риббентроп: Дипломат от фюрера. М.: Молодая гвардия, 2019. 496 с.
3. *Турок В.М.* Очерки истории Австрии. 1929–1938. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 552 с.
4. *Algoud F.-M.* Actualité et présence de Charles Maurras. T. III. Chiré: Éditions de Chiré, 2008. 484 p.
5. *Béraud H.* Gringoire. Écrits 1937–1940. Paris: Consep, 2004. 448 p.
6. *Bonnet G.* Le quai d'Orsay sous trois Républiques. Paris: Fayard, 1961. 526 p.
7. *Bonnet G.* Vingt ans de vie politique. 1918–1938. De Clemenceau à Daladier. Paris: Fayard, 1969. 288 p.
8. *Bourdrel Ph.* La Cagoule. 30 ans de complots. Paris: J'ai lu, 1973. 373 p.
9. *Brassié A.* Robert Brasillach, ou Encore un instant du bonheur. Paris: Robert Laffont, 1987. 423 p.
10. *Brasillach R.* Une génération dans l'orage. Mémoires. Notre avant-guerre. Journal d'un homme occupé. Paris: Plon, 1968. 508 p.
11. *Brigneau F.* L'année terrible. Paris: Publications FB, 1990. 278 p.
12. *Champeaux G.* La croisade des démocraties. [Vol.] 2. De l'Affaire tchèque au revirement de la Cité. Paris: Inter-France, 1943. XXII+390 p.
13. *Chiron Y.* La vie de Maurras. Paris: Godefroy de Bouillon, 1999. 510 p.
14. *Déat M.* Préface // *Grimm F.* La France et le corridor polonais. Paris: La technique du livre, 1941. P. 5–10.
15. *Déat M.* Mémoires politiques. Paris: Dènoel, 1989. 990 p.
16. *Dioudonnat P.-M.* "Je suis partout", 1930–1944. Les maurrasiens devant la tentation fasciste. Paris: La table ronde, 1973. 472 p.
17. Documents on German Foreign Policy. Series D. Vol. VII. London: H.M.S.O., 1956. 896 p.
18. *Dominique P.* Après Munich. Veux-tu vivre ou mourir? Paris: Stock, 1938. 145 p.
19. *Fabry J.* De la place de la Concorde au cours de l'Intendance. Paris: Les éditions de France, 1942. 246 p.
20. *Flandin P.-É.* Politique française. 1919–1940. Paris: Les éditions nouvelles, 1947. 466 p.
21. *Havard de la Montagne R.* Histoire de l'Action française. Paris: Amiot-Dumont, 1950. 255 p.
22. *Joseph R.* Les combats de Léon Daudet. Orléans: Chez l'auteur, 1962. 184 p.
23. *Lemery H.* De la paix de Briand à la guerre de Hitler. Paris: Jean Vigneau, 1949. 247 p.
24. *Lombard P.* Le chemin de Munich. Paris: Les éditions de France, 1938. 296 p.
25. *Luçhaire J.* De l'Union fédérale Européenne à la réforme de l'État français. Paris: Notre temps, [1931]. 32 p.
26. *Martel R.* Introduction // *Grimm F.* La France et le corridor polonais. Paris: La technique du livre, 1941. P. 11–21.
27. *Massis H.* Chefs. Paris: Plon, 1939. 262 p.
28. *Maulnier T.* La France, la guerre et la paix. Lyon: Lardanchet, 1942. 215 p.
29. *Maurras Ch.* La seule France. Chronique des jours d'épreuve. Lyon: Lardanchet, 1941. 331 p.
30. *Paul-Boncour J.* Entre deux guerres. Souvenirs sur la IIIe République. [Vol. III.] Sur les chemins de la défaite. Paris: Plon, 1946. 330 p.

31. *Rebatet L.* Les mémoires d'un fasciste / [Vol.] I. Les décombres. 1938–1940. Paris: Pauvert, 1976. 610 p.
32. *Suarez G., Laborde G.* Agonie de la paix. 1935–1939. Paris: Plon, 1942. 267 p.
33. *Varillon P.* Le journaliste // Charles Maurras. Paris: Plon, 1953. P. 179–186.
34. *Vatré É.* Léon Daudet, ou le libre réactionnaire. Paris: France-Empire, 1987. 345 p.
35. *Villari L.* Italian Foreign Policy under Mussolini. New York: Devin-Adair, 1956. 396 p.
36. *Weber E.* L'Action française. Paris: Stock, 1964. 649 p.

Аннотация: Статья анализирует позицию по вопросу войны и мира в Европе, которую занимало в 1930-х годах французское правоконсервативное, националистическое и монархическое движение “Action française” и его лидер Шарль Моррас (1868–1952). Последовательные сторонники жесткой политики в отношении Германии, перевооружения Франции и «латинской солидарности» с Италией, Испанией и Португалией, Моррас и его сторонники решительно выступали против применения санкций к Италии во время войны в Эфиопии, против военной помощи испанским республиканцам во время гражданской войны, за мирное разрешение судетского и данцигского кризисов. Вопреки утверждениям беллицистской пропаганды их мотивами были не симпатии к «фашистским» государствам и не «пораженчество», но стремление избежать войны на три фронта (против Германии, Италии и Испании) и выиграть время для перевооружения Франции и укрепления ее обороноспособности.

Ключевые слова: “Action française”, Шарль Моррас, война, беллицизм, оборона, аншлюс Австрии, Мюнхенское соглашение, Данциг.

Vasili E. Molodiakov, PhD in Political Sciences; Leading Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Professor, Takushoku University (Japan). E-mail: dottore68@mail.ru

Charles Maurras, “Action française” and the Problem of War and Peace in Europe: from the ‘Anschluss’ of Austria up to Nazi Invasion into Poland

Abstract: This article analyzes the views on the “peace and war in Europe” problem upheld by the French right-conservative, nationalist and royalist movement “Action française” and its leader Charles Maurras (1868-1952) in the 1930s. Ever the advocates of the severe policy towards Germany, France’s rearmament and “Latin solidarity” with Italy, Spain and Portugal, Maurras and his followers strongly protested against anti-Italian sanctions during Italo-Ethiopian war, against military help to the Republicans during Spanish civil war and supported peaceful solution of Sudetan and Dantzig crises. Contrary to the allegations of bellicist propaganda, their activities were motivated not by any sympathy to “Fascist” states or “defeatism” but by the efforts to avoid war on three fronts (against Germany, Italy and Spain) and to gain time for France’s rearmament and strengthening of its military power.

Keywords: “Action Française”, Charles Maurras, War, Bellicism, Defense, Anschluss of Austria, Munich Agreement, Dantzig.

Прикосновенный запас: из неопубликованного и непрочитанного

{ Раздел пятый }

*О.Л. Фетисенко
Память о Константине Леонтьеве в эпистолярном общении
В.В. Розанова и отца Иосифа Фуделя*

*А.И. Вакулинская
Апокалипсис или Возрождение. Василий Розанов и Иван Ильин:
попытка сравнения*

*А.И. Вакулинская
Затерявшаяся статья (И.А. Ильин «Что значит быть гражданином?»)*

*А.И. Вакулинская
Задача момента (Конспект лекции, прочитанной
Иваном Ильиным в мае 1917 года)*

*А.И. Вакулинская
Подвал Лубянки. Воспоминание Ивана Ильина*

*А.И. Вакулинская
Малоизвестная сторона «О сопротивлении злу силой» И.А. Ильина*

*А.А. Чемакин, А.А. Пигарев
«Власть должна верить в себя»: малоизвестные статьи П.Б. Струве
периода Гражданской войны*



Память о Константине Леонтьеве в эпистолярном общении В.В. Розанова и отца Иосифа Фуделя

Два события последнего года своей жизни К.Н. Леонтьев считал самыми важными: монашеский постриг, совершившийся 18 августа 1891 года в Оптинском скиту, и обретение собеседника и возможного «продолжателя» в лице В.В. Розанова¹. Розанов, как известно, не знал о существовании автора «Византизма и славянства», пока не столкнулся летом 1890 года на страницах «Русского вестника» с его статьей «Анализ, стиль и веяние», поразившей его «смелостью и гордостью» мысли². О своих впечатлениях он сразу сообщил Н.Н. Страхову и, несмотря на холодок ответной реакции, продолжал расспрашивать его о Леонтьеве, а в письме от 12 декабря даже воскликнул: «Что же это за умница, так бы и поцеловал его в голову» [2, с. 249].

Эпистолярное знакомство Розанова и Леонтьева установилось благодаря посредничеству Ю.Н. Говорухи-Отрока, когда Розанов уже начал работу над большой статьей о Леонтьеве [см. 3, с. 457]². Общение так и осталось лишь письменным, Розанов всё откладывал поездку сначала в Оптину, а потом и в Сергиев Посад. Леонтьев при этом, понимая краткость оставшегося ему земного бытия, старался ввести нового «заочного» друга в круг своих учеников и друзей. С последними он делился новостью о новом знакомстве, воспринятом им провиденциально, а Розанова информировал о тех, с кем хотел бы его сблизить³. В первую очередь это был молодой священник, служивший тогда в Белостоке (в 1892 году он переберется в Москву и станет священником Бутырской тюрьмы) отец Иосиф Фудель (1864/1865–1918)⁴. О. Иосифу Леонтьев переслал письмо Страхова, в котором сообщалось об интересе Розанова⁵, а Розанову писал: «Фудель человек замечательный...» [2, с. 348]⁶.

19 августа 1891 года Фудель, прочитав статью Розанова «Европейская культура и наше к ней отношение» [8], делился со своим старшим другом: «Вчера я пришел в восторг

¹ «Он имел силу сказать вещи, каких никто в лицо обществу и читателю не говаривал» [2, с. 62].

² Здесь же на с. 459 указана основная литература на тему «Розанов и Леонтьев», к которой следует добавить издание [4].

³ Ср.: при знакомстве с И.П. Леонтьевым (Щегловым) К. Леонтьев снабдил его списком имен своих молодых друзей, сопровождаемых краткой характеристикой каждого [см. 5, с. 295–315].

⁴ См. главу о нем в указанной выше моей монографии [3], а также появляющиеся в последние годы статьи Н.В. Виноковой [см., напр., 6, 7].

⁵ См. «комментарий» Фуделя [1, с. 293].

⁶ См. также письмо Леонтьева к Розанову от 8 мая 1891 года [2, с. 330–331].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-012-00055, «Летопись жизни и творчества К.Н. Леонтьева»).



от статьи В. Розанова <...> в которой он отдает должное Вам. Честь и слава ему! Радуюсь и за Вас, и за него» [1, с. 323]¹.

Но слишком несхожей была натура «православного немца» Фуделя и вечно «обуреваемого», духовно «взвихренного» Розанова, – усилия Леонтьева подружить их оказались напрасны. Между ними не возникло «искры симпатии» (а это было очень важно для Розанова). Среди немногочисленных отзывов Розанова о Фуделе преобладают негативные, часто весьма несправедливые². О. Иосиф, возможно, не догадывался, что Розанов вынес самое недоброе впечатление от знакомства с кружком, сложившимся в «Русском обозрении», редактируемом с лета 1892 года учеником Леонтьева А.А. Александровым журнале, в формировании «редакционного портфеля» которого и в ведении церковно-общественной темы Фудель принимал в первые годы самое непосредственное участие [см. об этом, напр., 9, с. 214–217].

Вообще-то поводов к настороженности в этом эпизоде визита Розанова в 1893 году в редакцию журнала (в «Русском обозрении» он, впрочем, много печатался до самого прекращения издания) больше было не у него, а у москвичей: они знали, что Розанова прочит в редакторы Т.И. Филиппов, под началом которого писатель служил тогда в Государственном контроле³. Однако – повторим – никакого желания сблизиться с «леонтьевцами» у Розанова не возникло, но само имя Леонтьева, память о нем, желание сделать его труды известными как можно большему числу людей все-таки не раз давали повод к деловому общению Розанова со священником, которого он признал за «самого у нас компетентного ценителя логики Леонтьевских теорий» [11, л. 53]⁴. И каждый раз Фудель будет проявлять искреннюю и скорую готовность сотрудничать, помогать.

Обратим внимание, например, на характерный эпизод: Вл. Соловьев (сложность его отношений с Розановым хорошо известна) не минует Розанова в период подготовки статьи о Леонтьеве для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, надеясь получить биографические материалы [см. об этом 12, с. 316, 338–340]. Розанов, в свою очередь, немедленно переадресует просьбу Фуделю, сначала не называя имени автора готовящейся статьи, и о. Иосиф сразу же откликается, подбирает нужные материалы.

¹ Леонтьев отвечал: «Что касается до статьи Розанова, то я был уверен, что она Вас обрадует и удовлетворит. – И на меня она подействовала весьма *успокоительно*; ибо он дерзнул коснуться самого щекотливого и самого существенного» [1, с. 324]. Леонтьев был настолько растроган статьей своего нового друга, что после нее даже прекратил ведение тетрадей с наклейками отзывов о себе, которым занимался со второй половины 1870-х годов.

² См. примечание Розанова к письму Леонтьева от 8 мая 1891 года [2, с. 330–331].

³ Отец Иосиф писал С.А. Рачинскому 10 ноября 1893 года: «В Русском Обозрении теперь кризис, который неизвестно еще, как разрешится. Наверное, Вы слышали, что материально Р<усское> Обозрение поддерживает купец Д.И. Морозов. Он в хороших отношениях с Тertiем Ивановичем Филипповым. В последнее время слышно было, что Тертый Иванович недоволен направлением Р<усского> Обозрения, а теперь со стороны Д. Морозова последовало громадное давление на А. Александрова, чтобы он согласился иметь своим соредактором В.В. Розанова. Положение Александрова незавидное. Согласиться на это предложение, это значит в конце концов уступить журнал и уйти; не согласиться – это, пожалуй, рискованно, журнал сам себя не окупит. Розанов недавно был в Москве по этому делу, правду говоря, впечатление, оставленное им на весь наш кружок, очень неприглядное. Я по крайней мере был гораздо лучшего о нем мнения, судя по статьям. Не стану об этом распространяться и говорить подробности. Очень уж грустно. Несомненно только то, что если Розанов будет соредактором, то жить он будет в Петербурге и оттуда “направлять” журнал. Узнавши его чрезвычайно мягкий характер и детскую простодушность, мы понимаем, какую незавидную роль он будет играть. Во всяком случае при перемене направления журнала, участие в нем меня и Л. Тихомирова становится очень проблематично. / На днях Александров едет в Петербург, чтобы выяснить положение. В конце месяца, кажется, будет видно, в какую сторону пойдет наше дело» [10].

⁴ Ниже в том же письме: «Пожалуйста, покажите это письмо Юр<ию> Ник<олаевичу> [Ю.Н. Говорухе-Отроку. – О. Ф.] и Фуделю, ибо, говоря о Леонтьеве да и вообще о славянофилах – я собственно разговариваю с 2–3 лицами, Вами и ими, и публика – тут “ни при чём”» [11, л. 53 об.].

Впоследствии ему и самому придется обращаться к Василию Васильевичу с просьбами – о рецензиях на тома издаваемого Фуделем леонтьевского собрания сочинений и о разрешении перепечатать в нем письма Леонтьева к Розанову. Первые тома были напечатаны В.М. Саблиным, с которым о. Иосиф условился еще в 1911 году, а договор заключил 18 января 1912 года [см. 1, с. 674]. Розанов на страницах «Нового времени» приветствовал это издание, затем с горечью сообщал о перерыве в его выходе [см. 13, 14]. Второе из двух сохранившихся писем Розанова к Фуделю относится тоже к периоду подготовки собрания: Розанов отвечал согласием на просьбу переиздать письма Леонтьева к нему [15].

Интересна и первая «глава» их прерывистой переписки. Этот эпизод напрямую связан с темой памяти – на этот раз воплощаемой не в печатном слове, а в памятнике на могиле. Монах Климент (Леонтьев) был похоронен в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой лавры. Денег на памятник не было, на могиле стоял простой выбеленный крест. О.А. Новикова еще зимой 1891/1892 года предлагала приобрести «подержанный»: с могилы какой-то генеральши. Эту идею поддержал А.А. Александров, а племянница Леонтьева нашла ее «оскорблением памяти покойного» [3, с. 548]. В 1893–1894 годах одновременно в двух столицах была устроена подписка на скромный надгробный памятник. В Петербурге ее курировал Розанов. Поводом к его первому («сочувственному», по отзыву адресата) письму Фуделю становятся не только известия о ходе подписки, но и выход брошюры о. Иосифа «Наше дело в Северо-Западном крае» (1893).

Сохраненные Розановым двенадцать писем Фуделя представляют интерес не только для леонтьеведов, но и для всех интересующихся автором «Опавших листьев», поскольку дают возможность понять и содержание его несохранившихся писем. Кроме леонтьевского, было еще одно имя, которое объединяло Розанова и Фуделя в последние годы их жизни, и оно тоже из *круга Леонтьева*, пусть уже и посмертного. Я имею в виду С.Н. Дурылина.

Письма печатаются по автографу: РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 684.

Иосиф Иванович Фудель

Двенадцать писем к В.В. Розанову (1893–1914)
(Подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко)

1

Осень 1893 г.
Милостивый Государь
Василий Васильевич!

Искренно благодарен за Ваше сочувственное письмо ко мне. К.Н. Леонтьев при жизни постоянно упрекал своих молодых друзей и учеников за то, что мало между ними общения, за то, что все врозь живут, работают и думают¹. Это суцкая правда и очень прискорбная; мы не умеем как-то вместе сживаться, и каждый из нас старается спрятаться в свой уголок. При жизни К.Н. Леонтьева все его друзья были в самых различных местах России; после его смерти мы как-то сошлись вместе; здесь в Москве образовался маленький кружок людей, искренно любящих К.Н. Леонтьева. Я, Александров, Тихомиров, Говоруха-Отрок, Грингмут, Георгиевский². Как это радовалось бы <Константина> <Николаевича>, если бы он жил теперь. А как было бы хорошо, если бы и Вам пришлось жить в Москве. Наверное, Вы здесь нашли бы более любви и привета, чем в суровом, чиновном Петербурге!...

Давно я искал случая завязать с Вами сношения и очень рад, что этот случай представился. К Вам я имею причину быть особенно расположенным; я был личным

свидетелем того, как К.Н. Леонтьев был *счастлив*, когда получил Ваше первое к нему письмо...³ А ведь он так редко был счастлив. Ваше сочувствие его идеям было последним для него утешением в этой жизни (утешением литературным). Есть ли у Вас портрет К.Н. Леонтьева?⁴

Бесконечно рад тому, что подписка на памятник К<онстантина> Н<иколаевича> идет так успешно⁵. Постараюсь я в начале зимы приехать в Петербург, чтоб лично переговорить с Тертием Ивановичем⁶ о подробностях постановки памятника.

В своей брошюре⁷ я мог написать только часть того, что есть на самом деле. Если бы порассказать о наших подвигах в С<еверо->Зап<адном> крае – это была бы целая эпопея.

Крепко жму Вашу руку. Да благословит Господь успехом все Ваши благие начинания и труды. –

Ваш покорный слуга
Священник Иосиф (Иванович) Фудель.

¹ Подобные упреки Леонтьев иногда адресовал и самому Фуделю. 9 августа 1889 года он просил его не забывать друзей: «Умоляю Вас, для пользы общей не прекращайте и друг с другом переписки. – Смирнитесь перед Богом, но в отношении призвания и важности идей Ваших все трое придавайте и *сами себе и друг другу* – побольше значения и тогда и заочная связь ваша не легко порвется» [1, с. 155]. Ср. в письме к Н.А. Уманову от 22 сентября 1889 года: «...не годится надолго прекращать переписку с теми друзьями, которых участие может вас ободрить. – Я говорю не только про себя, но и про Фуделя и Александра, напр<имер>. – Не прекращайте впредь сношения ни с ними, ни со мною» [16, с. 40].

² Упомянуты Анатолий Александрович Александров (1861–1930), Лев Александрович Тихомиров (1852–1923), Юрий Николаевич Говоруха-Отрок (1850–1896), Владимир Андреевич Грингмут (1851–1907) и Григорий Петрович Георгиевский (1866–1948) – археограф, библиограф, историк, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, сотрудник отделения рукописей и старопечатных книг Румянцевского музея; как и вышеперечисленные – один из ведущих авторов журнала «Русское обозрение».

³ Фудель не мог быть тому личным свидетелем. С Леонтьевым они в 1891 году увиделись в июне, а переписка с Розановым началась в апреле-мае. Но Леонтьев несомненно делился с о. Иосифом своими впечатлениями от нового знакомства [ср. 1, с. 320].

⁴ Свою фотографию 1889 года Леонтьев послал Розанову вместе с письмом от 8 мая 1891 года. Извиняясь за плохое качества переснимка, он писал: «...посылаю Вам *слишком черную*, неудачную фотографию; – все-таки понять и по ней можно, какое у меня лицо» [2, с. 335].

⁵ Первоначально на могиле монаха Климента в Гефсиманском скиту установили простой деревянный крест, выкрашенный в белый цвет. После проведенной подписки на могиле появилась легкая чугунная часовенка с неугасимой лампадой [см. 1, с. 650–651]. Кладбище скита было в советское время уничтожено. Места упокоения Леонтьева и Розанова (рядом с ним) найдены по чертежу М.М. Пришвина благодаря стараниям С.С. Лесневского. Сейчас на могилах до сих пор простые деревянные кресты, на розановской – плита из искусственного мрамора, у Леонтьева – лишь простая бетонная табличка. Бетонное основание креста раскрошилось. Лампада не теплится, но есть (личные впечатления начала июня 2019 года).

⁶ Имеется в виду Тертый Иванович Филиппов (1824/1825–1899) – государственный деятель, друг и благодетель Леонтьева; с 1889 года государственный контролер.

⁷ Речь идет о брошюре «Наше дело в Северо-Западном крае» (М., 1893).

2
21 марта 1894 года
†

Москва, Пересыльная Тюрьма¹.
21-е марта 94.

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Сбор на памятник К.Н. Леонтьева у нас в Москве подвигается вперед; собрано уже около 100 руб.; предполагаю, что эта цифра скоро увеличится. Интересно знать, как у Вас идет сбор? Сколько собрано Вами², т.е. сколько есть в подписном листе и сколько наличными на руках; сообразно этой цифре и мне пора уже прицениваться к памятникам. Хорошо было бы к маю месяцу подвести итоги да ко дню Ангела К<онстантина> Н<иколаевича>³ поставить ему хоть не роскошный, а приличный памятник.

Примите уверения в искренней к Вам почтительности
Уважающего Вас

Свящ<енника> И. Фудель

¹ О службе о. Иосифа в Бутырках см. [17].

² Розанов сообщит, что собрано 120 руб. (см. след. письмо Фуделя).

³ 21 мая (3 июня) – «мирские» именины К.Н. Леонтьева, день свв. Константина и Елены.

3
23 апреля 1894 года
†

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Теперь еще просьба к Вам (простите за навязчивость). Будьте так добры, вышлите на мое имя (Москва, Пересыльная Тюрьма) те 120 р<уб>., которые собраны на памятник К.Н. Леонтьева. Необходимо сделать некоторые затраты уже сейчас, так как надеюсь к августу месяцу памятник устроить.

Сочувствую и сострадаю Вам в Ваших семейных скорбях¹. Пошли Вам Господи терпение, а супруге и детям здоровье.

Ваш Свящ<енник> И. Фудель.
28-е апреля 94 г.

¹ Речь идет о болезни В.Д. Бутягиной; ср. в письме Розанова к Н.Н. Страхову от 24 марта 1894 года: «Жене моей <...> не только не лучше, но она очень плохо: пульс стал падать. <...> горе меня преследует в Петербурге. Если я ее потеряю, ни дня не останусь здесь...» [2, с. 301].

4
1894 год, не ранее мая
Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Приехал я на самое короткое время и очень сожалею, что не застал. Деньги на памятник К<онстантина> Н<иколаевича> получил и благодарю сердечно за труды.

Не можете ли Вы выслать мне 1 оттиск Вашей последней статьи в Р<усском> В<естнике> (возражение Вл. Соловьеву)?¹

Уважающий Вас
Свящ<енник> И. Фудель

¹ Речь идет об ответе Розанова на статью Вл. С. Соловьева «Порфирий Головлев о свободе и вере» (Вестник Европы. 1894. № 2): «Ответ г. Владимиру Соловьеву» (Русский вестник. 1894. № 4).



5

22 ноября 1895 года

Через 2 дня весь нужный материал¹ пришлю Вам заказным письмом.

Ваш Свящ<енник> И. Фудель.

22-го ноября 95.

<Адрес неверный, должно быть: Петербургская сторона, Павловская улица:>

В г. С. Петербург / Петербургская улица, дом № 2 / Его Высокоблагородию /
Василию Васильевичу / Розанову.

¹ Розанов просил прислать биографические сведения о Леонтьеве, необходимые Вл. Соловьеву. Ср. в письме Соловьева от 17 ноября 1895 года: «...нуждаюсь в Вашей помощи, во-первых, для установления точной биографической рамы, во-вторых, для пересмотра его книг, которых при себе не имею, и, в-третьих, для литературы» [18, с. 51].

6

23 ноября 1895 года

23-го ноября 95.

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Все что мог собрать о К. Леонтьеве – посылаю Вам¹. Прежде всего биографические данные, проверенные по бумагам К<онстантина> Н<иколаевича>². Они очень кратки.

Затем библиография трудов о К. Леонтьеве составлена приблизительно; в моем списке отмечено самое главное; некоторые статьи не обозначены, в каком месяце напечатаны, но это в Петербурге справиться и дополнить сведения не трудно. Затем все, что писалось о К. Леонтьеве до его смерти – находится у Вас в большой тетради, доставшейся Вам по наследству³. Библиографию трудов самого К<онстантина> Н<иколаевича> посылаю Вам по оттиску Русского Обозрения⁴. Предполагаю я заняться составлением 3-го тома сочинений К<онстантина> Н<иколаевича>⁵, но, кажется, раньше лета не удастся. Придется тогда обращаться к Вам за помощью сделать некоторые справки – не откажите.

Меня ужасно интересует, кто именно будет писать биографию К<онстантина> Н<иколаевича>⁶. Посылаю Вам бандеролью два оттиска моей статьи о К. Леонтьеве⁷; очень прошу передать биографу.

Имел я серьезное намерение писать о «Легенде»⁸. Но... скоро понял, что не по силам. Говорить поверхностно о таких вещах, как «неповинное страдание» грешно, а говорить, как следует, не могу. Чтобы исчерпать этот вопрос, нужны богословские знания в соединении с чистотой веры. Ни тем, ни другим я не обладаю. Но благодаря Вашей книге меня стал сильно занимать и волновать вопрос о смысле страданий. Когда это волнение разрешится в ясное сознание – да и будет ли еще это когда-нибудь – сказать не в состоянии.

Желаю Вам искренно всего доброго. Низко кланяюсь Вам за заботы и память о покойном К. Леонтьеве.

Ваш Свящ<енник> И. Фудель.

¹ См. предыдущее письмо.

² Фуделю были известны записки Леонтьева «Хронология моей жизни» (1883, дополнена 1890; опубл. [19]) и «Биографическое кое-что» (местонахождение неизвестно).

³ Этим тетрадью две. Велись они с середины 1870-х годов. В 1891 году Леонтьев дал их Розанову для работы (при этом сделав на полях множество примечаний для него) и не успел получить назад. Собственно,

они не «достались по наследству», но Розанов через Александрова получил у наследницы Леонтьева разрешения оставить тетради себе на память. В настоящее время материалы опубликованы [4].

⁴ Фудель имеет в виду публикацию записки Леонтьева «Где разыскать мои сочинения после моей смерти» [20]. Существовала также публикация Д. Языкова [21].

⁵ План дополнить двухтомник «Восток, Россия и Славянство», вышедший в 1885–1886 годах, третьим томом вынашивал еще сам Леонтьев, но ни он, ни его ближайшие ученики не смогли довести дело до конца. У Фуделя хранились корректурные гранки, газетные вырезки, брошюра «Национальная политика как орудие всемирной революции» (эти материалы уцелели в архивах и были использованы при подготовке Полного собрания сочинений и писем Леонтьева).

⁶ В ответном письме Розанов откроет имя Соловьева, пояснив таинственность своего предшествующего письма так: «Редакция словаря – ужасно нетерпима, и пожалуйста, дорогой Иосиф Иванович, ни гу-гу о том, что Вы знаете, кто пишет статью <...> то, что о Словаре мне рассказывал Соловьев, – показывает, что и его могут не пустить туда со статьей о Леонтьеве, раз узнают, что он сносится с “такими извергами, как Розанов, Фудель” и вообще наш кружок» [22, с. 517].

⁷ Имеется в виду статья Фуделя «Культурный идеал К.Н. Леонтьева» [23], в которой приводились большие фрагменты из письма Леонтьева к автору от 6–23 июля 1888 года. Статья не прошла мимо внимания Розанова. Он писал о ней Александрову [24], передал ее Соловьеву.

⁸ В 1894 году, сразу после выхода отдельного издания книги «Легенда о Великом инквизиторе» Розанов послал ее экземпляры ведущим сотрудникам «Русского обозрения», а в письме к Александрову, наполненном оправданиями за свой неловкий «визит» 1893 года, вспоминал и о. Иосифа: «Жду и чрезвычайно буду рад прочесть мысли И.И. Фуделя о “Легенде об Инквизиторе” (ему я послал экземпляр, как и Говорухе и Тихомирову); а как он интересовался ею еще при появлении в журнале, то я буду надеяться прочесть его собственную философию в ответ на мою. Пишет он очень легко и умно, и почему бы ему не стать также критиком? Ему, и всем остальным передайте мой привет, и вместе извинения, что я никому не пишу – от чрезвычайной усталости “пера”» [25].

7
1 февраля 1912 года
†
Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Позвольте обратиться к Вам с просьбою. Вы, наверное, уже знаете от Коноплянцева¹, что у нас в Москве предполагается издание полного собрания сочинений К.Н. Леонтьева. Одна основательная фирма взялась за это дело и с конца этого месяца начнется печатание². Наследница К. Леонтьева, его племянница, поручила мне редактирование издания³. Труда предстоит не мало, но ради «восстановления» К. Леонтьева не жалею ни сил, ни здоровья, ни средств. Одно только озабочивает меня, чтобы это издание было действительно полное, потому что повторения его не дожидаться десятки лет, и что не войдет в это издание будет потеряно для публики. Или теперь, или никогда.

Мне бы очень хотелось сделать наиболее полным и отдел писем К. Леонтьева⁴, ибо в них он «как живой». Обращаюсь поэтому к Вам с просьбой. Разрешите поместить в Собрании писем и Ваши письма, печатавшиеся в Русском Вестнике в 1903 году⁵.

Прошу Вас об этом не для себя, а для Константина Николаевича, которого Вы любите, не менее, чем я. Дайте пока согласие принципиальное. А о подробностях печатания мы сговоримся при личном свидании, ибо по делам издания придется мне быть в Петербурге после Пасхи⁶, и тогда позвольте толкнуться в Вашу дверь.

Буду ждать Вашего ответа.

Адрес: Москва. Арбат, Никольский пер. д. № 23⁷.

Всегда готовый к услугам

Протоиерей Иосиф Фудель.

1 февр<аля> 912.

¹ Александр Михайлович Коноплянцев (1875–1946) – ученик Розанова по Елецкой гимназии, одноклассник и приятель М.М. Пришвина; юрист, литератор. Коноплянцев стал почитателем Леонтьева еще в са-

мом начале 1900-х годов (тогда же сблизился и с Розановым). В 1907 году благодаря рекомендации Розанова он познакомился с А.А. Александровым, в 1909 году установил переписку с племянницей Леонтьева М.В. Леонтьевой и начал работать над биографией философа (опубликована в 1911 году в сборнике «Памяти Константина Николаевича Леонтьева»). Коноплянцев был одним из первых, кого К.А. Губастов в 1908 году пригласил в Кружок памяти Леонтьева; в 1910-х годах он переписывался и с Фуделем.

² Под «основательной фирмой» подразумевается издательство В.М. Саблина. В 1913 году Фудель передаст издание Товариществу «Культура».

³ Мария Владимировна Леонтьева (1847–1927) – племянница и хранительница архива К.Н. Леонтьева. Ее письма к о. Иосифу начала 1900-х годов не сохранились. Более поздние (с 1909) см.: РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 102. В 1897 году М.В. Леонтьева выдала Фуделю нотариальную доверенность на право издания сочинений Леонтьева [26].

⁴ Выдержки из писем к матери открывали том мемуарно-автобиографической прозы (т. 9), письма должны были составить три заключительных тома собрания.

⁵ Речь идет о публикации «Из переписки К.Н. Леонтьева» [27]. «Ваши письма» – здесь в значении: «принадлежащие Вам», адресованные Вам. Ответные письма Розанова в «Русском вестнике» не печатались [впервые опубл. 28].

⁶ Пасха в 1912 году пришлась на 25 марта (7 апреля).

⁷ С 1907 года протоиерей Иосиф Фудель был настоятелем церкви Свт. Николая (Николы в Плотниках).

8

16 февраля 1912 года

†

Многоуважаемый
Василий Васильевич.

Очень благодарен Вам за разрешение перепечатать письма К. Леонтьева. Постараюсь непременно выхлопотать Вам 2 экземпляра сочинений¹, в надежде, что не забудете в печати откликнуться на неожиданное «воскресение» К. Леонтьева².

Многие письма его у меня в руках, многие обещаны³.

Посылаю Вам бандеролью брошюру, о которой говорил Вам В.А. Кожевников⁴. Это два письма К. Леонтьева ко мне в извлечении. Конечно, в обрезанном виде они потеряли свой аромат, но все-таки интересны.

Желаю Вам всего доброго.

Ваш покорный слуга

Прот<оиерей> И. Фудель.

16 февр<аля> 912.

¹ Розанов писал: «С удовольствием соглашаюсь на перепечатку писем К.Н. Леонтьева ко мне <...> без примечаний и предисловия. <...> Очень просил бы для себя 2 экз. издательских его сочинений, – (для Костромской библиотеки, которую мы с одним землячком думаем там основать)» [29, с. 517].

² Розанов откликнется сразу же (см. примеч. 4).

³ Фудель получил от М.В. Леонтьевой копии писем Леонтьева к матери из Крыма, машинописные копии писем к Т.И. Филиппову (см. след. письмо), согласием ответили кн. К.Д. Гагарин, вдова драматурга Н.Я. Соловьева и многие другие обладатели автографов Леонтьева.

⁴ Имеется в виду выпущенная о. Иосифом брошюра «К.Н. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам)». Розанов отозвался на ее появление короткой заметкой «Литературная новинка» (Новое время. 1912. 20 февраля. № 12910. С. 3; подп.: В.Р.), в которой упомянул и о полученном от Фуделя известии о выходе собрания сочинений [см. 30, с. 46]. Владимир Александрович Кожевников (1852–1917) – философ, поэт, издатель сочинений Н.Ф. Федорова. Его письма к Розанову см. [31].

9

11 марта 1912 года

Многоуважаемый Василий Васильевич!

Нет ли у Вас оттиска из Русского Вестника писем к Вам К. Леонтьева?¹ Я в Москве не могу достать их, а переписывать долго. Если пришлете, буду чрезвычайно благо-

дарен Вам. Если нет у Вас, то придется поискать у петербургских букинистов. (Письма от Т.Ив. Филиппова я уже получил². За Вашу заметку в Н<овом> Вр<емени> низко кланяюсь³.)

<Адрес:>

В С. Петербург. / Звенигородская ул., д. № 18, кв. № 23 / Его Высокоблагородию Василию Васильевичу / Розанову.

¹ См. примеч. 5 к письму 7.

² Машинописные копии с писем Леонтьева к Т.И. Филиппову Фудель получил от К.А. Губастова, еще раньше раздобывшего их от сына Филиппова, Сергея Третьевича [подробнее см. 32, с. 62–63].

³ См. примеч. 4 к письму 8.

10

27 мая 1912 года

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Посылаю Вам заказной бандеролью 2-й и 3-й том сочинений К. Леонтьева. 1-й выйдет немного позднее (печатается уже)¹.

Экземпляры для Костромской библиотеки вышлю все вместе, когда выйдут 12 томов по адресу, который Вы укажете.

Посылаю Вам и объявление о выходе в свет сочин<ений> К. Леонтьева. Там Вы найдете план издания².

Вышло все довольно прилично. Неужели и теперь гробовое молчание и равнодушие встретят даже дивные *повести* К. Леонтьева?³ Ведь эти рассказы такая красота, что ими *гордилась* бы всякая литература!.. Внушите эт<ой> публике (нашей свинской публике) хоть желание ознакомиться с ними....⁴

Жму Вашу руку.

Ваш Прот<оиерей> И. Фудель

27 мая 912.

<Адрес:>

В г. С. Петербург. / Звенигородская. д. 18, кв. 23

Его Высокоблагородию / Василию Васильевичу / Розанову.

¹ В 1-й том (он будет отпечатан в июле) вошли романы «Подлипки» и «В своем краю», в следующие – «восточные повести» Леонтьева.

² Возможно, подразумевается статья «Сочинения К. Леонтьева» [33]. См. также «Предисловие редактора», помещенное в первом томе собрания [1, с. 392–395].

³ Републикация художественных произведений Леонтьева вызвала очень мало откликов (их перечисление см. [1, с. 45]).

⁴ Розанов через некоторое время отозвался статьей «К изданию полного собрания сочинений К. Леонтьева» [34]. Ее первые слова: «Ну слава Богу началось...». Отметив, что восточные повести Леонтьева «открывают вовсе новый мир», он косвенно пообещал посвятить им отдельную статью, которая, впрочем, так и не появилась. Основываясь на присланном Фуделем объявлении, Розанов в своей заметке кратко передал план будущего издания и выражал надежду, что теперь, с выходом собрания, Леонтьев в общественном сознании станет «на ту высоту, где стоят Достоевский, Толстой, Влад. Соловьев, как равный среди равных» [34, с. 121]. В этой же заметке прозвучали слова о Леонтьеве: «Это самое чистое сердце в литературе, с которым по внутренней свободе стоит на одном уровне только Достоевский» [34, с. 119].

11
29 сентября 1913 года
†

Многоуважаемый Василий Васильевич!

Вчера послал Вам новый 7-й том соч. К. Леонтьева¹. Наконец-то вышел! Издание продолжается, но ужасно медленно. И на обложке совершенно ошибочно сказано «издание Саблина»; это издание товариществ «Деятель» в Петербурге².

Обратите внимание на те статьи, которых не было в первом издании Вост<ока>, Р<оссии> и Слав<янства>, особенно: «Записки отшельника»³.

Не откажитесь напомнить об издании читателям Нового Времени⁴. Сообщите мне адрес Костромской библиотеки; я вышлю сам туда все 8 томов сочин<ений>. Как здравствуете? Как здоровье жены?⁵ Искренний привет.

Прот<оиерей> И. Фудель.

Арбат, Никольский, № 23.

<Адрес:>

В г. С. *Петербург* / Коломенская ул. № 33, кв. 21 / Его Высокоблагородию / Василию Васильевичу / Розанову

Датировано по почтовому штемпелю.

¹ В этот том, вышедший после большого перерыва, были включены статьи из цикла «Записки отшельника» и ряд впервые опубликованных текстов Леонтьева.

² В заметке «О сочинениях К. Леонтьева» Фудель отвечал на «недоумение и вопрос» Розанова: «...вышедшие до сего времени томы <...> изданы были фирмой В.М. Саблина в Москве. Затем все свои издания (в том числе и К. Леонтьева) В. Саблин фактически и юридически переуступил книготорговому товариществу «Культура» в С.-Петербурге» [1, с. 399]. Договор с фирмой «Культура» был заключен 15 января 1913 года, Фудель выступал как поверенный М.В. Леонтьевой, а фирму представлял германский подданный В. Христен [1, с. 674].

³ Цикл статей, печатавшийся в газете «Гражданин» (1887–1891).

⁴ Розанов на эту просьбу не откликнулся.

⁵ Фудель мог знать, что В.Д. Бутягина в 1910 году перенесла инсульт, после которого левая рука у нее была парализована.

12
9 февраля 1914 года

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Посылаю Вам новый 9-й том К. Леонтьева¹. Издание продолжается и 10-й том уже в наборе. Но надо об этом публику нашу оповестить². Ради Бога несколько строчек напечатайте об этом. Это крайне необходимо для издания, чтобы не задерживались выходы дальнейших томов.

Прот<оиерей> И. Фудель.

9 февр<аля>.

<Адрес как на предыдущей закрытке.>

¹ В этот том вошли мемуарные произведения и фрагменты из писем к матери с Крымской войны.

² Розанов никак на это не откликнулся. До этого в «Новом времени» была помещена заметка А. Елецкого (А.В. Барченко) «По поводу издания сочинений К. Леонтьева» [35].

Литература

1. Преемство от отцов: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб., 2012.
2. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 13:] Литературные изгнанники / под ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. Кн. 1.
3. *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
4. В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев: Материалы неизданной книги / сост. Е.В. Иванова. СПб., 2016.
5. *Леонтьев К.Н.* <Список верующих> / публ. О.Л. Фетисенко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 годы. СПб., 2010.
6. *Винюкова Н.В.* И.И. Фудель о народном образовании (1890-е – начало 1900-х гг.) // Исторический журнал: научные исследования. 2018. № 4. С. 100–109.
7. *Винюкова Н.В.* И.И. Фудель о проблеме воцерковления интеллигенции // Вестник МГУ. Серия 8: История. 2019. № 1. С. 39–53.
8. *Розанов В.В.* Европейская культура и наше к ней отношение // Московские ведомости. 1891. 16 августа. № 225. С. 2–3.
9. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2013.
10. *Фудель И.* Письмо к С.А. Рачинскому от 10 ноября 1893 года // ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 73. Л. 34–35.
11. *Розанов В.В.* Письмо к А.А. Александрову. 1896 год // РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 15.
12. *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007.
13. *Розанов В.В.* Приостановка издания «Сочинений К. Леонтьева» // Новое время. 1913. 14 января. № 13234. С. 3–4.
14. *Розанов В.В.* Приостановка издания «Сочинений К. Леонтьева» / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 23:] На фундаменте прошлого / под ред. А.Н. Николюкина. М.; СПб., 2007. С. 10–11.
15. *Розанов В.В.* Письмо к о. Иосифу Фуделю // РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 106 // *Розанов В.В.* Сочинения. М., 1990. С. 518.
16. Письма К.Н. Леонтьева к Н.А. Уманову (1888–1889) / подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко // Самопознание. 2015. № 3.
17. *Фудель И.* Дневник священника пересыльной тюрьмы // Православная община. 1991. № 3. С. 61–69; № 4. С. 55–63.
18. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1911.
19. *Леонтьев К.Н.* Хронология моей жизни / К.Н. Леонтьев // Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. / подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб., 2004. Т. 6. Кн. 2. С. 28–35.
20. *Леонтьев К.Н.* Где разыскать мои сочинения после моей смерти // Русское обозрение. 1892. Август. С. 813–817.
21. *Языков Д.* Краткий некролог и перечень сочинений К.Н. Леонтьева // Московские ведомости. 1891. 13 ноября. № 314. С. 3.
22. *Розанов В.В.* Письмо к о. Иосифу Фуделю [1895 г.] / В.В. Розанов // Сочинения. М., 1990.
23. *Фудель И.И., свящ.* Культурный идеал К.Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. Январь. С. 257–280.
24. *Розанов В.В.* Письмо к А.А. Александрову, [май 1895] // РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 15. Л. 38.
25. *Розанов В.В.* Письмо к А.А. Александрову, [февраль – начало марта 1894] // РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 15. Л. 38 об.
26. *Леонтьева М.В.* Нотариальная доверенность И.И. Фуделю на право издания сочинений Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 83.
27. Из переписки К.Н. Леонтьева // Русский вестник. 1903. № 4. С. 633–652; № 5. С. 155–182; № 6. С. 409–438.
28. *Розанов В.В.* Письма к К.Н. Леонтьеву // Литературная учеба. 1989. № 6. С. 127–137.
29. *Розанов В.В.* Письмо к о. Иосифу Фуделю [1912 г.] / В.В. Розанов // Сочинения. М., 1990.
30. *Розанов В.В.* Литературная новинка / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 22:] Признаки времени / под ред. А.Н. Николюкина. М., 2006.
31. *Федоров Н.Ф.* Письма к В.В. Розанову // Вестник РХД. 1984. № 143. С. 87–100.
32. *Фетисенко О.Л.* «Ревнители охранения обуреваемых святынь» // Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1874–1891). СПб., 2012.
33. *Фудель И., прот.* Сочинения К. Леонтьева // Московские ведомости. 1912. 24 апреля. № 95. С. 4.
34. *Розанов В.В.* К изданию полного собрания сочинений К. Леонтьева // Новое время. 1912. 16 июня. № 13024 / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 22:] Признаки времени / под ред. А.Н. Николюкина. М., 2006. С. 119–121.
35. *Елецкий А. [Барченко А.В.]* По поводу издания сочинений К. Леонтьева // Новое время. 1914. № 13594. 15 января.

Аннотация: в статье затрагиваются малоизученные обстоятельства непростых взаимоотношений отца Иосифа Фуделя и В.В. Розанова – двух интеллектуальных собеседников К.Н. Леонтьева, в которых последний видел возможных «продолжателей» своего дела и которых он пытался сблизить и сдружить. После смерти К.Н. Леонтьева оба «леонтьевца» активно взаимодействуют на почве издания произведений своего духовного наставника. Автор впервые публикует неизданную прежде переписку В.В. Розанова и И.И. Фуделя.

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов, И.И. Фудель

Olga L. Fetisenko, PhD in Philosophy, Leading Researcher, New Russian Literature Department, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences; Deputy Editor-in-Chief, Complete Set of Works of K.N. Leontiev. E-mail: betsy98@mail.ru.

Recollection of Konstantin Leontiev in the Correspondence of V.V. Rozanov and Father Joseph Fudel

Abstract. The article is devoted to the issue of the poorly explored and not easy relations of Father Joseph Fudel and V.V. Rozanov, – two intellectual discourses of K.N. Leontiev, who, according to the latter, were his likely “successors” and whom he tried to draw together and unite in friendship. After Leontiev’s death both his “followers” actively co-operated in the attempts to publish the works of their spiritual guide. The author of the article publishes for the first time the previously unpublished correspondence of V.V. Rozanov and J.I. Fudel.

Keywords: K.N. Leontiev, V.V. Rozanov, J.I. Fudel.

Апокалипсис или Возрождение Василий Розанов и Иван Ильин: попытка сравнения

Иван Ильин (1883–1954) и Василий Розанов (1856–1919) как в стиле философствования, так и в образе мыслей являются своего рода антиподами: суровый и «асексуальный» Ильин, академический философ – полная противоположность мягкому, как-то «подомашнему» философствующему Розанову.

Вероятно, что при жизни два русских мыслителя вряд ли могли пересекаться, так как на момент философского становления Ильина Розанов уже отходит на «покой» и удаляется от философских кружков и обществ, в которых когда-то играл ведущую роль, да и революционные события (после февраля 1917 года В.В. Розанов вместе с семейством переезжает в Сергиев Посад и лишь изредка появляется в Москве) могли помешать такой встрече. Данную точку зрения может подтвердить и тот факт, что среди записей Ивана Ильина практически невозможно встретить какой-либо карикатурной зарисовки на Розанова (что вряд ли можно объяснить их географической удаленностью); присутствует только несколько упоминаний.

Например, на страницах рецензии к «Диалогам» Л. Карсавина, написанной в 1923 году в Берлине, в которой Иван Александрович вскрывая истоки духовного краха родины, упомянет: «Трагедия России была в том, что <...> больной уклон духа нашел себе осуществителей, сторонников и апологетов в составе русской интеллигенции; и то, что Достоевский вскрыл как недуг и язву, было подхвачено и насаждено в качестве духовного достижения. В. Розанов был прав не тогда, когда предавался этому уклону, а когда, обернувшись на свое прошлое, содрогнулся и признал, что его “темы” требуют прежде всего духовной чистоты ока и что он сам напортил, касаясь их» [1, с. 129].

Сложно сказать о каком именно высказывании В.В. Розанова упоминает Ильин: то ли о воздыхании Розанова о необходимости сакрального отношения к полу, о котором нужно говорить «шопотом» [2, с. 86], то ли о «загаженности литературы», то ли о чем-то еще.

Среди сохранившихся в библиотеке Ильиных книг есть полное собрание сочинений Ф.М. Достоевского, в первый том (1894) которого вошел критико-биографический очерк, составленный Василием Васильевичем [3, с. 48]. В этом очерке Розанов упоминал: «Как бы то ни было, но в законе, что именно среди глубочайшего мрака человеком постигается главная истина его бытия, содержится условие перехода его к утверждению этой истины в своем сознании и жизни; сущность греха такова, что она предполагает возрождение: Чем ночь темней – тем звезды ярче, Чем глубже скорбь – тем ближе Бог. В этих двух стихах – смысл всей истории и история развития тысяч душ. Проникновение в закон этот, и не только умом своим, но сердцем, совестью, – составляет особую, ни с кем не разделенную сферу духовного опыта Достоевского» [4, с. 5].



Некоторое продолжение и дальнейшую рефлексию над данной мыслью Розанова можно будет найти в комментарии, сделанном им в «Литературных изгнанниках» (1913) к письму Н.Н. Страхова от 16 октября 1890 года, в котором затрагивается, по всей видимости, готовящаяся к печати статья «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского». Известно, что данная статья впервые была опубликована в 1891 году и впоследствии дважды переиздавалась в виде брошюры (1894, 1901). В примечании к упомянутому письму Василий Васильевич отметит, что «кроме одного Достоевского “чувство Апокалипсиса” вообще не было пробуждено в нашем обществе 80-х годов. Тогда именно все “пролетали через другие миры”, – и когда мы вылетели “вот в наш мир” – чувство Апокалипсиса у всех пробудилось». А затем признается, что «для нас [для Мережковского, Розанова, Евг. П. Иванова, для всего круга “Религиозно-философского общества”] – А.В.] “Апокалипсис” – свой, то есть “точно будто стал своим”, “душевым”. Мне он страшно был близок в пору писания “Легенды о инквизиторе”» [5, с. 253].

Известно, что Ильин весьма негативно относился к современным «богоискателям». А в своей работе, посвященной революции он писал: «...все эти группы русских пред-революционных публицистов – Розанов, Мережковский, Булгаков, Бердяев, Вяч. Иванов, Белый, Чулков (а также и поэтов) – были сущими предтечами большевистской революции. Понятен их интерес к большой сексуальности, к черной мессе, к хлыстовству; их близость к партии социалистов-революционеров; их неспособность отличить “мадонну” от публичной женщины; их постоянное возвращение к сексуальному трактованию теологических тайн» [6, с. 160]. Однако, несмотря на такое разительное отличие рассматриваемых нами русских мыслителей, есть у них и некие черты сходства.

Ю.И. Сохряков, касаясь философии В.В. Розанова, склонен видеть в нем философа русской идеи и в связи с этим ставит его в один ряд с другими представителями русской философской мысли конца XIX – начала XX века, рассматривающих вопросы государства, в том числе и с И.А. Ильиным [7]. Стоит отметить, что оба философа видели в февральской революции изначально что-то положительное, новый этап, новые возможности [8] (у Ильина это будет заметно в первых работах, вышедших после февраля 1917 года, а также в публикуемых ниже текстах из архива мыслителя), но уже после октябрьского переворота, даже немного раньше, оба увидели в ней разрушение и близкую гибель России. Если Ильин был склонен верить в кратковременность революционных сил, то Розанов, жизнь которого трагически завершается в первые послереволюционные годы, прочувствовал действительно «апокалиптический» дух свершившегося.

Предсмертное собрание эссеистических статей Розанова носило название «Апокалипсис нашего времени», статьи печатались в виде тоненьких брошюр в период с 1917 по 1918 год в Сергиевом Посаде. Именно на страницах «Апокалипсиса» Василий Васильевич констатирует: «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три» [9, с. 6]. В большинстве своих статей Розанов на склоне лет осмысляет не только случившееся с Россией, но и то, что способствовало революционному, нигилистическому срыву русского народа.

Революционный Апокалипсис, особенно ярко проявившийся после октябрьского переворота, развеял химеры светлого будущего у многих русских интеллигентов. Некоторые из них и вовсе обратились к идеалам христианства первых веков, в которых видели источник возрождения государства и культуры. Не было такое обращение чуждо и самому Ильину, который, преследуемый советской властью, неоднократно в послереволюционные годы находился на грани жизни и смерти (что особенно заметно в тексте-воспоминании «О молитве»). У В.В. Розанова, который в первую очередь склонен был видеть вину Церкви и самого «прогорклого христианства» в наступивших событиях, духовный кризис только обостряется.

Розанов ушел из жизни в 1919 году, символизируя своим уходом последние теплящиеся угольки русской культуры, чахнувшей и погибающей от своеволия своих творцов. Именно с 1919 года начинается крушение образовательной системы в России, именно с этого года не принявшая новой власти русская интеллигенция встает на сознательный путь возрождения России путем возрождения русской культуры. Немалый вклад на этом поприще внес И.А. Ильин.

Литература

1. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. М., 2001.
2. *Голлербах Э.Ф.* В.В. Розанов: Жизнь и творчество. М.: Квазар, 1991.
3. Каталог библиотеки Ивана Александровича Ильина / сост. И.В. Овчинкина; под ред. И.Л. Великодной. М.: Изд-во Московского университета, 2011. 200 с.; ил.
4. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 7:] Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского; Литературные очерки / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1996.
5. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1.
6. *Ильин И.А.* Кризис безбожия. М., 2005.
7. *Сохряков Ю.И.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М., 2000.
8. *Елисеев А.Б.* В.В. Розанов о событиях 1917 года: Эволюция взглядов писателя в его постреволюционной публицистике // Историческое обозрение. 2019. С. 72–80.
9. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 12:] Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000.

Аннотация. В данной преамбуле к текстам из архива И.А. Ильина проводится попытка сравнения двух русских мыслителей, столь не похожих друг на друга. Помимо указания на бросающиеся в глаза отличия приводятся и существующие черты сходства. Анализируется отношение философов к революциям февраля и октября 1917 года. Делается вывод, что для В.В. Розанова революционные события стали некой реализацией Апокалипсиса, в то время как для И.А. Ильина революция несла с собой возможность перерождения и обновления России.

Ключевые слова: И.А. Ильин, В.В. Розанов, религиозно-философские общества, революция, русская идея, кризис культуры, возрождение России.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Russian Philosophy History Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Apocalypse or Renaissance.

Vasily Rozanov and Ivan Ilyin: an Attempt of Comparison

Abstract. In this preamble to the texts from I. A. Ilyin's archive, an attempt is made to compare two Russian thinkers who were so unlike. Besides showing their striking differences, the article also demonstrates similarities of the thinkers' ideas. The author analyzes the attitude of the philosophers to the revolutions of February and October of 1917. It is concluded that V.V. Rozanov considered the revolutionary events to be a kind of the Apocalypse realization while I.A. Ilyin saw in the revolution the potential for the rebirth and renewal of Russia.

Keywords: Ivan Ilyin, Vasily Rozanov, Religious and Philosophical Societies, Revolution, Russian Idea, Crisis of Culture, Revival of Russian.

Затерявшаяся статья (И.А. Ильин «Что значит быть гражданином?»)

На сегодняшний день, когда продолжается републикация основных работ такого видного представителя русского зарубежья, как Иван Александрович Ильин (1883–1954), а число научных работ, затрагивающих анализ наследия мыслителя, уже превысило сотню, создается некая иллюзия полноты знания о творчестве этого философа. И несмотря на то, что стараниями Ю.Т. Лисицы было выпущено около тридцати томов, а тридцать первый уже на подходе, архив И.А. Ильина, ныне находящийся в Научной библиотеке МГУ, продолжает хранить в себе еще много интересного материала. Стоит заметить, что данный материал позволяет по-новому взглянуть на ставшее уже шаблонным представление о философских и социально-политических работах русского мыслителя.

Одной из находок на бескрайнем пространстве рукописей философа стала его «ранняя» брошюра под названием «Что значит быть гражданином», а точнее ее «черновик первоначальный». Исходя из пометок самого автора данной работы, можно узнать, что написана она была «для популярной серии Общества младших преподавателей; в таком виде не напечатана; в 1919 году переделана и продана Дмитрию Кузьмичу. Не вышла».

Наверное, самым загадочным моментом в данной пометке остается вопрос о персоне Дмитрия Кузьмича, которому Ильин продал свою рукопись в 1919 году. К сожалению, нам так и не удалось установить личность указанного человека, но можно предположить, что, скорее всего, это был редактор или издатель. Такая догадка связана с тем, что данная брошюра была не чем иным, как прототипом некоторых глав второй части книги И.А. Ильина «О сущности правосознания», вышедшей полностью лишь после смерти философа в 1956 году.

Сегодня уже не новость, что первые десять глав труда мыслителя были опубликованы под названием «О сущности правосознания» в типографии Рябушинских еще в 1918 году [1, 2]. Однако, если взглянуть на уже отредактированную Ильиным целостную рукопись книги в том виде, в котором она представлена в архиве, то на обложке синим карандашом сам философ указывает помимо 1916 года (год написания первых глав книги), 1919 год. Почему доработанные главы не вышли в 1919 году, можно попробовать догадаться. Вероятно, издательство, в которое Ильин передал рукопись, было национализировано или вовсе упразднено [3, 4], в связи с чем сама книга «О сущности правосознания» была отложена на «дальнюю полку», и только в эмиграции, а если быть точнее, уже в момент нахождения в Швейцарии, мыслитель занялся редакцией своего труда [5].

В одном из писем к И.С. Шмелеву Ильин писал: «Мою книгу о Сущности Правосознания я заканчивал в ожидании ареста, моя квартира была запечатана, в Москве расстреливали, Деникин был у Орла, я укрывался на даче. Сидел перед окном и писал пред-

последнюю главу “Правосознание и религиозность”. Посмотришь в окно: если поедут, то вон оттуда – это минут десять – я увижу. Итак: есть еще 10 минут – пишу. Воображая свой расстрел (а я, готовясь к нему психически, упражнялся в этом ежедневно по несколько раз – года три), я не мог творить. Надо было обрывать эти упражнения, отодвигать, вновь успокаиваться – и тогда писать» [6, с. 286].

Что же касается мотивов написания брошюры «Что значит быть гражданином», то позволим сделать небольшую ремарку, касающуюся тех событий, которые непосредственно повлияли на процесс создания данного текста.

Известно, что Ильин достаточно благосклонно принял февральскую революцию. В произошедших событиях философ видел возможность построения нового государства, очищенного от прежних пережитков и предрассудков, которые были свойственны царской власти [7, 8]. Как указывает А.М. Шарипов, летом 1917 года Ильин принимает участие в деятельности Волостного комитета по выборам в Учредительное Собрание (которые были назначены на 12 ноября). Философ общается с крестьянами и старается вести разъяснительные работы по поводу происходящих политико-правовых событий [9, с. 76–77].

С момента государственного переворота выходят несколько публикаций И.А. Ильина под названиями: «Партийная программа и максимализм», «О сроке созыва Учредительного собрания», «Порядок или беспорядок?», «Демагогия и провокация», «Почему “не надо продолжать войну”?» [8]. Данные работы вышли в издательствах «Народное право» и «Народная свобода». Однако, как нам видится, это далеко не полный список брошюр, которые были написаны философом.

В письме к сестре от 5 июня 1917 года, Ильин сообщал, что он пишет «...восьмой по счету пасквиль для народа...» [10, с. 92], а это значит, что помимо брошюры «Что значит быть гражданином» (которая и была той самой восьмой) существовала как минимум еще одна статья (если принимать в расчет вышедшую под псевдонимом Н. Костомаров работу «Бунт Стеньки Разина. (Из русской старины)»). В процессе исследования удалось выяснить, что данная статья могла носить название «Проблема правосознания» и относилась к серии брошюр «Научно-политическая библиотека» издательства преподавателей Московского университета. В конце 1917 года она готовилась к печати [11]. Вероятно, что данная брошюра могла частично воспроизводить содержание первой главы из книги «О сущности правосознания». Но так как выход ее, вероятно, не состоялся вовсе, можно предположить, что именно данную работу И.А. Ильин (возможно с некоторыми доработками) публикует в 1923 году в Берлине под названием «Проблема современного правосознания».

Летом 1917 года Иван Александрович Ильин принимал активное участие в издании брошюр под эгидой Общества младших преподавателей, которое было создано в конце 1916 года. Как сам мыслитель указывал в уже упомянутом нами письме к своей кузине Л.Я. Гуревич: «Издательство наше называется: “Издательство преподавателей Моск<овского> университета”. Деньги дает комитет Гос<ударственной> Думы. Люди вошли от общества младших преподавателей, в коем я состою членом президиума. Редакторов пять: <...>. По праву и политике А.М. Винавер и я» [10, с. 92]. Весьма важно, что философ посчитал нужным указать сестре политическую окраску своих коллег по редакции – «беспартийные». Выпускающей работы членов Общества стала типография Рябушинских. Именно в типографии Рябушинских были изданы первые десять глав работы «О сущности правосознания» И.А. Ильина.

Однако, судя по всему, ни одна брошюра философа так и не вышла под грифом издательства преподавателей Московского университета. В Указателе рекомендуемой литературы по вопросам социально-политическим № 3, который является библиографическим сборником работ членов Общества, на одной из первых страниц размещено объявление о том, что брошюра Ивана Ильина «печатается и скоро выйдет» [11]. При прочтении руко-

писи философа, в которой местами опускаются правила пунктуации, можно сделать вывод, что писалась она «впопыхах» и была завершена не сразу. Выход данной брошюры ожидался в № 14, по всей видимости, последнем в 1917 году, который относился к серии «Народные беседы». Однако можно предположить, что в связи с октябрьским переворотом данной брошюре не было суждено выйти в свет.

Как нам видится, содержание статьи «Что значит быть гражданином» И.А. Ильина было весьма актуально на момент лета 1917 года, когда анархия и беспорядок воцарились на улицах российских городов и деревень. Однако не перестает оно быть таковым и на сегодняшний день, когда политическая культура граждан России, несмотря на более чем двадцатилетнее существование демократии и республики, все еще остается на уровне «подданных».

Текст печатается с учетом корректуры И.А. Ильина. Во внимание принимались правки философа, вносимые карандашом. В угловых скобках приводятся фрагменты, которые были вычеркнуты из текста, но могут нести дополнительную смысловую нагрузку; восстанавливается первоначальный вид предложения. В квадратных скобках приводятся авторские дополнения.

Иван Ильин

Что значит быть гражданином

1. Мы граждане

Знаете ли вы друзья, какая разница между старым порядком и новым порядком? Вот какая: прежде всего мы были подданные, а теперь стали – граждане. Вы, может быть, думали, что это одно и то же. Напрасно. Между подданным и гражданином такое большое различие, что сразу даже высказать трудно <В обыкновенном разговоре это различие не делают. Всякого, кто входит в какое-нибудь государство, называют, как придется: то «подданным», то «гражданином». А между тем это совсем не одно и то же>. Гражданин смотрит совсем другими глазами на весь Божий мир; он все видит по-новому, все понимает иначе и все поведение его – особенное. Кто был до сих пор подданным, а теперь стал настоящим гражданином, тот обновился душою. С виду он все тот же человек, а внутри весь изменился. И к людям он относится по-новому; и сам о себе иначе понимает. О войне ли он услышит – у него новые чувства в душе; про политику ли начнет говорить, или земельный вопрос обдумывает – у него и мысли, и слова новые. И все у него клонится к общей пользе и к справедливости. И поступки у него другие – мудрые, спокойные, солидные. И из каждого поступка видно, что он сам себя уважает, потому что сам в себе нашел новое достоинство.

Гражданина сразу можно отличить от подданного; тут и ошибки не может быть. Так что и притвориться нельзя; сейчас все обнаружится. Иной начнет говорить и сам себя рекомендует: «я революционер», «я демократ», «я социалист» и такого наговорит и наобещает, что большего и самый жадный не сумеет придумать. А на поверку выйдет, что он даже гражданином не сумел сделаться: так и носит в душе своей «подданного» и других подговаривает поступать так, как подданные поступают.

<В чем же тут дело?> Оказывается, что по имени-то мы все стали «гражданами», а в душе не все. Слишком много среди нас есть еще таких, которые и не догадались, что значит быть гражданином. О «свободе» все говорят; а в чем свобода – не понимают. Так же и о «равенстве»; многие хотят «поравнения», а в чем оно состоит и как его устроить – не знают. А уж о том, что «все люди – братья», теперь и думать забыли: от несправедливых порядков и от трудной жизни все озлобились и смотрят друг на друга волками.

Между тем, гражданами нельзя быть, если не иметь в своей душе свободы, равенства, братства. А если не иметь их в душе, то и во внешней жизни их не будет. Объявит новый закон «свободу», а в душе все насильниками останутся; ну и пойдут чинить друг другу всякое насилие и обиду: «не смей так думать», «не смей так говорить», «не смей так жить и так одеваться». Или объявит новый закон «равенство», а в душе все останутся жадными и властолюбцами; вот властолюбцы и научат жадных – все имущества отнять и поровну разделить. Сделается общая свара и смута. Имущественного равенства все равно не выйдет: трудолюбивый и трезвый через месяц опять наживет, а ленивый и пьяный все спустит; и выйдет опять неравенство. А властолюбец воспользуется смутой и сядет надо всеми владыкой и угнетателем. <Так в исто[рии] у других народов не раз уже бывало> и так пойдет во всех делах.

Мало называться гражданином, надо им сделаться *на самом деле*. А для этого надо многое понять, обдумать и в душе своей перестроить. Если же все этого не сделаем, то придет большая беда. Не успеет ли мы принять все права гражданина и ввести справедливые порядки, – как сами наделаем таких вредных глупостей, что все обновление наше прахом пойдет: расстроится в России все хозяйство и все управление, начнется внутренняя война всех против всех и в конце концов, весь народ будет рад и доволен, если найдется человек, который сумеет задавить войсками все движение и водворит хотя бы старый порядок. И конец тогда всякой «свободе» и всякому справедливому обновлению.

В чем же дело? Что значит быть гражданином? И что такое необходимо каждому гражданину знать и чувствовать?

2. <Пре[жде] мы были подданными> **До сих пор мы жили как подданные**

<Прежде всего надо понять и твердо усвоить, *что русское государство это мы сами*> Прежде всего надо понять из кого состоит русское государство?

При старом порядке мы привыкли смотреть на дело так. Слышали мы и о «русском государстве», но думали, что оно состоит из царя, его чиновников, его войск, да разве еще из тех земель, на которых живут царские подданные. А мы сами, подданные, – в русском государстве не участвуем, а только подчиняемся ему. [зачеркнуто <Что «прикажут», то мы и должны делать; что «запретят», того мы не смеем> – А.В.]. К этому и старая власть нас приучала: царь поставлен нами править, а наше дело ему повиноваться; рассуждать нам не полагается. Разве стадо рассуждает, когда пастух гонит его утром на пастбище, а вечером домой? Рассуждает за него хозяин; хозяин распоряжается и всем заведует; слуги исполняют его приказания; а скотину заставляют и понуждают. Царь и называл себя «хозяином земли русской». И народ русский исстари жил на положении стада. Станет жизни невтерпеж, – и народ, как стадо овец, сослепу шарахается и в страхе и толкотне передает друг друга. Так происходили у нас голодные бунты, холерные бунты, еврейские погромы. А бывало и так, что явится какой-нибудь самозванец, недобросовестный пастух, кликнет клич, кинет какую-нибудь приманку (вроде «не платить податей», или «имущественный передел», или «новый, народный царь объявился») и часть стада за ним побежит. А потом прежние пастухи придут отбивать свое стадо и потекут реки крови. Таковы были: бунт Стеньки Разина при царе Алексее Михайловиче и пугачевский бунт при царице Екатерине Второй.

Так проходили столетия жизни. Постепенно народ входил в разум и начинал больше понимать. Особенно за последнее столетие.

Многое переменилось потому, что отменили крепостное право и затем много поработали над народным развитием справедливые и честные люди из образованных классов, – из дворян, из духовенства и из городских мещан. Правительство их и на котору

ссылало и смертью казнило, но справедливый человек стоит за правду и ничего не боится. А правительство все не сдавалось. Старалось оно удержать своих подданных хотя бы в положении холопов: государственное дело объявляло своим, хозяйским, а дело подданных признавало холопским, – работай и слушайся. Так мы и привыкали с малолетства: «мое дело маленькое; куда мне о государственных делах рассуждать, – на то есть начальство». Случится неустройство какое-нибудь, или голод, или чума, – начальство позаботится; оно должно меры принять; это его дело. Война ли откроется, – опять, это дело правительства: оно все знает и понимает, что, к чему и зачем. Оно войну начинает, оно и ведет ее, оно ее и кончит, когда надо; а наше дело темное; мы – подданные: велют идти – пойду. Не знаю, зачем надо, куда идти, с кем воевать; идти не хочется; с горя напьюсь, разнесу все, что под руку попадается. И выходили у нас «погромы запасных», а война шла с грехом пополам. <Так было еще и в японскую войну>.

Жили мы так и не умели *государства от правительства* отличить. Бывало так, что правительство было наделает и всему государству навредит; и станет всем нам жизнь еще тяжелее; а мы этого не понимаем и от нелюбви к правительству злодействуем: у «барина»-то у нашего дела в расстройство приходят; так ему и надо, покруче бы ему пришлось... И выходило, что вся Россия – это царское поместье; а мы в его поместье – холопы. И что не случись с Россией – мы не отвечаем. На нас нет никакой ответственности: чего же начальство смотрело?

И управляло начальство русским народом, как хотело. Русские люди жили в своем государстве, как больные в больнице, или богадельки в богадельне. Так нам и внушали: больные нуждаются в больнице, а больница в больных не нуждается; она и без больных – больница, да еще может быть без них оставаться в чистом виде. Больницей управляет доктор, а богадельней – директор; но больные и богадельки не управляют, да и не могут управлять; они и в самом деле должны только слушаться и жить спокойно. Конечно, строго говоря, больница устроена *для* больных, а богадельня *для* богаделок; но, если все больные разбегутся, а богадельки разбредутся – от больницы и от богадельни не убудет. В старину недобросовестный доктор так и делал: напишет «больных нет» и благоденствует в праздности.

И вот к этому надо еще добавить, что в той великой богадельне, которую представляла из себя наша Россия, – начальство было *недобросовестное*. Оно так поставило дело, что устроило себе из богадельни доходную статью, а призреваемых заставило работать на себя; пошли взятки и поборы, а за взятки – одолжения и преимущества, и только и было заботы, чтобы нажиться, недовольным рот зажать, а протестующих в карцер посадить. А когда подошли немецкие разбойники и напали на нашу богадельню, то оказалось, что начальство (Сухомлинов, Штюмер и другие) подкуплено немцами, а сторожа с голыми руками ничего поделать не могут, – и отдали богадельню разбойникам на поток и разграбление.

Вот до какого позора дожили мы, оставаясь подданными... И вот мы сами этого не замечаем; напротив, настолько привыкли, что даже теперь, когда нет больше «подданных», мы все еще продолжаем рассуждать и действовать по-старому.

3. Русское государство это мы сами

Теперь, после революции, действительно, пришел новый порядок. Мы стали *полномочными участниками и строителями русского государственного дела*; значит – гражданами.

Поэтому, первое, что нам всем необходимо понять и раз навсегда усвоить, – это то, что русское государство состоит не только из «начальства», а *из всех нас*. Нет никого из нас, – кто бы не входил в русское государство: все – и бедные, и богатые, служащие и

неслужащие, молодые и старые, мужчины и женщины, – все в нем участвуют. Потому что государство есть *союз всех граждан*, а не компания правителей и чиновников. [зачеркнуто <Этот союз есть не пустое слово и не одна видимость. Нет> – А.В.]. Государство не над нами, а *в нас самих*; оно только и существует через нас, так, что, если бы весь русский народ вымер, то и государства русского совсем не осталось бы. Оно существует не только *для нас*, но и *в виде нас*. Это *мы сами; Мы все*.

Значит, нет такого гражданина, нет такого сословия, нет такого класса, которые не входили бы в русское государство. Оно всех обнимает, всех включает, всем одинаково дает у себя место. Нет больше пасынков и не должно быть; нет больше человеческого темного стада и не будет. Мы все сыны одной родины, дети одного отечества, члены одного великого, но единого всероссийского союза, – *русского государства*.

В тот момент, когда пала старая власть, мы как бы остались *взрослыми сиротами*; но только не горевать нам надо от этого, а радоваться. Мы должны теперь понять, что *опекунов над нами больше нет и не будет*. Все государственное бремя, все заботы и задачи – легли на нас самих. Мы как будто бы приняли в этот момент большое наследство; но наследство запутанное, в тяжелых долгах, в крайне опасное время; все запущенное, наполовину разоренное, разграбленное воров управителем, который действовал в стачке с соседними разбойниками. Готовы мы были, или не согласны, – *пришел момент и все легло на нас*. Дело русского государства оказалось нашим кровным и общим делом. <Государство – это мы сами. Ни Россию нельзя отделить от нас; ни нас нельзя отделить от России. Россия – это мы, все русские граждане>.

4. Гражданин не отделяет себя от своего государства

Вот это-то чувство и владеет душою и делами настоящего гражданина: он совсем не отделяет себя от своего государства. Все, что делается с *его государством*, все это его касается: это его дело, его забота, его успех и его неудача. Каждый гражданин говорит о своем государстве и о каждом деле: «это мое и наше». Значит не только «мое», но и «наше» общее, всех нас объединяющее; не только «наше» общее, но и «мое» кровное, родное, собственное. [напротив данного предложения на полях зачеркнуто изначальное название параграфа: **4. Наша власть** – А.В.]

Так *власть* в русском государстве – это наша общая, единая для всех нас, всенародная власть: мы ее сами выбираем (Учредительное Собрание), сами устанавливаем, и сами, через нее, будем у себя вводить справедливые законы.

Мы все, сами ее создаем и потому сами будем ей *доверять*, ее *уважать* и законы ее исполнять; и от времени до времени она будет опять обновляться нашими выборами. И за все, что она сделает, мы сами отвечаем и мы все отвечаем, – перед совестью, перед нашими детьми, пред всем человечеством. И все что она сделает к добру и к славе – все это будет наш общий подвиг и наша общая заслуга. А, если она сделает что-нибудь дурное или позорное, то это будет наш общий позор и наше общее горе. Мы за нее отвечаем, потому что мы ее выбираем и поддерживаем. Тут уже конец всякому холопскому злорадству и всякой безответственной критике. Подданных нет, есть только граждане! [На полях зачеркнуто: <Дальше: земля, армия и война, гражданин и гражд> – А.В.]

Так же и казна в русском государстве – это наша общая, единая для всех нас, всенародная складчина: мы сами создаем ее нашими взносами, которые называются налогами – подоходный налог, поземельный налог, косвенный налог и т.д. Прежде эти налоги распределялись несправедливо; теперь мы введем новый закон и каждый будет платить по своему состоянию. Казна – это наш всенародный, государственный капитал. Кто его растрачивает или обворовывает, тот обворовывает само русское государство, то есть



всех нас вместе и каждого из нас в отдельности; ведь каждый недостаток мы же сами будем после пополнять. Каждое государство через министра финансов составляет на каждый год план (бюджет), – какие будут доходы и на что их расходовать. И вот каждый гражданин обязан знать, откуда берет его государство деньги и на что оно их тратит. Теперь в России хозяйствует не царь с чиновниками, а *весь народ и сам народ*: потому что он сам выбирает себе правительство и сам же обязан следить за всем, что делается. И если бы мы теперь проиграли войну с немцами, и пришлось бы нам платить немцам дань (контрибуцию), – то мы **сами** и были бы виноваты: кто же отвечает за то, что мы не сумели или не захотели довести войну до конца?

5. Гражданин защищает свою родину

Значит и *армия* наша есть наша общая, всенародная вооруженная сила. Теперь уже никто не может рассуждать так, что «правительство войну ведет», а нам дела нет. Кто так говорит, тот остался *холопом* и в новой, свободной России ему нет места. Русский гражданин отлично понимает, что если бывший царь Николай II и виноват своим легкомыслием в том, что война началась, то раз начавшись война сразу сделалась *государственной опасностью и всенародным делом*. Война грозит не царской вотчине и не царскому богатству, а *народному достоянию и народной свободе*. Не на «барина» нашего напали разбойники, а на нас напали они. Не он им важен; *наш труд* им нужен. *Нас*, русских граждан, хотят покорить немцы; *нас и детей наших* сделают своими холопами. Они хотят победить нас для того, чтобы задешево покупать наш дорогой товар и задорого продавать нам свой дешевый товар. Они хотят победить нас для того, чтобы отнять у нас наши исконные земли в западных губерниях и выбросить к нам из этих губерний новые миллионы крестьян, лишенных земли и жилища. Они хотят превратить нас в свой выгодный рынок и заставить нас работать на себя. Они решили, что русскому человеку все равно оставаться холопом, – царским или немецким; так уж лучше немецким. И весь расчет их строился на том, что русский человек *подданный и гражданином* стать не сумеет; а потому он рассудит так: «ведь это не меня бьют, а правительство; чего мне мою кровь проливать? До меня ведь еще не дошли! То царь нами правит, теперь будет немец; не все ли равно? Русские чиновники грабили же казну, почему же теперь немцам ее не пограбить? А, говорят, под немцами еще и лучше живется». Знали немцы, что Россия трезвая и просвещенная так рассуждать не будет; что *гражданин* сумеет отстоять свою родину, а *подданный* прежде всего о своей шкуре будет думать. Знали; потому и торопились начать войну, пока у нас сидело старое правительство. [Зачеркнуто предложение: <И так подданный и гражданин отличаются друг от друга во всем>.] Гражданин твердо знает, что в его государстве он ко всему кровно и подлинно причастен. Он говорит «*наше государство*», «*мы ведем войну*», «*наша казна*», «*наши земли*», «*у нас сменили министров*», «*у нас издан новый закон*». Гражданин совсем *не отделяет себя* от своего государства; ему это кажется диким и глупым. Вдруг мой палец отделил бы себя от моего тела и захотел бы жить самостоятельно: «тело само по себе, а я сам по себе». Понятно, что палец тотчас же омертвел бы и стал бы трупным кусочком. Гражданин отлично знает, что каждый из нас только и может жить в союзе с другими людьми, своими согражданами: под общими законами, в общем правовом порядке, под защитой общей армии, ведя хозяйство так, чтобы обмениваться своими излишками с другими гражданами. Все граждане друг в друге нуждаются; потому и объединяются в общий союз, называемый государством; потому и стараются, – сознательно и доброю волею, – поддерживать этот союз и защищать свою родину.

6. Нельзя жить без государства [<и без Законов>]

Государство всем нам необходимо. Представим себе на минуту, что государственный союз совсем распался, так что и власти больше нет никакой, и все законы отменились. Что получится?

В этот самый момент всякий порядок в жизни исчезнет. Пока был закон, он определял, что кому *можно*, что *нельзя*, и кто что обязан делать. И вдруг закона не стало: исчезло всякое «нельзя», *все всем стало можно* и никаких обязанностей не осталось. Значит каждый каждого может обидеть, изнасиловать, ограбить и убить. И заступиться некому (власти-то нет!), и пожаловаться некому (суда тоже нет) и рассудить никто не может. Окажется, что всякий может рассчитывать только на свою силу и на свое оружие и что все люди стали всем людям – врагами и разбойниками. Во всех душах проснется тогда дремавшая злоба и безудержная жадность. Исчезнет доверие, и спокойствия не будет ни у кого. И вот от страха и от общей вражды остановятся все дела: перестанут засеивать поля (чего же сеять, если нельзя будет пожать?), остановится торговля, станут фабрики и всякое движение; и сделаются всюду голод и резня. Надо будет *ото всех* защищаться, жизнь свою отстаивать. Но *на все стороны* и волку нельзя отгрызться. И станет жизнь невозможной.

Понятно, что спасение придет тем скорее, чем скорее люди опять признают себя *гражданами* и образуют опять союз, именуемый *государством*: чтобы были опять общие для всех законы, определяющие, что кому *можно*, *должно* и *нельзя*; чтобы была опять общая для всех, но равная, справедливая и мудрая *власть*; и чтобы стало опять можно жить в *порядке* и *безопасности*.

Но так как жить сообща люди только и могут в порядке и безопасности, то и выходит, что *все люди нуждаются в государстве* и потому должны его поддерживать и заботиться об его устройстве.

7. Гражданин соблюдает законы

Вот *настоящий гражданин* и знает, что без такого *всенародного союза* людям не прожить; и, зная это, он и себя причисляет к этому союзу и притом причисляет *сознательно* и *добровольно*. А союз этот держится *законом*. Пока соблюдают люди законы своего государства, – держится государственный союз; перестают люди блюсти закон – и государство начинает распадаться. Потому что весь этот союз и состоит в том, что люди *соглашаются признавать такую-то общую власть и соблюдать законы, ею установленные*; постольку и члены этого союза могут называться *гражданами*, а союз – *государством*. Кто не желает соблюдать законы своего государства, тому остается только два пути: или хлопотать о том, чтобы ему позволили выйти из этого государства; или же объявить себя преступником. Есть такие люди, которые ни гражданами быть не желают (т.е. признавать власть и соблюдать закон), ни выйти из этого государства и уехать не хотят. Они желают нарочно нарушать законы и расстраивать порядок жизни, т.е. хотят быть именно *преступниками*. Они желают жить среди людей, признающих власть и соблюдающих законы, – но сами ничего не признают и не соблюдают, кроме своих собственных желаний и интересов.

Что же тогда выходит? Оказывается, что все люди вокруг такого человека *связаны законом*, а он этим пользуется и себе из этого выгоду извлекает. Его никто не ограбит и не убьет; потому что граждане знают, что это «нельзя». Но он «все может» – и ограбить, и убить; захочет и сделает. Все граждане налоги платят, образуют этим государственную складчину и из нее тратят на устройство жизни. Он тоже хочет пользоваться этим устройством жизни, – и безопасностью, и дорогами, и свободой, – но платить не желает ничего.

Он желает иметь одни *права*, а обязанностей и запретностей не желает никаких. Ему нравится жить так, как жили самодуры-чиновники при старом режиме; они других заставляли закон соблюдать, а сами его нарушали: «про меня закон не писан».

8. Нет прав без обязанностей

Понятно, что к такому поведению *гражданин* не способен. Он хорошо понимает, что *нельзя иметь одни права* и не иметь никаких обязанностей и запретностей. Если, например, у меня есть собственная лошадь, то это значит, что *все остальные* люди обязаны *не мешать* мне пользоваться ею и *не смеют* ездить на ней без моего согласия. Это значит, что где у меня есть *право*, там другие *именно поэтому связаны* – *обязанностью и запретностью*. Мое право только и живет до тех пор, пока другие его уважают; а уважение их состоит в том, что они соблюдают *свою обязанность*. Если все соседи начнут без спросу ездить на моей лошади, то что же останется от моего права? Или если сосед поселится без спросу в моем доме, то что же будет означать «мое право»? Ведь он *обязан* спросить сначала моего разрешения (значит у него *обязанность*); ведь он *не смеет*, ему *запрещено* делать это самоуправно (значит у него *запретность*); а я имею право ему не позволить или потребовать его выселения. Вот и выходит, что мои права только и живут чужими *обязанностями и запретностями*; только ими и поддерживаются, только ими и питаются.

Но дело-то в том, что и обратное верно. Значит, *чужие права* живут и питаются *моими* обязанностями. Сосед не смеет *мой* дом занять; но ведь и я тоже не смею в *его* доме поселиться. Я не смею захватить его землю; но и он не смеет моей землей завладеть. *Мое право*, – значит он *обязан* и *не смеет*; но, если *его право*, – значит я *обязан* и *не смею*. Его право тоже поддерживается и питается *моей обязанностью и обязанностью других людей*. Эта связь у всех людей – не однобокая и не односторонняя; а взаимная. Он *мои* права признает и соблюдает; зато я *его* права соблюдаю и признаю. Он посмел преступление сделать и попать *мои права*; но ведь и на него может найтись преступник, который захочет нарушить *его права*. Что же получится, если все люди начнут так действовать? Если все станут карманниками, конокрадами, насильниками и захватчиками?

Ответ простой: не останется *ни у кого никаких прав*; нарушится всякий порядок; все станут преступниками и в общей поножовщине разложится государственный союз.

Гражданин – это такой человек, который понимает, что *без обязанностей не бывает и прав*: только тот может иметь права, кто соблюдает свои *обязанности* и, кто не нарушает того, что ему *запрещено*. Здесь есть общая связанность всех людей, *взаимная зависимость в правах*: каждый человек от каждого зависит в том, нарушены его права, или нет. И если я твоих прав не нарушил, зачем же *ты* мои нарушаешь? Так и русский крестьянин рассуждает о конокраде: «ведь я у него не украл лошадей; зачем же он моих свел?».

Вот почему настоящий гражданин добровольно поддерживает свое государство и сознательно соблюдает его законы. Этим он устраивает не только *свою жизнь*, но и жизнь *всех своих сограждан*. Не может народ жить вне законного порядка, и потому всякий, кто отстаивает *народный интерес*, должен отстаивать *закон и порядок*, значит должен уважать чужие права и соблюдать свои обязанности. Закон – это такое установление, что тот, кто начал его нарушать, редко может остановиться. Если я у соседа могу платок украсть, то почему же я не могу отобрать у него все имущество, убить его и забрать в рабство его жену и детей? Если я могу у соседа землю отобрать без всякого закона, то почему же он не может поджечь мой дом или застрелить меня из-за угла? Если закон нужен и все обязаны жить по закону, тогда одно дело; но, если можно действовать *без закона и против закона*, тогда все уже пойдет иначе, и притом *не для одного, а для всех*. Вот почему настоящий гражданин отстаивает жизнь по закону и тем отстаивает самый основной всенародный интерес.

9. Гражданин имеет частицу государственной власти

Итак, гражданин соблюдает законы своей родины. И как же он будет не соблюдать их, если он сам теперь участвует в их создании. Потому что теперь государственная власть переходит в руки всего народа.

Подумать только: ведь теперь каждый из нас носит в себе *частицу государственной власти*. Кто участвует в выборах, тот может сказать: «без меня ничто не устроится в моем государстве». Мой голос тоже ложится на все; мой голос тоже влияет на ход государственных дел. В моем государстве не может быть теперь власти, которая установилась бы помимо меня и управляла бы без моего участия. Потому что я имею право голосовать при выборе *законодательной власти*; а ей подчиняются все остальные власти в стране: и министры, которые принадлежат к большинству в Государственной Думе и которые отвечают перед нею за все свои дела и распоряжения; и все чиновники, подчиненные министрам; и *суды*, которые, судят свободно, но все-таки по законам, изданным Государственной Думой. Власть теперь перешла к *народу*, т.е. *ко всем нам*, имеющим голос на выборах. Конечно, мой голос может остаться в меньшинстве. Но и меньшинство народа будет иметь своих представителей, только в меньшем числе. А на следующих выборах, может быть и большинство будет на моей стороне. Право голоса остается за мною всегда, если я буду в здравом уме и трезвой памяти. Потому что теперь за мною окончательно утверждена частица государственной власти.

Новый строй должен сделать так, чтобы все русские люди могли жить как настоящие *граждане*, то есть как члены одного великого и дружного союза, – русского государства. Каждый в каждом нуждается для того, чтобы создать выборами единую, общую власть: потому что *всей* власти, *целиком*, – теперь ни у кого нет; у каждого *только частица*; а вся власть, *целиком* – только у всех сообща. А власть нужна всем и каждому: каждый из нас нуждается в том, чтобы эта власть никого не притесняла и никому не потворствовала. Каждый нуждается в справедливых законах и справедливых порядках. И все связаны друг с другом на веки вечные – общею властью и общим интересом.

10. Гражданин ищет справедливости для всех

Все граждане связаны друг с другом тем, что *вместе ищут для всех справедливое устройство*. Поэтому, кто приобщился государственной власти, тот должен постоянно помнить о справедливости. И это надо хорошенько понять каждому гражданину: *только тогда можешь ты требовать справедливости от других, если сам всегда ищешь справедливости для всех*. А на этом-то и держится государство.

В каждое государство входит *много* людей и у каждого гражданина, кроме общего интереса, есть еще свой особенный, частный интерес. Эти частные интересы бывают не только различны, но и *противоположны* друг другу. Одни люди хотят для себя того, что другим вредно или нежелательно. Бедные, например, стремятся переложить налоги на богатых, потому что у них больше имущества; а богатые на бедных, потому что бедных людей числом больше и каждому в разверстку придется гораздо меньше платить. Или, например, рабочие стремятся отнять у фабриканта всю прибыль, а фабрикант хотел бы платить рабочим низкую заработную плату. И каждая сторона хочет отстоять свой интерес.

Что же получится, если государственная власть станет целиком на сторону какого-нибудь класса и поможет ему задавить другой класс? Тогда возникнет тяжелая и жестокая несправедливость и за эту-то несправедливость народ и восставал против старого правительства, которое помогало богатым против бедных. Напрасно было бы думать, что новое, народное правительство должно помогать бедным задавить богатых. Чем же тогда



новый строй будет лучше старого? Если одни люди будут давить других, а справедливости не будет, тогда по-прежнему в государстве будут господствовать жадность и злоба, а не правда и добро.

Нет, государственная власть во всем должна искать справедливости. И настоящий гражданин твердо знает, что в государстве всегда есть различные классы с противоположными интересами и что задача государства в том, чтобы найти порядок, *справедливый для всех*. Государство состоит из *многих* классов и именно поэтому оно не может и не должно допускать, чтобы *хотя какой-нибудь один класс* был угнетен другими. Ни рабочие, ни фабриканты, ни помещики, ни крестьяне, ни учителя, ни врачи – никто не должен быть подавлен при новом строе. *Все* интересы должны быть *всегда* приняты во внимание и все удовлетворены *по справедливости*. Иначе новый строй будет опять *дурной строй* и сам себе приготовит новую революцию. Государственная власть *одна для всех классов* и для *всех граждан*, и если она это забывает и начинает стоять за один класс или за некоторые классы *в ущерб справедливости*, то она становится *дурною* властью и должна быть выбрана заново.

Гражданин не только понимает, но чувствует это всею душою. И не только чувствует так, но и действует в этом направлении. Храня в себе частицу государственной власти, он все время слышит, как она зовет его *к справедливости*: он знает, что, принимая эту власть, он *обязался служить* не своей частной пользе и не частной выгоде какого-нибудь сословия или класса, а *общей пользе*, т.е. справедливой пользе *всего* народа. Он в душе своей дал *честное слово*, перед лицом своей совести, быть слугою общей пользы и настоящей справедливости. И понимает, что в этом *обязанность* гражданина и *честь* гражданина; и, что, изменяя этой обязанности, он наносит ущерб своей чести. <Вот почему все поступки его проистекают из чувства ответственности и становятся обдуманными и солидными>. Так и на выборах он голосует за то, что он по совести считает справедливым и за ту партию, которая предлагает *справедливые законы*.

Государство должно удовлетворить *всех* граждан, но не во всем, чего они требуют, а *по справедливости*. А для того, чтобы всех удовлетворить по справедливости, надо предоставить всем гражданам *свободу*; надо ввести в государственную жизнь *равенство*; надо чтобы все граждане поняли, что государство сильно и крепко только братством граждан. Без свободы, без равенства и без братства не будет хорошего государства и не будет настоящих граждан.

11. Что такое свобода

В чем же состоит свобода? Свобода состоит не в том, что все законы отменяются, так, что всякий может делать, что ему угодно. Свобода – это не беззаконие, и не безначалие, и не самоуправство; это и не произвол одних граждан над другими. Свобода состоит в *самоуправлении*.

Свободный гражданин *сам*, вместе с другими, *выбирает себе власть*. И когда власть управляет, это *сами граждане собою управляют*. Выбирается ли *государственная* власть – это *сам народ* выбирает и потом через свою выборную власть сам собою управляет. Сам народ; и *весь* народ. Выбирается ли земская или городская власть – опять это *сам народ* ее выбирает и потом через свою выборную власть сам собою управляет. *Сам* народ, и *весь* народ, живущий в этой местности. Граждане повинуются своей собственной власти, излюбленной и выбранной. И *до* выборов, они сговариваются через политические партии о тех законах, которые будут проводиться их избранниками.

А это значит, что граждане, повинувшись своим властям и законам, повинуются *самим* себе. И в этом состоит *свобода*.

Понятно, что это свобода законная, а не незаконная. Иными словами, она ограничена теми пределами, которые установлены в законе. А закон знает только два предела.

Во-первых, *общую государственную пользу*: это значит, что никто не может иметь право вредить своему народу и своему государству. Нелепо думать, что свобода дает гражданам право изменять своей родине, или произвольно откалываться от нее, образуя новые независимые государства (сепаратизм), или бежать из рядов армии (дезертирство), или не платить налогов, или окрадывать казну, или разорять всенародное достояние (например – железные дороги, храмы, библиотеки, леса). Такой свободы нет и никогда не будет. Потому что дать людям *свободу измены или свободу преступления*, значит отменить сам государственный союз.

Во-вторых, пределом свободы является для каждого из нас свобода всех других граждан. Каждый из нас может получить свободу лишь на столько, чтобы другим осталась свобода и притом *такая же свобода*. Иначе одни получают свободу, а другие нет; и тогда останется все по-старому, если не хуже. Это значит, что никто не должен иметь преимущества в свободе; никто не должен мешать другим жить свободно; никто не смеет присвоить себе власть без закона или помимо закона и приказывать другим; никто не смеет чинить другим гражданам насилия. А если кто нарушает чужую свободу, то он – *преступник* и должен понести наказание.

Эти два предела устанавливает всегда сам закон и за нарушение их полагается суд и наказание. Других же ограничений не должно быть и не будет. И все излишние стеснения, которые устанавливались прежде несправедливыми законами и дурными распоряжениями правительства, теперь отменены. Теперь эти стеснения были бы особенно не нужны и вдвое нелепы. Ведь граждан признают *полноправными носителями государственной власти*, которых нельзя подвергать без крайней нужды излишнему надзору. Нельзя, да и не надо. Тот, кто *способен управлять государством*, способен, конечно, управлять *самим собой*. Тот, кто умеет не нарушать закон и соблюдать чужую свободу, – тот не нуждается в постоянной указке: он умеет *сам собою управлять*. Иными словами, он *знает*, что такое свобода и умеет ею *правильно пользоваться*. А это значит, что он в душе признаёт ее, как драгоценное право, любит ее и умеет ее отстаивать. Он не продаст ее ни за какие блага и не поддастся ни на какие подкупы. Он уже не раб, а в самом деле свободный человек; свободный не только по внешности, но и *в душе*. А это значит, что он *настоящий гражданин*.

Свобода его состоит, прежде всего, в том, что он имеет право жить, где хочет; никакого принудительного закрепления, как прежде для евреев («черта оседлости») или для революционеров (административная ссылка) – не будет. Далее, гражданин имеет право исповедовать ту религию, которую признает его совесть; никаких ограничений в правах за это не полагается (*свобода совести*). Гражданин имеет право высказывать вслух, что хочет, где хочет и кому хочет; но никого не оскорбляя и отвечая за обиды по суду (*свобода слова*). Граждане имеют право собираться на собрания, в домах и на улицах, не испрашивая на то особого разрешения; но только без оружия (чтобы не было взаимных насилий) и не загромождая свободного проезда (*свобода собраний*). Граждане имеют право устраивать для законных целей какие угодно союзы и партии без предварительного разрешения (*свобода союзов*), а рабочие имеют право устраивать стачки для борьбы с предпринимателями, но не прибегая к насилиям и разгромам (*свобода стачек*). Каждый гражданин имеет право писать и печатать все, что прямо не запрещено законом и что не содержит лжи и оскорблений, отвечая за обиды по суду; газеты, книгоиздательства, библиотеки открываются без предварительного разрешения (*свобода печати*). Наконец, гражданин может быть обыскан на дому и арестован только в случаях, указанных законом и в законной форме; в течение суток арестованный должен быть или выпущен на свободу, или передан в распоряжение



суда; произвольные и незаконные аресты составляют преступление (*неприкосновенность личности*).

12. Как надо пользоваться свободой

Итак, свобода гражданина состоит в том, что он имеет право *управлять самим собой*.

Но, чтобы пользоваться этим правом, не извращая его и не губя свободу, необходимо *умение*: нужна *зрелость души и твердость воли*. Гражданин должен *понимать*, что такое свобода, и постоянно *блюсти за собой*, с решением *отстоять свою свободу и не нарушить чужую*. Он должен понимать, что свобода для всех; так, что или все свободны, или *никто* не свободен. Потому что, если сегодня лишили свободы одного, и все промолчали, то завтра лишат свободы другого, и опять все промолчат. И тогда скоро все станут опять рабами. Свобода утрачивается народом незаметно: сначала граждане по неумению начинают чинить насилие друг другу, а потом, когда свобода от этих насилий исчезает, тогда незаметно возвращается старый порядок.

Гражданин, пользуясь свободой, должен помнить, что *от свободы до насилия – один шаг*; и тот, кто делает этот шаг – делает *преступление*. Свобода требует, чтобы свободны были все; а это значит, что *каждый должен добровольно ограничивать свою свободу, давая место чужой свободе*. Если каждый согласится немного ограничить себя, сдержаться, подчинить себя общему делу и общей пользе – то все будут свободны. А если не согласится, – то все понемногу потеряют свободу.

Пользуясь свободой, гражданин должен помнить, что если сейчас, как бывало прежде, начальство не притесняет, то это не значит, что власти нет и законы отменены. Свободный человек присматривает за собой сам и отвечает за себя сам; но и для него будет суд и наказание, как только он станет преступником. И вот, настоящий гражданин понимает, что при свободе жить труднее, чем без свободы: больше обязанностей и больше запретностей, хотя больше и прав. Пока не было свободы, каждый говорил: «этого мне начальство не позволит» а теперь должен говорить: «этого я сам себе не позволю». Прежде говорили: «с меня не взыскивают недоимку, я и не плачу»; а теперь надо так думать: «скорее поеду, внесу подать, а то начнут взыскивать недоимку и окажется, что я и гражданином быть не умею; станет стыдно». И так теперь надо во всем думать и делать. Теперь все законы лежат у нас на плечах; и если нет сейчас прежних строгостей, то *сами должны быть особенно строгими к себе*. И всякий должен быть уверенным, что он, соблюдая себя, подает другим пример. Кто же не умеет или не хочет себя блюсти и ставит свой произвол выше всего, – тот и других вызывает на произвол. А если произвол сделается общим, тогда все скоро устанут от свободы и решат вернуться к старому порядку: «лучше уж произвол одного начальства», скажут темные и усталые люди, «чем произвол всех соседей сразу». И тогда свобода погибнет.

Итак, свобода есть *большое счастье*, но и *большое бремя*. И кто этого не понимает или не признает, тот готовит беду – и себе, и другим, и всему государству.

13. Что такое равенство

Теперь не трудно понять и то, в чем состоит равенство граждан.

Оно состоит в том, что *все люди*, принадлежащие к государству, *одинаково признаются гражданами* и имеют *одинаковую свободу*.

Итак, все русские граждане равны.

Это означает, *во-первых*, что все они *одинаково подчинены общим законам*. Закон для всех один; и все перед законом равны. Никто не имеет права делать какие-нибудь про-

тивозаконные исключения – ни для себя, ни для других. Произвола больше не будет; ни за взятки, ни по рабству, ни по самодурству. На кого закон распространяется, того и надо подводить под закон; для кого сам закон делает исключение, того и подводить под него не следует. А исключения будут теперь только справедливые, потому что и законы сами будут справедливые. Устроиться же совсем без исключений невозможно: нельзя же, например, установить воинскую повинность для женщин, для детей, или для больных; нельзя брать с бедных людей подоходный налог; надо обеспечить членам Государственной Думы и Учредительного Собрания *особенную* неприкосновенность; и так далее. Постепенно все законы будут пересмотрены и все несправедливые исключения будут отменены. Не будет больше «высших» и «низших» сословий. Старое деление на сословия теперь вообще отпало. К какому бы классу ни принадлежал человек, каким бы делом он ни занимался, – он не может быть «больше» или «меньше» гражданином своего государства, чем всякий другой. Теперь уже нет и не может быть такого сословия или класса, которые могли бы признать себя «главным» сословием (как в прежние времена – дворяне), а другим отвести второстепенное место. Рабочий не выше фабриканта и помещик не выше крестьянина. Все граждане; закон для всех один; и *все равны перед законом*.

Равенство граждан состоит, *во-вторых*, в том, что государственная власть *заботится обо всех одинаково*. Теперь у государства нет загнанных, отвергнутых или пасынков. Все, что государство может дать своим гражданам, оно будет давать *всем одинаково*. Жизнь *каждого* гражданина, как бы он ни был мал, беден или, даже, плох, – будет для государства важным и драгоценным достоянием. Так, граждане всех сословий и всех классов должны иметь свободный доступ к образованию; а для этого надо будет сделать образование *бесплатным*. Одни и те же суды будут судить и защищать от насилий всех одинаково, – и бедных, и богатых. И так будет во всем. Граждане будут равны не только перед законом, но и *во всех заботах правительства*.

Равенство граждан означает, *в-третьих*, что все граждане, участвующие в выборах, имеют в себе *одинаковую частицу государственной власти*. Как бы ни был человек богат, родовит или образован, – он имеет на выборах каждый раз *один голос* и больше одного голоса не имеет *никто*. Избираются ли Учредительное Собрание или Государственная Дума, – каждый гражданин равен, как избиратель, другому: ни богатство, ни сословие, ни возраст – не дают права подавать голос два раза или в двух различных участках. Это называется *равным голосованием*: один человек – один голос; и никаких исключений. Такой же порядок будет соблюден и на земских, и на городских выборах: всюду будет равное голосование и государство будет устраиваться справедливо.

Равенство граждан означает, *в-четвертых*, что *каждый* гражданин имеет право получить *каждую должность* – по выборам, или по назначению. Доступ к должностям будет открыт одинаково для всех: надо только, чтобы гражданин имел нужное образование и нужные способности, и это даст ему право добиваться любого места, по назначению или по выборам, как где устроено. При таком порядке умный и образованный крестьянин сможет стать министром; еврей может получить чин офицера или генерала; женщина может быть назначена судьей и сенатором. Это называется *равенством в правах службы*.

Итак, равенство граждан имеет четыре значения: равенство перед законом, равенство в заботах правительства, равенство голосования и равенство в правах службы.

14. Где кончается равенство

Это можно высказать сразу так: *в жизни и делах государства все граждане будут участвовать одинаково и наравне; тут не будет никаких несправедливых преимуществ*.

Но это не следует толковать так, что «все во всем будут одинаковы»; или так что «не будет никакой власти»; или еще так, «что никто не смеет быть богаче других».

Нельзя сделать так, чтобы все во всем были одинаковы.

Люди от природы рождаются разными и имеют различные способности. Одни бывают здоровые, другие болезненные; одни умные, другие глупые; одни способные к одному делу, другие – к другому. И так во всем. А из разных задатков, при различной жизни получаются и разные характеры. Этого нельзя изменить по закону; да и не нужно. Для того, чтобы <жизнь шла, как следует, люди должны делать много разных дел> народ жил в довольстве и удовлетворял все свои нужды, необходимы разные работы, и каждый в своем деле должен быть мастером. Поэтому каждый <должен жить по-своему и никто никому не смеет в этом мешать> и будет устраивать свою жизнь по закону так, как **ему** лучше, и никто не смеет ему мешать в этом. Здесь нужна **свобода**, а не **равенство**, и потому равенство и будет ограничено здесь свободой.

Нельзя сделать и так, чтобы «не было никакой власти». Если водворить такое равенство, что ни у кого не будет никакой власти, то нельзя будет издавать и законов, потому что законы издаются именно властью. А без законов не будет и государства, не будет и порядка, и справедливого устройства. В государстве всегда были и всегда будут люди, имеющие законное право приказывать и распоряжаться и с этим «неравенством» людей необходимо примириться ради *порядка и общей пользы*.

Наконец в наше время нельзя сделать и так, чтобы не было богатых и бедных. Пока людям позволено покупать и продавать, пока они имеют право приобретать имущество в свою собственность – всегда одни будут богаче, а другие беднее: потому что одни любят работать и умеют наживать, а другие не любят работать и умеют только проживать. Тут не поможет никакой предел, никакое уравнение. Значит надо всем запретить покупку и продажу всякого имущества. Но тогда государственной власти придется снабжать всех пищею и всякими товарами и государству придется отобрать на себя всю землю и все фабрики; а этого никакое государство и нигде сейчас сделать не может.

Прежде, чем государство сможет это сделать, пройдет еще много времени. Необходимо сначала завести еще многое множество фабрик, улучшить машины и построить много дорог; необходимо высоко поднять сельское хозяйство и сильно развить торговлю. Необходимо, чтобы весь народ получил серьезное образование и привык повиноваться законам; чтобы он научился участвовать в государственном управлении и служить общей пользе. Тогда можно будет ввести новый строй жизни, который называют *социализмом*: вся земля, все фабрики и все капиталы будут признаны государственною собственностью и правительство сможет тогда устроить все работы и все разделение готовых товаров поновому. Тогда и люди охотно подчинятся новому строю, и товаров хватит на все народы и для всех граждан.

Однако и до тех пор можно сделать многое для того, чтобы внести в жизнь большие справедливости: надо нарезать земли малоземельному крестьянству; ввести высокие налоги на богатство; ввести для всех трудящихся государственное страхование на случай болезни и старости; и так далее.

15. Что такое братство

И вот, если граждане поймут, что такое свобода и равенство, и если они сумеют устроиться так, чтобы все стали по справедливости свободны и равны, то они увидят себя *братьями*.

Братство состоит в том, что *каждый ищет справедливости для всех*; не только для себя, но и *для других*; не только для некоторых, – родных или друзей, – а *для всех граждан*.

Все граждане ему – не чужие люди; так что если у кого-нибудь из них есть *справедливый интерес*, то он смотрит на него, *как на свой собственный*. И если каждый, таким образом, стоит за каждого, то и оказывается, что все граждане друг другу братья!

Хорошее, справедливое государственное устройство может возникнуть только там, где граждане в самом деле будут жить в братстве. Настоящий гражданин так и рассуждает: если у какого-нибудь *гражданина* есть справедливый интерес, то все государство должно стоять за него, как за свой собственный; а где все государство, там и я, там и *мой* интерес, там и я буду бороться, как за самого себя». И еще так: «если у *государства* есть какой-нибудь интерес, то в нем, значит, зарыт интерес и **всех** граждан; значит и мой интерес там, и я опять буду бороться, как за самого себя». И, если я так живу, так думаю и поступаю, то у меня будет уверенность, что «и за мой справедливый интерес вступится и государство, встанут и все граждане». Если один идет за всех, то и все пойдут за одного; если все и каждый меня отстаивают, то и я за всех и за каждого пойду, хотя бы на смерть.

Если, например, у малоземельного крестьянина есть справедливый интерес получить земельную прирезку, то каждый настоящий гражданин будет стоять за эту прирезку, как за свой собственный интерес: бороться за нее в Думе и добывать нужный закон. Ему самому, по-видимому, никакой выгоды в этом нет; но он живет в *братстве*, а это значит, что чужой *справедливый* интерес ему также близок, как и свой. Или, если, например, у рабочего есть справедливый интерес не работать больше восьми часов в день, то каждый настоящий гражданин должен отстаивать его требование, как свое собственное: бороться за него в Думе и проводить нужный закон. Все государство заинтересовано в том, чтобы не было несправедливостей в жизни граждан и все граждане, как один, должны встать за каждое справедливое требование рабочего. Граждане – братья и интерес у них общий: найти справедливость для всех.

Зато если, например, необходимо оборонить государство войною, или поддержать его казну, то настоящие граждане встанут на помощь, как один человек, и отдадут все нужное – и добро, и жизнь. И не по приказу, не по принуждению, а *доброю волею* спешат они на помощь своему государству. Они видят в воинской повинности не тяжелую обязанность, а свое драгоценное *право*, – право вступать в ряды своей армии и оборонять свою родину с опасностью для жизни. И когда надо платить налог, они не уклоняются и не откладывают, но делают свой взнос с охотою: «это не обязанность, это мое право поддержать казну моего государства».

Хорошее государство не отделяет себя от своих граждан, но каждого бережет и для каждого творит справедливость. И настоящие граждане не отделяют себя ни друг от друга, ни от государства. Если бы они стали отделять себя друг <от> друга, то в чем бы состоял их государственный союз? А если бы они стали отделять себя от государства, то что же бы осталось от их *гражданского звания*: нет граждан без государства. Нет государственной жизни без братства.

Если граждане живут вместе, но братства своего не помнят, то от государства остается одна видимость. Тогда каждый ищет в жизни свою пользу, а об общей пользе не думает. Тогда каждый ведет со всеми постоянную борьбу и преследует свой интерес в ущерб другим и всему государству. Каждый старается установить такую несправедливость, которая ему выгодна, а о справедливости забывает. И вот тогда все граждане теряют друг к другу всякое доверие; все ждут друг от друга всяких бед, подозревают друг друга и видят в своих согражданах – врагов. Жадность родит злобу, а в злобе человек теряет и к себе и к другим всякое уважение. А если человек перестал себя уважать, то он способен на какое угодно преступление. И так постепенно разлагается вся жизнь и гибнет государство.



16. Что значит быть гражданином

Быть гражданином значит носить в душе своей верное понимание государственной жизни и твердую волю к справедливости для всех.

Гражданин понимает, для чего ему дана частица государственной власти и умеет ею пользоваться так, как надо. Власть дана ему для того, чтобы он *свободно и наравне с другими братски* искал *справедливых законов* и справедливого устройства. Поэтому он живет свободно, управляя самим собой, т.е. устраивая *свою жизнь по закону* и направляя ее к справедливости. Он живет, управляя вместе с другими государством, т.е. устраивая общую жизнь по закону и направляя к справедливости.

Гражданин сознает, что данная ему частица власти возлагает на него большую *ответственность*: он отвечает за каждый свой шаг, за каждое решение и за все свои слова; мало того, он отвечает за каждую несправедливость, которая еще осталась в его государстве и за каждый закон, который проводится при его участии. Он понимает, что свобода и власть даны ему для того, чтобы всю жизнь искать справедливость и проводить ее в законах. И это сознание, что он свободно и властно творит справедливость для всех – вызывает в нем *чувство собственного достоинства*: гражданин уважает сам себя и имеет на то основание. Он уже не холоп и не призреваемый больно́й: он свободный господин своей жизни. Но свобода его в том, чтобы добровольно подчиняться справедливому закону; а господство его в том, чтобы служить справедливости и родине.

Вот что значит быть гражданином.

Литература

1. *Butler W.* On the appearance of I.A. Il'in's monograph "On the nature of legal consciousness": Towards the history of the publication // Творческое наследие И.А. Ильина: вопросы общенациональной политики и культуры: 22–23 декабря 2014 года. Москва, М-во культуры РФ, Рос. ин-т наследия / отв. ред.-сост. Ю.А. Закунов. М., 2015. С. 440–471.
2. *Гриер Ф.* Ильин о патриотизме как всечеловеческой ценности // Творческое наследие И.А. Ильина: вопросы общенациональной политики и культуры: 22–23 декабря 2014 года. Москва, М-во культуры РФ, Рос. ин-т наследия / отв. ред.-сост. Ю.А. Закунов. М., 2015. С. 162–174.
3. *Агеева А.Е.* Московская периодическая печать в 1917–1918 годы: проблема взаимодействия с новой властью // Гуманитарные науки. 2013. № 3 (11). С. 70–82.
4. Высылка вместо расстрела: Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / сост., вступ. ст. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; коммент. В.Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005.
5. *Ильин И.А.* Учение о правосознании // Научная библиотека МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 208. Л. 1.
6. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1947–1950). М.: Русская книга, 2000.
7. *Ильин И.А.* Теория права и государства. 2-е изд. / под ред. и с биограф. оч. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2008.
8. *Лисица Ю.Т.* Иван Ильин и Россия: Неопубликованные фотографии и архивные материалы / авт.-сост. Ю.Т. Лисица. М.: Русская книга, 1999.
9. *Шарипов А.М.* Русский мыслитель Иван Александрович Ильин: Творческая биография. М.: Изд-во Главархива Москвы «Деловой ритм», 2008.
10. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999.
11. Указатель рекомендуемой литературы по вопросам социально-политическим: № 3 / Об-во мл. преподавателей Моск. ун-та. М.: Изд-во преп. Моск. ун-та, 1917.

Аннотация. В рамках данной публикации рассматривается ранее неопубликованная статья И.А. Ильина «Что значит быть гражданином». В ходе исследовательской работы автору удалось выяснить обстоятельства, связанные с «потерей» данной статьи, причины, которые побудили к написанию брошюры, а также решить вопрос, связанный с дальнейшей судьбой публикации философа. Текст воспроизводится на основании рукописи, хранящейся в архиве И.А. Ильина в Научной библиотеке МГУ имени М.В. Ломоносова.

Ключевые слова: И.А. Ильин, правосознание, гражданин, подданный, государство, правительство, братство.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Russian Philosophy History Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

The Lost Article (I.A. Ilyin “What Does it Mean to be a Citizen?”)

Abstract. This article is devoted to the analysis of the previously unpublished essay of I.A. Ilyin “What does it mean to be a citizen” In the course of the research, the author managed to discover the circumstances around the “disappearance” of this article, disclose the reasons that prompted the philosopher to write the said article, and also to decide upon the further destiny of this publication of the thinker. The text is based on the manuscript kept in the archive of I.A. Ilyin in the Scientific library of Lomonosov Moscow State University.

Keywords: Ivan Ilyin, Legal Consciousness, Citizen, Subject, State, Government, Brotherhood.



Задача момента (Конспект лекции, прочитанной Иваном Ильиным в мае 1917 года)

Московский период творчества Ивана Ильина можно по праву назвать одним из наиболее философских. В эмиграции представить себе Ильина, стоящего вне политики, достаточно сложно. В Москве же активная политическая и публицистическая деятельность проявлялась Иваном Александровичем явно только во время первой русской революции, а также в период революций 1917 года. После октябрьского переворота Ильин практически не занимается публицистикой, но принимает самое непосредственное участие в помощи Добровольческой армии.

В умах общественности на сегодняшний день уже как бы устоялся образ Ильина как яркого защитника монархии (воспринимаемой им как наиболее подходящая форма правления для России), идеолога белого движения – действительно, всё это так, но это было не сразу. Не стоит забывать о том, что молодой Иван Александрович также, как и вся прогрессивная часть интеллигенции начала XX века, достаточно восторженно отнесся к событиям февральской революции. Высказывание профессора Московского университета историка М.М. Богословского о том, что «наше общество, охваченное порывом, слишком увлечено революцией и верит, что с марта месяца 1917 г. наступит в России земной рай» [1, с. 175], весьма точно характеризует умонастроения, устоявшиеся после роковых событий февраля. Опьянение возможностями, которые сулило низложение монархии в России, на несколько месяцев лишило трезвости суждения и молодого Ильина, в своих статьях и выступлениях данного периода развивавшего идею создания правового государства. Но заметим, что Ильин не был теоретиком земного рая, философ был склонен больше идеализировать людей, чем тот или иной политический строй.

В статье «Партийная программа и максимализм» Иван Александрович напишет: «Революция, не удавшаяся в 1905 г., стала ныне возможна благодаря всенародному единению. Это единение вызвано войною, которая принесла с собою великую всенародную опасность; угроза и опасность пробудили в душах древнее чувство родины и ввели в сознание государственно-народное единство. Воля гражданина перестала сосредотачиваться на особенных, частных интересах отдельного класса и опустилась в государственно-народную глубину общеполитического единства. Русский народ нашел свою единую волю: спасти родину от нашествия и осуществить свободное народовластие» [2, с. 77]. В этих строках уже заметна воодушевленность мыслителя общественным подъемом, перспективами создания государства как единства его членов.

Лишь ближе к концу лета пыл молодого философа политики и права был остужен. Неудачи на фронте, дезертирство, следующие одна за другой отставки министров Временного правительства (правительства без власти), увлеченность простого народа манифестациями социалистов, погромы и грабежи – все это заставило разочароваться в своих политических мечтах о России. Тяга к беспорядку, жажда понимаемых по-своему равен-

ства и свободы у большинства слились с лозунгами социалистов, что предопределило путь развития нового государства.

Ниже мы публикуем конспект одного из выступлений периода «между двух революций», сохранившийся в архиве философа, а именно конспект выступления И.А. Ильина перед союзом педагогов в конце мая 1917 года. Конспект представляет собой достаточно сжатое изложение выступления, по всей видимости, времени на его более полную проработку у философа не было. Выделенные классификации тезисов неполные и зачастую обрываются. Стоит отметить, что в тексте конспекта еще заметна вера мыслителя в возможность осуществления в новой России правового государства, его желание убедить общественность прислушаться к голосу разума. Конспект заканчивается словами: «Верная и основная задача момента: понять, что политическое действие требует политического понимания; требует постоянной работы над очищением своей души и своего правосознания». Иван Александрович продолжал верить в возможность достучаться до своих современников, призвать их к сосредоточенности и несению ответственности за свои поступки. Но, как заметил насчет подобных воззваний философа в послереволюционное время Г.А. Леман-Абрикосов: «В его [И.А. Ильина – А.В.] выступлениях слышался пафос проповедника, вождя, чуть не пророка. Однако, то что мы от него слышали, было очень мало убедительно» [3, с. 605].

Часть идей данного конспекта, изложенных в сжатом виде, пересекаются с некоторыми мыслями из книги «О сущности правосознания». Как уже отмечалось выше, именно в период с 1916 по 1918 год в типографии Рябушинских будут печататься первые десять глав данной книги И.А. Ильина, а в 1919 году вторая часть работы станет предметом не одной дискуссии на различного рода закрытых собраниях не признавшей большевистского переворота интеллигенции Москвы.

Иван Ильин

Конспект публичной лекции

1917 г. конец мая, Москва, публичная лекция для союза педагогов [6]

1. Важность внутреннего мира в политике.
2. Правосознание и нравственное сознание как живая основа каждого общественно-го поступка (даже при отсутствии сознательного – говорить прозой).
3. Классовый интерес стоит в известном конфликте с правосознанием и с нравственным сознанием (даже у с.<оциал> д.<емократов> – это другим совет, но не себе правило жизни).
4. Без правосознания нет гражданина;
 - что такое правосознание?
 - Знание что право *есть* и знание *его*;
 - что оно объективно по составу;
 - что оно объективно по значению;
 - Признание его в порядке вменения себя и самообязывания.
5. Что значит быть гражданином?¹
 - Жить не в государстве-учреждении, а в государстве-корпорации.
 - Сливать свой интерес личный и классовый с государством.
 - Испытывать публичную ответственность.
 - Испытывать коррелятивность и взаимную обратность полномочий и обязанностей публичных.

¹ Впоследствии разбору данного вопроса Иван Александрович посвятил целую статью, текст которой размещен в публикации выше.

6. Отсюда живые выводы:
- а) в чем ценность и основа республики?
Самоуправление и правосознание.
 - б) в чем ценность демократии?
- I. выяснение народной воли:
потребность – осознание – воля
- II. аристократизация ее
введение ее в рамки публичного правосознания;
духовное облагораживание ее (сознание о цели и средствах);
- III. организация ее аристократического осуществления,
т.е. организация не охлократии, но аристократии (пределы равенства:
один голос, всюду доступ, все граждане);
демократия есть принцип формальный, ее духовно-нравственная основа:
неотъемлемое право самому обрести добрый, правый жизненный путь и
его осуществлять;
включение сюда права на глупость¹ и на личную вредность;
исключение отсюда права на публичную вредность, публичную подлость
и предательство.
Демократия есть лишь *способ* устройства, но не цель и не «ценность сама
по себе»;
Это способ решить такой вопрос: Как выделить лучших к правлению? (ибо
нельзя же всем управлять);
Неспособность сделать это – поведет к гибели демократии (все – и мы, и
вы, и народ – поверят в другой способ);
Демократия, ставящая у власти – авантюристов, демагогов, корруптов и
взяточников – или лиц, имеющих инстинкт классового самосохранения, но
не имеющих инстинкта *государственного* самосохранения – сочла свои
дни (пример, Романовы и Ленин).
Демагогия как внутр<енняя> болезнь демократии.
- с) Централизация или децентрализация?
Сомнение: демократия есть непременно автономия всех общественных ячеек.
Это исторически и теоретически не так:
демократия может быть сильно централизована:
власть американского президента;
французская демократия;
государственная религия у Руссо.
Ныне наблюдается тяга к *децентрализации* как единственной, яко бы,
форме осуществления народного суверенитета.
(напр<имер>, самоопределение национальностей – предел в отмене го-
сударства);
(напр<имер>, проект организации среднего образования – деньги дает
государство, а преподаватели и родители организуют, что хотят и препода-
дают, что хотят);
(попечитель округа избирается – деятельность его в том, что он живет у
Храма <Христа> Спасителя).
Тяга понятная: централистическая бюрократия слишком сильно себя дис-

¹ Одна из статей, опубликованных в парижской газете «Возрождение» (№ 736, 1927, 8 июня), была озаглавлена именно этим термином И.А. Ильина – «право на глупость», употребляемым философом в политическом контексте [подробнее см. 4].

кредитировала; Это было и во Франции – длилось года два – в эпоху великой революции.

Предел этого:

1) Государственное единство – есть единство государства в порядке законодательства и управления. Оно не в территории, не в языке, не в хозяйстве; государство существует, пока есть *сознание*, что мы одно, что у нас единая, общая для всех, наша, нами создаваемая госуд.<арственная> власть; пока есть воля к ее признанию, ее поддержанию, бытию через нее, в ней, ей.

Воля эта сильно подорвана в России старым правительством: деятельность его было поистине – *противо-государственная*; ибо *им самим* не двигал инстинкт государственного самосохранения; и в подданных оно гасило волю к государственному единению.

Три ошибки политического мышления:

1) Species¹ не компрометирует genus²:

Напр.<имер> Смертная казнь – и положит.<ельное> право;

Распутин – и монархия;

Дурная централизация и опека – и государственное единство.

2) есть лишь перемена мест, но не μεταβαδῖς εἰς ἀλλογενοῦς³

Напр.<имер>, угольщица

Кто кого будет притеснять или громить; Теперь государство будет давать деньги, а мы будем управлять как хотим.

3) Революция есть отмена *всего* старого – и права, и государства.

Напр.<имер> ни одно общество уже не связано своим уставом;

<Совет Рабочих депутатов> Кто программно левые – тот больше от народа – его полномочия выше; публичное полномочие – пропавшая грамота⁴; res derelicta⁵, или в воздухе свободно порхает.

Все эти ошибки подсказывают линия поведения, которая губит *или революцию, или государство*, или то и другое.

Мы ужасаемся террору якобинцев.

Но можно быть уверенным, что этот террор осуществил некую положительную функцию *государственно-созидательную*.

Есть правило:

Каждый революционер en retanence⁶ – найдет своего контр-революционера; ибо рано или поздно инстинкт народного самосохранения выскажется за порядок, м.б. за дурной – «во чтобы то ни стало».

Каждый жирондист – тяготеющий к распылению народного суверенитета, найдет своего якобинца; ибо рано или поздно инстинкт народного самосохранения выскажется за государственное единение в создании единой власти.

¹ Вид (*лат.*).

² Род (*лат.*).

³ Преобразование в другой род (*греч.*).

⁴ Вероятно, ссылка на повесть Н.В. Гоголя «Пропавшая грамота», вошедшую в книгу «Вечера на хуторе близ Диканьки» (1831). Главный герой повести из-за своей жадности «гульбы» теряет вверенную ему грамоту, которую необходимо доставить царице. Возвращение грамоты происходит только путем прохождения «пекла», оказавшись в котором, герой вспоминает об употреблении главного христианского оружия – крестного знамени.

⁵ Бесхозная вещь (*лат.*).

⁶ Всегда (*фр.*).

Мудрый трюизм – μηδὲν ἀγαν¹ – никогда не потеряет своего значения.

И вся надежда Гиденбурга² – что мы на нем не удержимся: что революционный прорыв увлечет нас по инерции в максимализм, гражданскую войну, революционное распыление власти.

Что воля к обновлению – поглотит и задавит волю к победе;

Что дух разрушения не сумеет стать вовремя созидующим духом;

Что в *автономии* – мы все проглядим правовую природу и государственную;

В демократии мы проглядим аристократию;

Из-за *класса* не увидим государства;

Из-за *личности солдата* – дисциплину;

Из-за *демагога* – провокатора;

Из-за радикализма – государственного смысла.

Верная и основная задача момента: понять, что политическое действие требует политического понимания; требует постоянной работы над очищением своей души и своего правосознания; требует *двойного по силе зрения*, проникающего за пределы внешней видимости.

¹ Ничего лишнего (*греч.*) [см. 5].

² Гиденберг, Пайль фон (1847–1934) – немецкий военный и политический деятель; главнокомандующий на Восточном фронте против России в период с 1914 по 1916 год. Первый и единственный в истории Германии человек, избранный главой государства на прямых всенародных выборах.

Литература

1. *Богословский М.М.* Дневники. 1913–1919: Из собрания Государственного Исторического музея. М.: Время, 2011. «ТРИТЭ» Н. Михалкова; Российский фонд культуры: Российский архив, 2010. С. 601–660.
2. *Ильин И.А.* Собр. соч. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999.
3. Воспоминания Г.А. Лемана // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах: XVIII–XX вв. Вып. 19 / публ. Е. Ивановой. М.: Студия
4. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001.
5. *Кокурина Т.В.* Греческие пословицы и поговорки и их аналоги в русском языке М.: ЛКИ, 2008.
6. *Ильин И.А.* Конспект публичной лекции // НБ МГУ. ОРК 27. Ф. 47. Оп. 1. Л. 15–21.

Аннотация. Данная публикация посвящена одному из эпизодов деятельности, которую И.А. Ильин развернул в период «между двух революций». До наступления октябрьского переворота молодой философ был воодушевлен событиями февраля 1917 года и немало времени посвятил выступлениям и публикациям на тему возможности построения нового порядка в государстве. Из публикуемого архивного текста можно заметить, что разработка учения о правосознании И.А. Ильина приходится именно на данный трагический момент в истории России.

Ключевые слова: И.А. Ильин, революция, внутренний мир, правосознание, государственный инстинкт, воля к праву.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Russian Philosophy History Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

The Goal of the Moment (Summary of the Lecture Delivered by Ivan Ilyin in May 1917)

Abstract. This publication is devoted to one of the episodes of I. A. Ilyin's activity in the period "between two revolutions". Before the October revolution, the young philosopher was inspired by the events of February 1917 and devoted a lot of time to speeches and publications on the possibility of building a new order in the state. The published archive text indicates that the development of Ilyin's doctrine "on legal consciousness" falls precisely at this tragic moment in the history of Russia.

Keywords: Ivan Ilyin, Revolution, Inner World, Legal Consciousness, State Instinct, Will to Law.

Подвал Лубянки. Воспоминание Ивана Ильина

Процесс исследования архива И.А. Ильина, ныне хранящегося в Научной библиотеке МГУ имени М.В. Ломоносова, сегодня значительно осложняет отсутствие полной описи тех единиц хранения, которые он содержит. До сих пор, архив философа «не освоен», а среди вполне упорядоченного материала зачастую можно встретить какие-то не поддающиеся определению папки, содержащие разрозненные фрагменты, относящиеся либо к учебным курсам мыслителя, либо к его философским трудам.

Так, одной из находок стала папка, которая частично содержит «остатки» и фрагменты различных произведений. Как и во всех подобных папках, данные, находящиеся в ней, нуждаются в систематизации, зачастую возможной только при детальном источниковедческом анализе. В приведенной статье будут представлены два фрагмента – «О решении» и «В подвале», объединенные общим названием «О молитве».

Оба текста написаны вовсе не научным стилем, а скорее даже могут быть отнесены к художественному жанру. Схожая трансформация стиля изложения автора характерна для эмигрантского периода его творчества и наблюдается, к примеру, в его книге «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» (стоит отметить, что данная книга была составлена из различных статей философа, выходивших в немецких журналах), которая больше напоминает вольное рассуждение на определенную тему, чем строгий философский текст. Однако по своему смысловому содержанию данные фрагменты отнюдь не лишены философской составляющей. Многозначия, прямая речь, вставки из Писания без сносок на источник – всё это указывает на личную причастность автора к тому, о чем идет речь в его текстах.

Отрывок «В подвале» явно носит черты автобиографии и описывает события, связанные с очередным арестом философа. Известно, что с момента становления Советской власти Иван Александрович арестовывался шесть раз. Первый арест был осуществлен накануне защиты диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», прошедшей в мае 1918 года. При знакомстве с отрывком «В подвале» можно заключить, что это было отнюдь не первое посещение тюремной камеры философом. Само название фрагмента уже дает нам информацию о месте содержания арестованного – подвал.

В эмиграции, в письмах к своим знакомым Н.Н. Крамарж, И.С. Шмелеву Ильин неоднократно вспоминал о тех душевно-духовных переживаниях, которые он испытывал во время своих арестов, зачастую проводя аналогию с теми событиями, которые постигли его в 1933 году в Германии. В письме от 15 апреля 1933 года философ писал Н.Н. Крамарж о своем состоянии духа: «...чувствуешь себя какой-то сорвавшейся лодкой, несомой по течению; или вернее – человеком, который из любви и чувства чести продолжает бороться до конца, уповая, что в силу каких-то высших законов усилия его все же не пропадут да-

Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, кафедра истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com



ром... Чувствую как никогда (впрочем, 5 лет в Москве при коммунистах это чувство было еще сильнее), что без Бога и жить совсем не стоило бы» [1, с. 304]. К моменту своего первого ареста И.А. Ильин уже был весьма убежден в существовании великого Промысла Божия на земле, и вверял себя Его покрову и попечительству. Как нам видится, лишь вера в оправданность своих трудов, написанных во благо России, перед лицом Божиим, помогала мыслителю пережить все те ужасы, с которыми ему пришлось столкнуться еще в Москве, а позже в Германии. Так, в письме к И.С. Шмелеву Ильин писал: «Я всю жизнь провисел на волоске, с 1914 года волосок много раз и надолго становился волосочком. Не было надежды и вероятности удержаться на нем; но милостью Его – держался и удержался. Ещё в подвале чеки (март 1918) я молился: “Я все свое сделал; моим возможностям конец. Да будет Воля Твоя: отзовёшь – я отойду к Тебе; оставишь – буду бороться дальше до конца. Ибо я слуга и воин Твой”» [2, с. 285].

Как известно, первый арест Ильина был связан с обвинением в причастности к делу о контрреволюционной организации, содействовавшей формированию Добровольческой армии, снабжавшей полки атамана Каледина и генерала Корнилова добровольцами и обмундированием [3, 4]. Помимо философа в данном деле фигурировали такие персоны, как Д.А. Громов (показания которого стали поводом к аресту И.А. Ильина), гражданин США В.А. Бари, В.В. Кривошенин и К.М. Халафов. Однако ввиду отсутствия доказательств и учитывая факт ходатайств от представителей учебных заведений, преподавательская деятельность в которых была прервана из-за ареста философа, Ильин был отпущен и передан на поруки Правлению Общества младших преподавателей. Однако вскоре последовал второй арест как следствие продолжения разбирательств по поводу причастности к контрреволюционной деятельности. В результате чего И.А. Ильин был задержан в Таганской тюрьме, пока не было окончено следствие [5, с. 403–404].

3 ноября 1918 года философ вновь был арестован [5, с. 410]. И вновь в качестве обвинения выдвигалась подозрение в причастности к деятельности контрреволюционной организации, содействовавшей формированию Добровольческой армии. Как указывает В.А. Томсинов: «...на этот раз чекисты, которые вели это дело, были настроены значительно более решительно» [4, с. 47]. Однако спустя несколько недель Ильин был вновь отпущен на поруки учебных заведений о нем ходатайствующих, а вот другие участники, фигурировавшие по данному делу, бежали [6]. 28 декабря 1918 года состоялось заседание Революционного трибунала, на котором И.А. Ильин был полностью оправдан, а вот бежавшие В.А. Бари, В.В. Кривошенин и К.М. Халафов в случае промедления с побегом могли бы поплатиться жизнью. Как нам видится, именно этот эпизод из жизни философа раскрывает нам отрывок «В подвале», на что указывают упомянутые в тексте соблюдение конспирации при общении, объявление о приговоре к расстрелу одного из «знакомых», а также упоминание о готовящемся побеге. Как становится ясно, сообщникам удалось перехитрить органы ВЧК, отвести все подозрения о причастности к деятельности упомянутой организации Ивана Александровича, в результате чего философ не только стал свободным, но и смог остаться в России для продолжения своего дела.

Текст «О решении», как можно судить по его содержанию, практически идентичен статье «Молитва перед решением. Из записок убитого друга», вышедшей в 1940 году в журнале «День русского ребенка» [7, с. 435–437]. Перед началом текста опубликованной статьи была приписка даты: «8 ноября 1917», – что указывает на предполагаемое время создания данного текста или же на то событие, воспоминанию которого он посвящен. До публикации фрагмент «О решении», объединенный с отрывком «В подвале» (что подтверждает наличие нумерации перед названиями фрагментов), находился в авторском «запасе», о чем и свидетельствует надпись, сделанная красным карандашом в верхнем левом углу. Подтолкнула ли нужда, постигшая философа после высылки из Германии, от-

казаться от первоначального замысла сохранения связи между фрагментами или же это было осмысленное решение не «ворошить прошлое» (журнал «День русского ребенка» выходил в США, в Сан-Франциско) – нам до конца остается неизвестным. О подготовке текста «О решении» к печати свидетельствует наличие расчетов, которые философ производит на полях. Нет сомнения, что И.А. Ильин подсчитывал количество знаков, то есть б.<укв> и стр.<аниц>, после каждого предложения оставляя пометку в виде длинного тире. Заметим, что страницы фрагмента «В подвале» лишены подобных подсчетов.

Однако, как нам кажется, воспроизведение текста «О решении» (хотя он и перекликается с уже опубликованной статьей) в совокупности с отрывком «В подвале» (который не был опубликован) оправдано, так как способствует восстановлению первоначальной авторской задумки. Да и стоит обратить внимание, что оба текста относятся к событиям, имевшим место быть в Москве после октябрьского переворота.

Интересно, что в конце текста «О решении», стоит псевдоним «Отшельник» под которым, по всей видимости, Ильин ни разу не выступал в печати. Данное предположение вызвано тем, что в архиве мыслителя имеется подготовленный его учеником Р.М. Зиле список используемых псевдонимов, в котором «Отшельник» не значится [8]. Да и вообще, как можно судить из результатов исследования псевдонимов русского зарубежья, никто из публикующихся авторов в Европе не использовал данного имени, по крайней мере до 1945 года [9]. (Однако заметим, что американская периодика не была включена в поле исследования.) Лишь в 1947 году псевдоним «Отшельник» фигурирует в одном малоизвестном философско-религиозном журнале «Лознгрин» [10], причастность к деятельности которого И.А. Ильина весьма сомнительна. Известно, что под данным псевдонимом в российской публицистике скрывалось несколько лиц [11, с. 305–306], в том числе и Е.А. Егоров (1861–1935), секретарь религиозно-философских собраний и редактор журнала «Новый путь», в котором печатался И.А. Ильин [3].

Как нам видится, объединение автором текстов «О решении» и «В подвале» под общим названием «О молитве» было весьма продумано. Содержание фрагментов открывает нам тот личный религиозный опыт, о значимости которого так много начиная с 1918 года говорил И.А. Ильин. Еще с 1914 года философ неоднократно ощущал на себе всю действенность силы молитвы, идущей из самой глубины души.

Молитва, по словам свт. Феофана Затворника, труды которого любил и ценил Иван Александрович, есть ума и сердца к Богу возношение. Эпиграф, приведенный в начале фрагмента «О решении», затрагивает важный в православном учении о молитве аспект. По толкованию Феофана Затворника: «...первое заступление от Духа, что Он утешение вливает в сердце при неприятностях и тем сообщает терпению крепость и благодушие. А второе есть то, что Он научает нас, как должно молиться в сем случае, и самую молитву влагает в сердце» [12, с. 521].

Как можно предположить, именно это знание о необходимости и значимости духовной молитвы в затруднительные периоды жизни хотел осветить Иван Александрович Ильин перед своими читателями. Ведь только молитва как призыв помощи Божией способствует победе в борьбе с человеческим малодушием.



<ЗАПАС> О Молитве и В подвале [13]

«Ибо мы не знаем о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными».

Рим. 8: 26

1. О решении

Нет, жизнь не идиллия. Она трагична на каждом шагу. А трагедия требует решений и поступков.

Трагично то, что *нет исхода, успокаивающего совесть*. И чем священнее борьба, чем менее видно впереди, чем непоправимее последствия – тем труднее.

Как попустить злодеям? Как не встать за родину? А как закрыть себе глаза на необходимое в борьбе коварство беспощадность и кровь?

И как легко сказать: «Освободи меня от решения!»

И невозможно. Ведь это значит сказать: «возьми от меня силу моего духа, которая есть живое подобие Духа Твоего! Погаси мою свободу, которая скрыта в этой силе! Сними с меня и служение, и ответственность, и бремя жизни, и бремя мира Твоего!»...

Это молитва слабости, лени и малодушия. Это молитва об угашении человеческого достоинства, о лишении богоподобия: «возьми от меня Твой благодатный огонь духовности, ибо я не могу и не хочу носить его»...

Где же искать помощи? И решит ли кто-нибудь за меня, вместо меня самого? Нечего искать спасения в слепом подчинении чужой воле... – это значило бы прятаться от Бога и от себя самого. Ведь мне придется самому выбрать того, кому я буду отныне подчиняться; и решение мое «подчиняться» – тоже будет *мое собственное*; и в чем бы я ни подчинялся, я каждый раз буду *сам, добровольно* подчиняться и сам делать предписанное. И когда я, подчиняясь, совершу все предписанное, и окажется, что случилась беда, или вина, стыд и грех – я с ужасом увижу, что ни *сила*, ни *свобода*, ни *ответственность* моего духа не покидали меня; что беду я сделал сам; что вина – моя; и стыд, и грех – *мои*... И что *спрятаться от решения и ответственности человеку на земле не дано*.

Надо встать, взять одр своего расслабления и идти¹.

...«Научи меня служить делу Твоему! Помоги мне найти пути Твои!»...

Но ведь существуют *заповеди*, в которых выражена Его воля. И если я поступлю вполне по этим заповедям, то я исполню Его волю, и ответственность с меня снимется. Есть верховная заповедь *любви*; следуя ей, – разве я могу разойтись с Его волей? Но если я, следуя заповедям, не разойдусь с Его волей, то тяжкие последствия моих дел и моего бедствия лягут не на меня: ибо заповедь дана *свыше*. Надо только найти точное выражение заповеди и не думать о последствиях...

О, малодушие! О, страх перед ответственностью! Робкая и лицемерная попытка укрыться за буквою закона и возложить ответственность на Творца...

Заповеди даны не рабам, а *свободным*, чтобы мы *сами видели* события и их смысл, сами распознавали добро и зло, сами решали и брали *на себя* ответственность. Сказано – любви. Но разве сказано: от любви к злодею предай ему слабого на растерзание? Или: от

¹ Метафора взята из евангельского сюжета об исцелении расслабленного (Ин. 5:8).

любви к соблазнителю – предай ему малых сих на соблазн? Или: от любви к кощунствующему безбожнику – предай ему святыни на поток и разграбление? Или: от любви к разбойникам – предоставь им губить твою родину? А я лицемерно вложу в заповедь любви этот порочный смысл и скажу – «не Ты ли велел?» – попытаюсь снять с себя ответственность и возложить ее на... Бога.

Трусость ведет к лицемерию; лицемерие ко лжи. А за ложью – скрывается опять отречение от свободы.

...«Научи меня духовной свободе! Вынь из груди моей малодушное и трепетное сердце! Помоги мне найти пути мои, мои пути, но не уводящие от лица Твоего! Пошли мне ту полноту любви, которая живет и в гневе на соблазнителей и в биче на кощунствующих! Дай мне ту силу любви, которая полагает душу за други и исповедует Тебя и в смертный час! И не дай мне умереть в ожесточении гнева и кары!»...

Душу ли только отдать? Нет, и душу души моей – *нежность сердца, прямоту не лукавой воли, чистоту души*... Восстановлю ли их? И как возвращу их себе?

«Пошли мне силу молитвы безмолвной! Пошли мне неизреченных вздыханий Духа Твоего! Пошли мне дар слезного очищения!»...

Решение созрело. Я готов.

Отшельник.

2. В подвале

Я проснулся в подвале, на полу, ранним утром. Кругом все спит вповалку, даже на столах и на шкафах. Полумрак. Только из дверей ночной свет: перекличка, звяканье ружей, новая партия арестованных, офицеры.

Вдруг все стало ясным в душе: сцена обыска, прощание (навсегда?...), оборвавшаяся работа, близкая опасность...

«Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром...»¹

Что им известно? Все ли я сделал? Не забыл ли чего-нибудь? Не упустил ли? Не подвел ли кого-нибудь из друзей? Письма... записки... Но я не записывал ничего: все, все наизусть. И все убрал, все унес, даже невинный телефонный список... А ордер был свирепый...

«Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром...»

Что я мог еще сделать? Я знал что за мной придут: за один последний день меня предупредили семь раз – «сегодня», «сегодня», «ордер выписан», – значит «там» есть неизвестные друзья. Надо было скрыться? Куда? Зачем? Когда моя работа, вся моя работа для России здесь. Не сдают крепость без боя; и что такое – «угроза ареста», когда Россию продали и предали...

А если они знают много, слишком много? – вот «это», и «это», и еще «то»...?

«Господи, в руки Твои предаю дух мой...»²

«И да будет воля Твоя...»³

Чувство неопишемого покоя сошло на душу. Я тихо задремал.

¹ «Ныне отпускаеши раба Твоего...» – слова, произнесенные старцем Симеоном Богоприимцем при встрече Младенца-Христа в Иерусалимском храме. «Ему было предсказано Духом Святым, что он не умрет до тех пор, пока не увидит Христа Господня. Симеон долго ждал исполнения обещания Божия. По преданию, он жил около 300 лет». Это обращение Симеона к Христу было испрошением разрешиться от земного существования, так как «миссия» Богоприимца была завершена [см. 14].

² «Господи, в руки Твои предаю дух мой...» – небольшая трансформация молитвы, читаемой при отходе ко сну, ею оканчиваются «Молитвы на сон грядущим»: «В руце Твои, Господи Иисусе Христе, Боже мой, предаю дух мой: Ты же мя благослови, Ты мя помилуй и живот вечный даруй мне. Аминь» [см. 15].

³ «И да будет воля Твоя» – фрагмент из главной христианской молитвы «Отче наш».

...Кругом все проснулось. Ходили, переговаривались. Волна свежего воздуха лилась из открытой форточки в духоту. Строилась очередь: умываться и оправляться. Добывали кипяток, пили чай.

В душе царил покой и равновесие; готовность перенести любое неудобство, встретить любое унижение, которое – я твердо чувствовал и знал это – никак и ничем меня не унизит. Чувство покоя – от недостижимости, неуязвимости.

Люди всматривались в меня, любопытно заговаривали. Подошли наши. Мы «познакомились», и через несколько минут я был устроен на нарах, умылся и пил чай.

Знали немного; раздували пустяки; но догадками ходили возле истины. Вчера одного из друзей торжественно вызвали и перед всей камерой объявили ему приговор к расстрелу. Он промолчал и улыбнулся: побег уже готовился.

Какое смешение людей! Священники, офицеры, карманники, богатые купцы, публичные женщины, лавочники, проворовавшиеся коммунисты, анархисты, налетчики, адвокаты. И все – в предсмертной тоске; и почти все стараются ее скрыть; и каждый ищет с кем бы отвести душу и «посоветоваться»...

...Сейчас, сказал староста: ночью на допрос. Сердце – как птица в клетке.

«Я не прошу о милости и спасении. Но дай моему сердцу силы Твоей, пошли мне спокойствия и достоинства. Я знаю, что взял меч и что мне надлежит погибнуть за это. Но в гибели – не оставь меня! Ты знаешь, что я себе ничего не искал!»

...Меня разбудили в два часа ночи. На допрос, живо!!! Наскоро одеваюсь, застегиваюсь, тороплюсь; а душа продолжает спать свинцовым сном. Вперед солдат с ружьем... Лестница, коридор, поворот, еще лестница, опять поворот, коридор, комнаты... Сонным свинцом налита душа. Да может быть «это все» – сон? Проснись! Проснись же! Борьба не кончена – ты в бой идешь!..

«Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить. У вас же и волосы на голове все сочтены... Прости и помоги!»¹

Со второго же вопроса перехожу в спокойное, уверенное наступление. Все отрицаю. Отвечаю тоном волевого, негневно, но порицающего судьи. Говорю не из слабости, а из силы и превосходства.

И вдруг острая мысль пронзает душу – «я лгу – я все лгу – и кому – этому ничтожному – этому презренному с растерянными глазами и хищным лицом – боюсь его? – боюсь сказать правду? – не он унижает меня, а я унижаю себя перед ним...».

О, эти соблазны большой искренности! – это искушение правдивостью! – это порыв все признать, принять и погибнуть!

¹ «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить. У вас же и волосы на голове все сочтены...» – слова, взятые из десятой главы Евангелия от Матфея. Первое предложение – Мф. 10:28, второе – Мф. 10:30. Первый стих полностью звучит как «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне». Свт. Иоанн Златоуст толкует его как необходимость пренебрегать опасностью насильственной смерти при выполнении душеспасительного дела [см. 16]. Второй стих обычно соединяют с предшествующим и звучат они следующим образом: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:29–30). В данном месте свт. Иоанн Златоуст, продолжая свою мысль, указывает на необходимость крепкой веры в Промысел Божий человека, который подвергся или может подвергнуться страданию [см. 17].

Литература

1. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Письма, мемуары (1939–1954). М.: Русская книга, 1999.
2. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1947–1950). М.: Русская книга, 2000.
3. *Лисица Ю.Т.* Иван Ильин и Россия: Неопубликованные фотографии и архивные материалы / авт.-сост. Ю.Т. Лисица. М.: Русская книга, 1999.
4. *Ильин И.А.* Теория права и государства. 2-е изд / под ред. и с биограф. оч. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2008.
5. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999.
6. *Butler W.* On the appearance of I.A. Ilyin's monograph "On the nature of legal consciousness": Towards the history of the publication // Творческое наследие И.А. Ильина: вопросы общенациональной политики и культуры: 22–23 декабря 2014. Москва, М-во культуры РФ; Рос. ин-т наследия / отв. ред.-сост. Ю.А. Закунов. М., 2015. С. 440–471.
7. И.А. Ильин: Pro et Contra. СПб.: РХГИ, 2004.
8. *Ильин И.А.* НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 2. Ед. хр. 3.
9. Словарь псевдонимов русского зарубежья в Европе (1917–1945) [Текст] / Манфред Шруба. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
10. *Ермичев А.А.* О неизвестном письме Н.О. Лосского // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 111–121.
11. *Масанов И.Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. Т. 2. М., 1960.
12. *Феофан Затворник, свт.* Толкование первых восьми глав Послания св. Апостола Павла к Римлянам. М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1890.
13. *Ильин И.А.* наброски и материалы для статей и книг // НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 624. Л. 52–59.
14. *Серафим Слободский, прот.* Закон Божий [Электронный ресурс] // Режим доступа: azbyka.ru/otechnik/Serafim_Slobodskoj/zakon-bozhij/128
15. Молитвы на сон грядущим [Электронный ресурс] // Режим доступа: azbyka.ru/molitvoslov/molitvy-na-son-gryadushhim.html
16. Толкование на Мф. 10:28 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://bible.optina.ru/new:mf:10:28>
17. Толкование на Мф. 10:29–30 [Электронный ресурс] // Режим доступа:// http://bible.optina.ru/new:mf:10:29#blazh_ieronim_stridonskij

Аннотация. На страницах данной публикации представлены два текста И.А. Ильина, объединенные под общим названием «О молитве» и хранящиеся среди разрозненных материалов в архиве мыслителя, расположенного в Научной Библиотеке МГУ имени М.В. Ломоносова. Автор статьи производит источниковедческий анализ и восстанавливает дополнительные факты биографии И.А. Ильина, на основании приведенных текстов.

Ключевые слова: И.А. Ильин, русское зарубежье, биография И.А. Ильина, арест, молитва, решение.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Russian Philosophy History Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

The Cellars of Lubyanka. The Memories of Ivan Ilyin

Abstract. This publication presents two texts by I.A. Ilyin, jointly entitled "On the Prayer" and kept among other miscellaneous materials in the archive of the philosopher at the Scientific Library of Lomonosov Moscow State University. The author of the article carries out analysis of the sources and on the basis of these texts reconstructs additional facts of the biography of I.A. Ilyin.

Keywords: Ivan Ilyin, Russian Diaspora, Biography of I.A. Ilyin, Arrest, Prayer, Solution.

Малоизвестная сторона «О сопротивлении злу силой» И.А. Ильина

Для специалистов в области философии одной из наиболее известных работ Ивана Александровича Ильина является вызвавшая в свое время резонанс общественного мнения книга «О сопротивлении злу силою» (1925) [1]. Однако данная статья будет посвящена вовсе не разбору основных нравственных вопросов, поднятых автором, будь то вопрос о применении силы в качестве одного из орудий добра или вопрос о значимости права и государства как духовно-нравственных образований, вовсе нет. В рамках данной публикации мы затронем менее «популярный» аспект той концепции, которую выстраивал мыслитель, а именно, вопрос об оправдании насилия во имя благой цели в учении католицизма. Данный вопрос был лишь косвенно затронут в двадцатой главе книги, которая носит название «О ложных решениях проблемы». В этой главе Иван Александрович указывает на искажение взаимосвязи между властью земной и небесной, о которой писал апостол Павел в своем Послании к Римлянам [2], в работах Лютера, иезуитов Бузенбаума и Алагона в сторону оправдания насилия как исполнения воли Божией [3, с. 330–333].

Однако, как можно судить по архивной находке, изначально анализ иезуитского учения об оправданности средств целью занимал значительно больше страниц. Найденный фрагмент так и назван философом: «Мои наброски об иезуитах, не вошедшие в 20-ую главу О сопротивлении злу силою и вообще никуда». Почему в рамках книги данный вопрос не был освещен более подробно, догадаться нетрудно – автор вовсе не преследовал цель в пух и прах разгромить некоторые постулаты католицизма, противоречащие христианскому духу. Да и был бы весьма высок риск отвлечь читателя от основной проблемы, затронутой в труде, а именно, попытке указать на духовно верные основы решения нравственных вопросов касательно применения силы, возникающих в общественной жизни, во всем их многообразии [4, с. 5–6]. Однако с данным фрагментом, оказавшимся в авторских запасниках, связано весьма интересное воспоминание, сохранившееся в мемуарах философа [5, с. 357–360].

На сегодняшний день уже вполне достоверно можно сказать, что работу «О сопротивлении злу силою» И.А. Ильин начал писать еще в Москве со времен Первой мировой войны. Некоторые исследователи биографии философа [6, 7] в качестве доказательства указывают на следующий эпизод, связанный с брошюрой мыслителя «О нравственном противоречии войны» (1914) [8]. В письме к своей двоюродной сестре Л.Я. Гуревич от 19 февраля 1915 года Ильин писал: «Радуюсь, что кусочек моей второй книги, преждевременно отторгнутый мною от родимого лона, пришелся тебе по душе. Цензура хотела на него ополчиться, усматривая в нем “призывы к преждевременному окончанию войны”...» [9, с. 86]. Поэтому та работа, которая велась в эмиграции над «О сопротивлении злу силою» была лишь финальной доработкой той идеи, которую мыслитель только созерцал в 1914 году. То, что книга была написана по заказу мецената Б.Г. фон Кеппена

Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, кафедра истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

(«заказ» которого поступил только в июле 1924 года), не должно нас вводить в заблуждение. Да и было бы удивительно, если бы всего за несколько месяцев И.А. Ильин, который годами мог корпеть только над редакторской правкой рукописи, смог бы написать столь обширный труд.

Менее известным фактом является то, что, завершая написание своей книги, в июле 1924 и феврале 1925 года мыслитель неоднократно посещал читальные залы флорентийской библиотеки “Uffici” и библиотеки города Сан-Ремо, где непосредственно ознакомился с трудами иезуитских философов-богословов. Отъезд в Италию был связан с необходимостью поправить здоровье философа, который к тому моменту был болен катаром. Стоит отметить, что зачастую первичная цель посещения Италии, в которой Ильин столкнулся с поразившим его общественным явлением, а именно, с итальянским фашизмом (данному общественному явлению мыслитель посвятил несколько небольших текстов, опубликованных в 1925–1926 годах на страницах журнала «Возрождение»), вовсе игнорируется при рассмотрении данного периода жизни мыслителя [10, с. 108–113].

В одном из своих воспоминаний Ильин указал на несостоявшуюся встречу с иезуитскими богословами, которую хотел ему устроить С.М. Волконский (с которым они вместе оказались в одном отеле в Сиузи), уже давно ставший «католическим конвертиром». Поводом к устройению данной встречи стал вопрос Волконского о том, не будет ли Иван Александрович в своей книге «О сопротивлении злу силою» затрагивать католическое учение, согласно которому «цель оправдывает средства». Получив утвердительный ответ от Ильина, Волконский, предвидя, что Иван Александрович мог бы «наделать ошибок», связался со своим братом Петром Михайловичем, находившимся в Париже, который «дал знать об этом» в иезуитский университет города Инсбрука. Однако от этой встречи И.А. Ильин любезно отказался, предпочтя лично ознакомиться с существующей литературой по данной теме. Результат этого знакомства мы и можем лицезреть в приводимом ниже фрагменте рукописи мыслителя. Однако на данном моменте воспоминание философа не обрывается.

В продолжении Ильин указывает на еще более интересный факт своей биографии, связанный с повторным посещением Флоренции в феврале 1925 года. В один из вечеров в пансионате, в котором остановилась чета Ильиных, Ивану Александровичу сообщили о том, что его разыскивало духовное лицо, обещавшее посетить его утром. На следующий день в восемь часов утра у мыслителя состоялась аудиенция с католическим священником отцом Владимиром Абрикосовым («высланным <...> из Москвы за активную католическую пропаганду» [5, с. 357]). Предвидя, о чем пойдет речь, Ильин захватил с собой пару конспектов с «иезуитскими выписками» и не прогадал. В состоявшейся беседе отец Владимир пытался убедить Ивана Александровича в том, что у иезуитов нет учения об оправдании средств целью и что найти соответствующую литературу не представляется возможным. Однако философ, лишь иронически заметив «ой ли?», принялся цитировать по латыни найденный материал, содержание которого явно опровергало сказанное Абрикосовым. После чего отец Владимир признался в том, что он был прислан к Ильину из Ватикана с прошением не касаться в своей книге иезуитов вовсе, так как на тот момент времени в Риме велась комиссия, состоявшая из прелатов, целью которой был пересмотр «всех учений и всей деятельности иезуитов». Однако в конце данного воспоминания Ильин приписывает: «Мы расстались. Я написал в своей книге все, что считал нужным...» [5, с. 359].

Как можно судить по тому фрагменту, который остался не востребованным в рамках книги «О сопротивлении злу силою», работа над анализом иезуитского учения о том, что «цель оправдывает средства», была проделана Ильиным добросовестно. После знакомства с данным фрагментом также становится более ясной фраза мыслителя о том, что за статьей Н.А. Бердяева «Кошмар злого добра» стоит «натравливание... католической жены» [10, с. 130]. Стоит отметить, что к моменту написания данного фрагмента у фило-

софа уже имелись весьма глубокие знания о православной вере, достаточные для проведения сравнительного анализа учений Западной и Восточной Церквей. В частности, на страницах своего текста Ильин вполне уместно приводит стих из 140-го псалма Давидова, употребляемого в вечернем богослужении и Литургии Преждеосвященных Даров [11].

Подробные ссылки и сноски, которые оставлял мыслитель, указаны в примечании в соответствии с рукописью. Латинские изречения, приводимые в тексте без сносок, полностью отражают те термины, которые использует философ до приведения в скобках латинского аналога. Текст воспроизводится с учетом корректуры И.А. Ильина.

Иван Ильин

Мой набросок о иезуитах, не вошедший в 20-ю главу книги О сопротивлении злу силою и вообще никуда [12]

Гораздо более утонченными, соблазнительными и духовно-вредными являются попытки иезуитов разрешить вопрос о *духовной необходимости несовершенных поступков* так, чтобы допустить их, прикрывая их несовершенство и притом не только в меру их духовной необходимости, но и в меру их житейской, иногда чисто личной, полезности.

В «морально-теологической» литературе иезуитов предусмотрено и обсуждено бесчисленное множество конкретных жизненных казусов, начиная от самых легких и действительно случайных проступков и кончая самыми коварными низостями и извращениями инстинкта. Идя навстречу преимущественно запросам католической исповедальни и имея в виду ее право «решить и вязать», эта литература интересуется главным образом тем, чтобы установить условия простимости греха и ненаказуемости поступка и, по возможности, аналитически расширить сферу дозволенного и простимого. Естественно, что эта «моральная теология» ставит вопрос на чисто практическую почву и создает не теоретическую этику добра, а своего рода *практическую политику греха*. Она спрашивает о том, дозволен ли такой то поступок (an liceat? licet, potest, licite potest, non peccat¹); и если не дозволен, то может ли он быть извинен (excusare); и если он греховен (peccatum), то может ли он быть прощен (absolvere²) как простимый грех (peccatum veniale); или он настолько тяжел (habere majorem culpam, de gravi peccato accusare), что влечет за собой временные взыскания (напр<имер> impedire communionem³), а может быть и вечные муки (poenam aeternam meretur). При такой постановке вопроса проблема совершенства и святости отходит далеко на задний план, и исследование обычно клонится к тому, чтобы найти или условия, извиняющие грех, и отпускающие грешника, или, более того, условия дающие человеку возможность доказать, что грех его не грех и что сам грешник – не грешник. Умственный взор направлен не на верное видение своей грешной души, а на отыскание в сложнейших деталях поступка спасительных лазеек, избавляющих от вечной муки и временного взыскания. Понятно, что эти усилия, потакая человеческому малодушию и коварству, плодят «словеса лукавствия»⁴ и приучают душу «пщевати вины о гресех»⁵.

¹ Разрешен? хотя, может, может, он и не грех? (лат.)

² Полностью (лат.).

³ Запрет на общение (лат.).

⁴ Слова взяты из Псалтыри: «Не уклони сердце мое в словеса лукавствия, непщевати вины о гресех» (Пс. 140:4). Данный стих псалма толкуется как просьба и умоление Бога избавить человека даже от мысли, ведущей ко греху [подробнее см. 13].

⁵ Изначально автор использовал дословно фрагмент «непщевати вины о гресех», что означает не иметь никакого повода ко греху, избегать греха. Но впоследствии И.А. Ильин зачеркнул приставку «не», так как в данном контексте она неуместна.

Трудно было бы упрекнуть эти построения в нравственном максимализме; напротив, все сводится к трезвому реализму, к минимальному уровню позволенности; под строгою видимостью моральных норм и логических выводов царит дух относительности и условности, шаткий дух недоверности и двусмыслия. Мысль движется в порядке систематической дедукции: она исходит из десяти заповедей, от определения таинств, от юридической догматики, от общих формул «поступка», «греха», «намерения», и даже от суждений других авторитетов ордена. Обычно этим отвлеченным определениям противопоставляется поток конкретных состояний или деяний, искусно подводимых или неподводимых под общие правила. Однако это искусство помогает далеко не всегда: отвлеченные формулы, естественно, изнемогают перед сложностью жизни и тогда необходимые, достоверные и определительные выводы не слагаются. Из этих затруднений мысль иезуитов не может быть выведена ни автономным религиозно-нравственным опытом и видением, ни творческим исканием, самобытным, но пребывающим в лоне церковного духа; ибо начало автономного опыта искони подавлено в католицизме; и потому живое нравственное чувство, совесть, творческое добротолюбие – не умудряют и не углубляют этих построений. И в то же время именно недоверие к автономному духовному видению исповедующего – заставляет искать формул. И вот духовно-мертвый логический формализм порождает пустоты, неопределенности, безысходные сомнительности. И на этой-то почве расцветает пробабиллизм, т.е. теория и практика, заменяющая достоверную нравственную очевидность, даруемую актом совести – моральным вероятием¹, детищем субъективного произвольного мнения и резонирующего рассудка.

Морально-вероятно (*probabile*) именно то, что нравственно-недостоверно. Но эта теоретическая недостоверность отнюдь не мешает людям практически пользоваться недостоверными правилами так, как если бы оно было вполне достоверно: кто поступает согласно «вероятному» – тот *не грешит*. Понятно, что разным людям разное кажется вероятным, ибо вероятие есть дело личного мнения и имеет свои степени. Есть «вероятное» – по большинству мнений; есть «вероятное» и по меньшинству мнений; но «вероятным» признается и то, за что высказался хотя бы один почтенный и благочестивый теолог; мало того, каждому человеку предоставляется в сомнительных случаях действовать и оправдываться и согласно тому мнению, которое считается более правдоподобным, и согласно тому – которое он сам и другие считают менее правдоподобным...; причем и такой ссылки будет достаточно для того, чтобы поступок не был зачислен в грех.

Принцип морального «вероятия» или «правдоподобия» вносит, таким образом, в учение иезуитов дух относительности (релятивизма) и субъективного усмотрения; и, если бы не одобрение орденской цензуры, если бы не постоянное взаимно-сочувствующее цитирование и не частое повторение у разных авторов одних и тех же формул, хотя и с легкими видоизменениями, – то могло бы показаться, что в области конкретных наставлений все и исчерпывается различными, субъективно-усмотренными «вероятиями». Однако на самом деле здесь есть стройная логическая доктрина и замечательное единство духовно-го умонаправления, заставляющее говорить о едином учении иезуитов.

Величайшая соблазнительность этого учения состоит именно в том, что несовершенные поступки не просто допускаются как таковые в меру их духовной необходимости, но разрешаются как безгрешные и, далее, ввиду их позволенности и негрешимости – они допускаются и в меру личной выгоды как якобы не греховные. Слагается некая, систематически продуманная, школа греха, дающая наставление о том, как можно грешить, не греша; как представить дурное – невинным, запретное – дозволенным, преступное – изви-

¹ По всей видимости, слово производное от «вероятность». И.А. Ильин зачастую мог «играть словами», вводя новые термины и понятия, об этом было замечено еще во вступительной статье Ю.Т. Лисицы к собранию лекций философа «Философия как духовное делание» [подробнее см. 14].

нительным. Все служит этому: огромная начитанность, утонченный анализ, душевная наблюдательность, живая, изобретательная фантазия. Непредвзятому человеку, вчитывающемуся в эти трактаты, начинает казаться, что пред ним – мастер греха, дающий советы неопытному и наивному грешнику: ему преподается целое учение, как можно в вопросах о грехе своем, обмануть Бога, совесть, духовника и самого себя; и советы эти идут, по существу и по форме, от самого духовника...

Все эти советы могут быть сведены, к ответу на вопрос: можно ли совершить дурное, злое дело (внешне или внутренне) так, чтобы не иметь на себе греха? Мы отвечаем на это отрицательно: нет, нельзя; когда бы, кто бы, где бы и ради чего бы не совершил несовершенный поступок (помышлением, желанием, словом или делом, вольно или невольно, ведением или неведением [1]) – он будет его личным несовершенным актом и состоянием, он будет проявлением его нравственной нечистоты, его грехом. Напротив, иезуиты отвечают на этот вопрос утвердительно: да, можно; есть множество путей к тому, чтобы переживать и делать злое, не принимая на себя греха; это и обозначается термином «позволенности». Пути эти указываются в их сочинениях. Систематическое раскрытие и исчисление этих путей потребовало бы особого исследования. Здесь достаточно указать лишь основное.

[Во-первых, допускается возможность того, что дурное дело (например убийство невинного, воровство, разврат) будет предписано или повелено «Богом, Господином всяческой жизни» [2]; исполнять же повеления Божии (т.е. церковные) есть не грех, а религиозная обязанность].

Во-вторых, многое такое, что обычно запрещено как греховное, оказывается разрешенным в случаях крайней необходимости, или опасности для жизни, или просто грозящего большого ущерба; как то, ядение человеческого мяса, убийство человека, или своего собственного мужа, или заведомый извет и клевета на ближнего [3].

В-третьих, ради благой и дозволенной цели разрешается пользоваться всем необходимым, со принадлежащими и полезными средствами, как такими, которые сами по себе безразличны, так и такими, которые сами по себе дурны [4].

В-четвертых, можно служить и дурной цели, не греша; для этого надо только выбрать такое *средство*, которое было бы само по себе безразлично (*de se sit indifferens*) и затем, осуществляя его, внутренне отвлечься от дурной цели, которой оно служит; тогда цель осуществится помимо моего намерения [5].

В-пятых, человек может сложить с себя грех и тогда, когда он заранее предвидит, что его действие необходимо повлечет за собой дурные последствия: для этого надо только отвлечь свою волю от этих дурных последствий и действовать так, как если бы они не имели наступить и действительно не наступали [6].

В-шестых, человек может обманывать других и давать ложную клятву, не греша, если только он про себя вложит в свои слова другой, тайный смысл, или тайно ограничит их явное значение, или ловко воспользуется их общеизвестным двусмыслием [7]. Впрочем, одни допускают такую клятву, при наличности очень важных оснований, другие требуют лишь достаточного основания, третьи довольствуются просто «приличным» основанием [8]...; и так далее.

Из всех этих способов грешить без греха особое внимание обратил на себя в истории мысли третий способ, который и вызвал особое негодование, естественно породившее и особую оборону со стороны иезуитов. Это учение о соотношении между «дурным средством» и «благой целью» не следует формулировать так, будто цель «освящает» или «оправдывает» средства, ибо такая форма неточно передает их воззрение и нехарактерна для большинства из них: ею неосторожно воспользовался только один Эскобар; и иезуиты почти правы, возражая против приписывания им такого учения. На самом деле

они очень мало думают в своих трактатах о «святости» или «праведности». Они говорят лишь о *негрешности* и *позволенности*. В понятие же «греха» они включают три признака: во-первых, сознательного воления; во-вторых, «свободы» (т.е. волевой способности делать или не делать); и в-третьих, «отдавания себе отчета в том, что совершаемый поступок дурен» [9]. В этом определении греха, чрезвычайно суженном и формализованном (вероятно, под влиянием юриспруденции), – уже заложен целый ряд тех уклонений и изворотов, которые не могут не возмущать нравственно-чистую и честную душу. Нетрудно догадаться, что «крайняя необходимость», «опасность» для жизни, или для доброго имени или для благополучия – всегда стоят у порога жизни, а их наличность уже не оставляет человеку его обычную «свободу» и самообладание, а, следовательно, разрешает ему целый ряд «безгрешных» поступков. Подобно этому нетрудно научиться отвращать свое «сознательное воление» от дурной стороны своего поступка или от его дурных последствий, а это уже обеспечивает человеку безгрешную позволенность. Или еще: стоит вовремя забыть, что поступок дурен или не обратить на это внимание – и человек свободен от греха [10]. И точно также: во всякой цели можно отыскать некоторую благую сторону, а тогда уже выбор «позволенных» средств весьма расширяется.

В этом центр тяжести: понятие «безгрешно-позволенного» имеет несравненно более широкий объем, чем понятие «нравственно-совершенного». Мораль иезуитов светит не великими лучами Евангелия, а светом потайных фонариков, извлекаемых из тайных карманов. И свет этот учит религиозному самообману и земной изворотливости.

Необходимо установить, что на самом деле нравственная ценность средства совсем не определяется нравственной ценностью цели и не зависит от нее. Ибо, во-первых, нравственная ценность – как цели, так и средства – определяется сопоставлением их с полнотой добра, с нравственным совершенством как единым верховным критерием. Это сопоставление совершается *дважды*: отдельно для цели и отдельно для средства; и даст всегда *два* результата, а, может быть, и *два различных* результата. Никаких иных путей для установления нравственной цели средства – нет. И, во-вторых, средство и цель связаны друг с другом не ценностной связью, а генетической (2) или мотивационной (1): во внутреннем переживании человеческой души – воля к цели вызывает и мотивирует волю к средству, и притом потому, что человек преулавливает между ними причинную связь, независящую от их нравственной ценности; в процессе же осуществления – средство становится причиной, а цель следствием, и эта генетическая связь тоже совершенно не зависит от нравственной ценности обеих сторон. Понятно, что нравственное качество цели никак не может перенестись на средство; и нравственное качество средства никак не может перенестись на цель. И если воля к благой цели есть заслуга, то воля к безнравственному средству есть грех; и этот грех не становится безгрешным от его воображаемой или реальной связи с благой целью, а требует особых очистительных усилий и не поддается никакому арифметическому покрытию или «зачету».

Примечание

[1] Срв. Православный Требник. М. Синодальная Типография. Ч. 1. Чин Исповедания.

[2] Справ., напр., Herm. Busenbaum. Medulla Theologiae moralis. Venetiis. MDCCXV. Lib. III. Tract. IV. Cap. I. Dubium IV. "An aliquando liceat occidere? Directa intentione et scienter numquam licet, nisi Deus omnis vitae Dominus concedat" p. 125. Срв. еще подробнее у Petz. Alagona. S. Thomae Aquin. Summae Theologiae Compendium. MDCXX. pag. 244. <(выписать!)>

[3] "in gravi necessitate"; "in magna fame vel alio vitae periculo"; "magnam honoris detrimentum"; "si aliter non potes avadere", или "aliter se non potest defendere" Ioannes de Alloza. Flores Summarum sire Alphabetum. Morale. Coloniae Agrippinae. MDCCXV. p. 126. 393. 394; "um einem grossen Nachtheile zu entgehen... falsines Verbrechen anzudichten... es ist erlaubt" Antonius de Escobar y Mendoza. Universae theologiae moralis recept. Sententiae. Lyon. MDCXLII-MDCLXIX. IV. p. 373.

- [4] “guter Zweck”; “erlaubter Zweck”. Busenbaum. Medulla Theologiae moralis. MDCLIII. p. 320. 504. Escobar. Univ. theol. mor. IV. p. 336. Zudor. Wagemann. Syn. theol. mor. 1762 I p. 26. n. 28; “media ordinate”. Paulus Zaymann. Theologia moralis. 1625. P. III p. 20; “i mezzi necessarie et utili”. Matteo Liberatore. La Chiesa e lo stato. 1801. s. 205; “die an sich gleichgültig sind”. Gury J.P. Casus Conseientiae. 1865. p. 332; “Handlunden die ihres Natur nach schlecht”. Escobar Ibid. p. 336; срв. особенно у Escobar там же: “Denn der Zweck gibt den Handlunden ihren eigentlichen Charakter und durch einen guten oder schlechten Zweck werden die Handluden gut oder schlecht”. О разрешении средств без ограничения см. еще у Edm. Voit Theologia moralis. 1769. p. 122.
- [5] “indirecte et praeter intentionem” Busenbaum. Medulla. p. 125. Срв. Ferdinandus de Casto-Palao. Opus morale. Lyon. 1631–1638. Pars. I. tr. 6. d. 6. p. 11.
- [6] “praeter intentionem” Busenbaum. Medulla. p. 126; срв. у de Alloza: “Qui propter homicidium a se commissum scit alium esse in carcere cum vitae periculo, non tenetur se prodere” p. 394. Срв. у E. Voit. Ibidem. p. 122.
- [7] Срв. учение о “reservation mentalis”, “tacita mentis restriction”, “aequivocatio” и “amphibologia”; см. особ. Franz. Suarez. De virtute et statu religionis. 1614. s. 474; Busenbaum. Medulla. 1653. s. 95. Paulus Zaymann. Theol. mor. 1625. Pars. VI. c. 14. p. 176; Castro Palao. Opus mor. Pass III. tr. 14. d. I. num. 5; Edm. Voit. Theol. mor. 1769. p. 345; Isaac de Bruyn. Theologia. 1687. pos. 24.
- [8] Срв. Voit. Theol. mor. 1769. p. 343; Zaymann. Theol. mor. 1625. p. 175; Castro-Palao. Opus mor. Pars III. tr. 14. d. I. num. 5.
- [9] Срв. напр. у Busenbaum. Medulla. p. 286: “ut fiat a voluntate conseiente”, “ut sit in potestate voluntatis facere, vel non”, “ut advertatur militia”.
- [10] “de praecepto nihil cogitans”. Busenbaum. Medulla. p. 286; воззрение подкреплено ссылкой на Sanchez’a и на Reginaldus’a.

Литература

1. И.А. Ильин: Pro et Contra. СПб: РХГИ, 2004.
2. Послание апостола Павла Римлянам // Новый Завет. М.: Синод. типогр., 1902.
3. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М.: Дарь, 2017.
4. Полторацкий Н.П. И.А. Ильин и полемика вокруг его идей и сопротивлению злу силой. Лондон (Онтарио): Заря, 1975.
5. Ильин И.А. Собр. соч.: Письма, мемуары (1939–1954). М.: Русская книга, 1999.
6. Томсинов В.А. Иван Александрович Ильин (1883–1954): биографический очерк // Ильин И.А. Теория права и государства / под ред. с предисл. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2008. С. 3–92.
7. А.М. Русский мыслитель Иван Александрович Ильин: Творческая биография. М.: Изд-во Главархива Москвы «Деловой ритм», 2008.
8. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 797–826.
9. Ильин И.А. Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999.
10. Письма И.А. Ильина к П.Б. Струве / публ. В.В. Бойкова и Н.А. Струве // Вестник РХД. 1995. № 1–2. С. 86–146.
11. Последование вечерни [Электронный ресурс] / Службеник // Режим доступа: azbyka.ru/bogoslužhenie/slugebnik/slug01.shtml
12. Ильин И.А. Наброски и материалы для статей и книг // НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 624. Л. 1–12
13. Феодорит Кирский, блж. Толкование на сто пятьдесят псалмов [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie_na_sto_pjatdesat_psalmov/140
14. Лисица Ю.Т. И.А. Ильин как философ предметных обстоятельств и их духовного смысла. Истоки феноменологии и ее метода // Ильин И.А. Философия как духовное делание: курс лекций. М.: ПСТГУ, 2013. С. 7–46.

Аннотация. В статье затрагивается интересный факт из творческой биографии И.А. Ильина, связанный с написанием книги «О сопротивлении злу силою», а именно, его работа с иезуитской богословской литературой. В рамках публикации приводится фрагмент, не вошедший в двадцатую главу книги и сохранившейся в архиве философа доньше. Даются некоторые аналитические заметки, связанные с содержанием текста мыслителя.

Ключевые слова: И.А. Ильин, католицизм, позволение греха, иезуитская литература, учение об оправдании цели средством.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Russian Philosophy History Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

A Little-Known Side of I.A. Ilyin's Work "On Resistance to Evil by Force"

Abstract. The article touches upon an interesting fact from the biography of I.A. Ilyin, which is connected with the drafting of the book "On resistance to evil by force", and, specifically, his work on Jesuitical theological literature. Within the publication, a section is set forth which was not included in Chapter 20 of the book and which has been kept in the archive of the philosopher until present. A few analytical comments are set forth regarding the contents of the text.

Keywords: Ivan Ilyin, Catholicism, permission of sin, Jesuit literature, doctrine about "the ends justify the means".

«Власть должна верить в себя»: малоизвестные статьи П.Б. Струве периода Гражданской войны*

Осень 1919 – зима 1920 года – один из наименее изученных периодов в биографии русского экономиста, философа, историка и публициста Петра Бернгардовича Струве (1870–1944). Именно в эти месяцы Струве, приехавший из Парижа на белый Юг России и поселившийся в Нахичевани, пригороде Ростова-на-Дону, стал одним из ведущих сотрудников (и де-факто руководителем) газеты «Великая Россия», которая хотя и не была официальным изданием Вооруженных сил Юга России, но всей своей историей и принятым политическим курсом демонстрировала близость к руководству южнорусского Белого движения. На страницах «Великой России» Струве пропагандирует идеи русского национализма и безоговорочно поддерживает режим военной диктатуры: «Скажем прямо: если нам нужно выбирать между безвластием, хотя бы самым благонамеренным и самым благожелательным, и некоторыми эксцессами твердой власти, мы, не обвиняясь, выберем второе» [4]. «Когда-то г. Струве был правовернейшим из правоверных марксистов, писал, что интеллигенция представляет собой “quantité négligeable”¹, и исповедовал материалистическое мирозерцание, затем он стал проповедником идеализма. Был г. Струве редактором штутгартского “Освобождения”, был затем чистым либералом, предупреждавшим в 1905–1906 гг., что “безумие слева” и “безумие справа”, а теперь он стал консерватором, не видит никакого “безумия” в правом лагере и пишет <...> весьма правые статьи в “Великой России”», – так оценивал публицистическую деятельность Струве осенью 1919 года народный социалист В.А. Мякотин [2]. «Он дошел до “Великой России” // И сейчас в диктатуру влюблен», – иронизировал поэт С.Я. Маршак [1]. Поправление Струве зашло так далеко, что он оказался на открытии ростовского Религиозно-философского общества в компании черносотенцев, в частности, В.М. Пуришкевича [3].

Вниманию читателей представляются пять статей Струве, написанных им осенью 1919 года. Три из них посвящены организации власти и отношениям правительства и «общественности» («Власть должна верить в себя», «Против малOVERов и малодушных тыла», «Управление на местах»), две – вопросам идеологического характера («Россия и Запад», «Национализм»). Статьи публикуются по номерам «Великой России», хранящимся в Научной библиотеке Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ).

¹ «незначительная величина» (фр.).

* Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ для молодых ученых – кандидатов наук № МК-621.2019.6 «“Русская свобода и Великая Россия”: “либерально-консервативная” группа В.В. Шульгина и П.Б. Струве в годы революции и Гражданской войны».

Чемакин Антон Александрович, кандидат исторических наук, старший преподаватель Института истории СПбГУ. E-mail: a.chemakin@spbu.ru

Пигарев Артем Алексеевич, бакалавр истории, СПбГУ. E-mail: artemius.pigarev@yandex.ru

В настоящее время нами готовится сборник работ П.Б. Струве периода революции и Гражданской войны, в который войдут все его статьи за 1917–1920 годы (за исключением ряда текстов академического характера, напрямую не связанных со злободневными проблемами), несколько интервью, а также биографический очерк, раскрывающий некоторые неизвестные подробности деятельности Петра Бернгардовича в годы Второй русской смуты. В частности, в этот сборник войдут публицистические работы Струве, опубликованные им в следующих журналах и газетах: «Русская мысль», «Русская свобода», «Накануне», «Северная жизнь», «Русский листок», «Великая Россия», «Общее дело» – всего около шестидесяти статей, причем некоторые из них ранее не были известны исследователям, не включены ни в какие библиографии и сохранились чуть ли не в единственном экземпляре в российских и зарубежных библиотеках и архивах (так, например, несколько статей Струве за начало 1920 года можно найти только в собрании Славянской библиотеки в Праге).

Петр Струве

Россия и Запад

«Когда в Москве сидели воры»

Пушкин

Русская революция есть эпизод мировой войны. Но это едва ли не самый крупный и чреватый последствиями эпизод ее, имеющий сам по себе значение и смысл всемирно-исторический.

Россия с самого начала своего бытия стоит на рубеже двух миров – западного и восточного, европейского и азиатского. В этом ее мировом положении кроется разгадка ее испытаний и страданий и в то же время ее великого призвания и великих достижений.

В свое время русский народ принял на себя натиск азиатских полчищ и, временно согнувшись перед этим натиском, отразил его от Европы. Сейчас Россия и русский народ приняли на себя такой же натиск разрушительных сил и так же, как в средние века, своей грудью наш народ отражает и тем самым отбрасывает их от старой Европы, оказывая ей великую услугу всемирно-исторического значения. Эта новая татарщина, большевизм, хуже и гораздо опаснее прежней, ибо ее разрушительные силы идут не извне, а родились в недрах самой России и самой Европы. Большевизм есть, конечно, порождение России и русской дикости, но никогда это русское порождение не достигло бы той ядовитости, которая потрясла до основ и временно разрушила Российскую державу, если бы русская интеллигенция не отравила себя и народ ядом интернационализма и социализма. Без этого отравления русских умов ядовитыми западными началами дикость русских толп никогда не вышла бы из границ русского бунта, «жестокое и бессмысленное», от которого у народа осталось бы лишь легкое похмелье. Только интернационалистический социализм сделал из русского бунта движение мирового значения, преодоление и отражение которого составят второй всемирно исторический подвиг России.

Пишущий эти строки никогда не верил в то, что большевизм Ульянова-Ленина и Бронштейна-Троцкого, раздавив и унизив Россию, сможет на русский манер завоевать и обольшевить Европу. Но это не значит, чтобы культурная Европа могла равнодушно относиться к терзаемой гражданской войной России, со снисходительным любопытством взирая на происходящую в ней великую смуту. Ибо недаром Россия была больна не только своей собственной дикостью, но и западноевропейской отравой. Этой отравой больна сейчас в значительной мере и сама Европа. Сейчас та русская армия, которую воссоздали

Корнилов и Алексеев и которую ведет Деникин, не только освобождает и возрождает к старой мощи и новой жизни Великую Россию, она в то же время этим великим национальным подвигом спасает старую Европу от ее собственного яда и тем свершает всемирно-историческое дело. Возрождающаяся Россия и ее армия никого и ничего не желают спасти и возродить кроме своей собственной государственности в ее исторических вековыми народными жертвами воздвигнутых пределах, той государственности, которая была изменнически предана и разрушена людьми, еще старой меткой русской речью окрещенных «государственными ворами». Но борясь со своим собственным «государственным воровством», русская армия и русские патриоты, как и встарь, спасают Европу, и притом, на этот раз, от ее же собственного яда. Это утверждение есть просто констатирование факта, и русские люди должны ясно понять вышеочерченную роль России в современной стадии мировой войны. Ее необходимо понять для того, чтобы в свое время в деле отстаивания мощи и достоинства Российской державы без гордыни, но смело, с правым дерзанием опереться на великий подвиг, совершаемый теперь государственно-национальной Россией и ее доблестной армией в великой борьбе против новых варваров, коммунистов.

Я только что приехал с Запада, и я счастлив сказать, что в той новой, возрождающейся России, на почву которой я вступал исполненный трепетных надежд и ожиданий, я нашел живой и старую Россию с ее государственным и национальным духом. Да, восстанавливая наш русский дом, будем строить новую Россию, но в том *крепком национальном духе*, без которого русские люди от царей до последних «мизинных людей»¹ никогда не создали бы ни России, ни русской культуры. Только национальным духом, создавшим Россию, можно и воссоздать ее.

Великая Россия. 1919. 22 сентября (5 октября). № 303. С. 1

Петр Струве

Власть должна верить в себя

Приказ вождя русской армии генерала Деникина о предании военно-полевому суду тех кубанских и иных деятелей, которые заключили пресловутый договор между Кубанью и восставшими против России горцами², есть акт ясный и, в то же время, в той исторической обстановке, в которой он опубликован, многозначительный именно по своей ясности.

Он полагает предел недомолвкам; он устраняет половинчатости. До сих пор мы жили в какой-то атмосфере терпимости к великому злу предательства и измены. Все здравомыслящие люди чувствовали и понимали, что поведение гг. Бычей³ есть государственная измена, которая безвозбранно зрела и за границей и в тылу, и с недоумением вопрошали: когда де переполнится чаша долготерпения?

Теперь решительное слово сказано. И это имеет значение не только в отношении тех, над кем это слово осуждения сейчас произнесено. Этот акт имеет более общее значение.

¹ Мизинные люди (*устар.*) – простые, незначительные, маленькие.

² Речь идет о политическом кризисе, развернувшемся после того, как был опубликован договор, подписанный в Париже представителями Кубани и горцев Кавказа. А.И. Деникин посчитал действия кубанской делегации изменой России и приказал арестовать и предать военно-полевому суду всех лиц, подписавших этот договор.

³ Быч Лука Лаврентьевич (1870–1945) – казачий деятель, председатель Кубанского краевого правительствa в 1917–1918 годах, противник политического курса, проводимого руководством Добровольческой армии.

Мы живем в военное время, когда во всем нужна именно такая простота и ясность решений. Она нужна для тех, кто властвует и ведет страну, но она еще более нужна и для самой страны. Мы с величайшими муками выходим из расшатанности и потому более всего мы нуждаемся в твердости, исключаяющей все половинчатое и все то, что может поощрять и возвращать половинчатость. Нам нужны сейчас условия жизни и формы государственного быта, в которых не могли бы и возникать какие-либо самомаleastшие стремления расшатать строжайшую государственную дисциплину. Сейчас Россия из крови и на крови, как встарь в борьбе с внешними насильниками, *рождает государственную власть*. Подлинная государственная власть никогда, конечно, не является ни самовластием, ни самодурством. Она есть *служение* государству и народу. Но такое служение должно быть основано на вере в свое *призвание*. Власть есть призвание, и она должна быть верящей в себя силой.

Сейчас нет в России и не может быть никакой власти, вне военной, и никакого источника власти, кроме Армии и ее жертвенного подвига. В этом прежде всего не должна ни на одну минуту сомневаться сама власть, рожденная из Армии и вместе с Армией. Ибо только на такой вере в себя, в свое государственное призвание, в свою высшую правоту власть может утвердить и свое служение государству. Великая смута, разрушив государственное строение, обнажила его глубочайшие основания. Она раскрыла эти основания не в механическом сговоре людей и не в арифметическом подсчете их голосов, а в сознающей себя, утверждающей себя, дерзающей силе государственности. Только слепцы могут думать, что горсточка людей, с Корниловым и Алексеевым во главе, решивших в 1917 году спасти Россию, была лишь физической силой, и только слепцы могут и теперь считать, что та воинская сила, в которую на наших глазах чудесно выросла эта ничтожная кучка людей, есть тоже только физическая сила, нуждающаяся в каком-то освещении извне. Нет. И тогда и теперь эта боевая дружина русских патриотов есть прежде всего нравственная сила, которая сама утверждает себя в своем жертвенном призвании и служении.

Мы переживаем смуту. Но для того, чтобы изжить и побороть ее, для того, чтобы раздавить «главу Змия», власть должна верить в свое призвание и в свою правоту. Она должна верить в себя.

Выводы из такого взгляда на власть и ее природу многообразны и многозначительны. В решительном отстаивании, в непрестанном подчеркивании этих выводов, во внедрении их в сознание и самой власти и общества мы видим сейчас главнейшую задачу русской печати и наше главное публицистическое призвание. Печать существует не для того, чтобы занимать публику, и не для того только, чтобы ее осведомлять. Она должна распространять в обществе правильные мысли и будить здоровые настроения. А сейчас первая и самая главная мысль – в том и о том, чтобы Власть была Силой, самое здоровое настроение общества – в поддержании, не за страх, а за совесть, сильной и твердой Власти.

И опять-таки и прежде всего: власть должна верить в себя.

Великая Россия. 1919. 29 октября (11 ноября). № 332. С. 1.

Петр Струве

Против маловеров и малодушных тыла

Некоторые трудности на фронте и в тылу, замедляющие успехи нашей армии, у многих возрождают то состояние духа, из которого проистекли все несчастья России. Как и до революции, главным злом, основным пороком, нас подтачивавшим, было маловерие и малодушие, так же точно и теперь мы наблюдаем в тылу среди многих тоже опасное оскудение духа. Выражается оно в беспредметной и безмерной критике, практически не только

бесплодной, но и прямо вредной. Критика того, что делается и существует, плодотворна только тогда, когда она, указывая недостатки, действительно намечает осуществимые способы их преодоления. Вне этого она есть только «пленной мысли раздражение». Выражается это оскудение духа еще в прикровенном или откровенном стремлении открытой бой между правдой и неправдой заменить гнилым соглашательством. Мы живем среди множества трудностей, прямо неразрешимых, и тягот, воистину неудобноносимых. И все-таки мы должны, вопреки этим трудностям и тяготам, осуществить самое главное, единственное важное в настоящий момент, а именно разбить и уничтожить противостоящего нам врага. Это чисто военная задача, и, как таковая, она разрешима именно силами и средствами духа. Как и в мировой войне, в войне гражданской победит тот, у кого окажется *сильнее дух и крепче нервы*.

А в чем должна сказываться сила духа и крепость нервов? Именно в том, чтобы не впадая в маловерие и малодушие, видеть только самое главное и самое важное и, к нему стремясь, не оглядываться по сторонам.

Вот то состояние духа, в котором мы всего более нуждаемся и с создания которого должно начаться подлинное «устройство тыла». Для того, чтобы «устроиться», тыл должен приучиться возможно меньше думать о себе. С того момента, что тыл начинает думать о себе – это именно показал весь опыт нашей войны и нашей революции – начинается его разложение. Во время войны я в 1916 году был во Франции, и вот что меня всего более поразило в ней, по сравнению с Россией: тогда как тыл в России только и думал о себе, во Франции думал только о фронте. А думая о себе, русский тыл додумался до революции, которую он погубил и фронт, и себя.

Да, нам нужно «устройство тыла» в нашей тяжелой гражданской войне, но первое и самое главное условие этого устройства будет состоять в том, чтобы тыл отучился думать о себе. Конечно, это не значит, чтобы я проповедовал какую-то гражданскую беспечность и тыловое разгильдяйство. Совсем наоборот. Тыл также должен быть милитаризован, как милитаризован фронт. Он должен также «стоять на часах».

В этом именно и заключается основная задача, лежащая на тех элементах общества, которых можно назвать «тыловой интеллигенцией». Она должна и сама подтянуться и все вокруг себя подтянуть. Это трудно там, где все расшатано и деморализовано, но сейчас *патриотически активное меньшинство, если оно только захочет, может сделать все*. Для этого только ему нужно порвать решительно со всяким маловерием и малодушием. Для этого ему нужно нерушимо верить в свой патриотический долг и в свое национальное призвание и в осуществлении его *идти напролом*.

Пагубная смута, обуявшая Россию, главный свой козырь имеет в мужестве злых сил, во имя зла пошедших напролом. Перед этим натиском зла представители добрых сил смалодушествовали и отступили. Теперь настал для них черед идти напролом.

Самая опасная разновидность малодушия и маловерия сейчас та же самая, что пышным цветом расцвела в эпоху плачевной памяти Временного правительства. Это – малодушие и маловерие под личиной мягкости и жалости, истекающей якобы из государственной мудрости. Но великие государственные язвы не излечиваются розовой водой. Политические бесы не изгоняются либеральными обещаниями. Против них нужен меч разящий, не только физический, но и духовный.

Но непременно – меч.

Власть должна верить в себя – писали мы. Так же в себя, в свою правоту и силу, должна верить та часть народа, которая поддерживает власть. Основы государственного бытия не ставятся на голосование. Во имя их действуют, умирают и – побеждают.

Великая Россия. 1919. 31 октября (13 ноября). № 334. С. 1

Петр Струве

Национализм

Во имя какого начала, под каким знаменем должны организовываться и действовать русские люди, решившие спасти Родину? В чем тот духовный меч, которым они должны разить врагов?

Суть и клеймо русской революции состоит в ее антинациональном характере, в том, что по своим устремлениям она разрушала Россию, в том, что она была государственным самоубийством великого государственного народа. Являясь отступничеством от всего того, что было в русской истории подлинно сильного и творческого, революция привела к разрушению всех государственных скреп и к распаду государства.

Эта природа революции указывает нам путь спасения.

Спасти нас может только национально-государственное начало. Политических бешов революции мы можем изгнать только открытым исповеданием национальной веры и смелым делом во имя ее.

Это значит, что организующей и побеждающей духовной силой той новой России, которая восстает из обломков революции, может быть только *национализм*.

Тут великая, прямо необъятная задача перед русскими образованными людьми. Начиная с половины 19-го века русские образованные люди в своей массе только и делали, что подавляли в себе национальный инстинкт и гасили национальную идею. Проделав это над собой, они антинациональным ядом отравили народ, и в разлитии по всему народному организму этой отравы и состояла русская революция.

На том «погорелом месте», которое изображает собой послереволюционная Россия, создать новую жизнь может только национальная организация, опирающаяся на национальное сознание.

Россия должна создать такую организацию национальных сил, которая должна сейчас все делать для того, чтобы помочь Добровольческой армии довести ее дело до конца и которая и в мирное время будет продолжать на всех поприщах великое дело доблестной Армии и блюсти ее славные традиции.

Уже сейчас рядом с организацией воинских сил необходимо строить организацию политических сил, с теми же основными задачами. Это работа весьма трудная, но, безусловно, для нас обязательная и неотложная. Мы полагаем, что сейчас в России нужна только одна большая партия, партия национальная, или, попросту, *русская*.

В ряды этой партии сомкнутся все те, кого ужасный опыт революции научил, что безнациональная классовая идея раздробила и обессилила русский народ и отдала его живой образ на поругание, а его историческое достояние на разграбление всем вражьиим силам. В национальную дружину сплотятся все те, кто познал социалистический обман, обездоливший народ, наобещав ему земной рай, все те, кто испил до дна чашу инородческих надругательств над русским именем. Их много, этих людей, которые еще недавно были слепы и прозрели. Их так много, что когда они сорганизуются, они станут силой непобедимой. Уже сейчас по всему организму народа идут великие живительные токи национального пробуждения и движения. Осознать, оформить и закрепить их есть главнейшая задача нашего времени.

Организация национальных сил должна быть всесторонняя: духовно-религиозная, светско-культурная, экономическая и политическая. Почти в каждой из этих областей нужно будет начинать работу сызнова. Ибо до сих пор широких народных масс никто не организовывал на национально-русском начале. А между тем, национализм, покорив себе



интеллигенцию, должен просочиться до народных низов и своей великой идеей завоевать и их. И это будет, ибо в России всегда то, чем отдавалась интеллигенция, в конце концов доходило до народа. Национализм будет тем духовным мечом, который, вслед за доблестной армией, вновь отвоюет для русского народа достояние его предков, безрассудно растраченное в антинациональном угаре.

Так должно быть, так будет!

Великая Россия. 1919. 1 (14) ноября. № 335. С. 1

Петр Струве

Управление на местах

По проникшим в печать сведениям Особое совещания при Главнокомандующем обсуждало положение дел в тылу в связи с махновским движением, и выступивший по этому вопросу с докладом член Совещания Н.И. Астров пришел к выводу, что «наиболее важным фактором, порождающим и питающим махновское движение, являются некоторые дефекты гражданского управления на местах», и что поэтому «необходимо принять серьезные меры к упорядочиванию аппарата гражданской власти на местах» («Парус» от 8-го ноября).

Первое из этих утверждений вызывает недоумение. Совершенно ясно, что махновское движение есть одна из разновидностей крайнего революционного движения. Оно есть порождение всей революции и представляет явление разложения большевизма в государственной форме на его стихийные народные элементы полного безначалия и откровенного разбойничества. В махновщине, как таковой, дефекты существующего гражданского управления ни при чем.

Но, конечно, не может подлежать сомнению, что аппарат гражданского управления на местах страдает сильными пороками и что к его исправлению необходимо принять все меры.

Однако именно для этого власти нужно вполне уяснить себе и истинное положение дел на местах и те приемы, которыми может и должна действовать власть в такие эпохи, как переживаемая нами. Власть должна уяснить себе, опираясь на какие элементы населения она может утвердить порядок, и, уяснив себе это, она должна организовать эти элементы и привлечь их к активному участию в восстановлении и поддержании порядка. Это верно во всякое время; это сугубо верно в переживаемое нами смутное время.

В пестрой массе населения есть целые слои, в которых власть сейчас не может найти себе никакой поддержки в деле охраны порядка, и, наоборот, есть такие слои, которые нуждаются в разумном и последовательном обращении с ними для того, чтобы стать прочным ядром, вокруг которого будет естественно кристаллизироваться общественный порядок. В деревне таким ядром должен стать класс крепких, привязанных к собственности крестьян, в отличие от той деревенской «голытьбы», которая отбилась от хозяйства и которая и поставляет человеческий материал для таких движений, как махновщина.

Конечно, органы управления на местах должны быть упорядочены. Но что это значит практически? А прежде всего то, что на местах должна быть организована удовлетворительно действующая *полиция*, назовите ее как хотите, которая должна рекрутироваться из элементов населения, кровно заинтересованных в восстановлении и поддержании порядка.

Еще нигде ни в одном человеческом обществе задача поддержания порядка не разрешалась помимо создания и существования института, призванного предупреждать

беспорядок и вынуждать повиновение государственной власти. Создать же полицию нельзя в безвоздушном пространстве. Ее нужно строить из тех элементов общества, которые пригодны для этой функции. При том общем государственном развале, в котором мы обретаемся, это, конечно, очень трудная задача. Но для ее разрешения нужно прежде всего уяснить себе самые основы, на которых эта задача разрешима.

Восстановление гражданского управления есть задача, подобная воссозданию армии. Для разрешения этой задачи власть должна найти такую же точку опоры, какую она, в отношении *армии*, нашла в офицерстве. Офицерство явилось ядром, вокруг которого на наших глазах выросла русская армия. Во взбаламученном море гражданского населения России путем известного отбора и подбора необходимо найти те крепкие элементы, вокруг которых может постепенно кристаллизоваться и расти система гражданского управления. Необходимо примириться с тем, что на первых порах оно будет гораздо хуже управления дореволюционного, что в нем будет и больше дефектов, и больше злоупотреблений. Но оно, во всяком случае, должно с самого начала в психологически-бытовом отношении быть способно осуществлять задачи поддержания порядка. Необходимо еще ясно представить себе, что полиции нельзя сейчас создать ни каким-либо обращением к «общественности», ни простым восстановлением старых учреждений и старой рутины. Трудность положения состоит именно в том, что совладать с ними не может никакая рутина, подобно тому, как большие творческие усилия воли были нужны для восстановления русской армии.

Многие мечтают сейчас о появлении на сцене старых городских и старых губернаторов. Все прежние предубеждения против этих фигур, конечно, истреблены в огне революции. В известной мере революция своими пресловутыми «завоеваниями» реабилитировала старую полицию, от урядника до губернатора. Но это не значит, что ее можно было бы просто восстановить. Это прямо-таки неосуществимо. Сейчас предстоит более сложная задача, которую можно разрешить только отделившись и от революционных иллюзий. Это значит, что нужно искать новых путей, не боясь вовсе того, что эти новые пути могут привести очень близко к старым формам или... довольно далеко от них увести.

Великая Россия. 1919. 10 (23) ноября. № 343. С. 1

Литература

1. *Д-р Фрикен [Маршак С.Я.] Политический Дон-Жуан // Парус. 1919. 22 декабря (1920. 4 января). № 47. С. 1.*
2. *Мякотин В. Нашим наставникам // Парус. 1919. 12 (25) декабря. № 39. С. 1.*
3. *Религиозно-философское общество // Донская речь. 1919. 21 ноября (4 декабря). № 10. С. 4.*
4. *Струве П. Устройство тыла // Великая Россия. 1919. 5 (18) октября. № 313. С. 1.*

Аннотация. Публицистические работы русского экономиста, философа, историка и политика П.Б. Струве, написанные осенью 1919 года, в период его нахождения на подконтрольной белым территории Юга России, практически не изучены. Прибыв из Франции в Ростов-на-Дону и возглавив газету «Великая Россия», Струве стал одним из виднейших идеологов русского национализма и ярким пропагандистом режима военной диктатуры. В статьях, опубликованных на страницах «Великой России», он высказывал свое понимание большевизма и особенностей гражданской войны, описывал меры, необходимые для победы Белого движения, объяснял, как надо вести себя «общественности» в сложившихся условиях. Публикаторы приводят полный текст пяти статей Струве, а также описывают обстоятельства, при которых эти статьи появились на свет.

Ключевые слова: П.Б. Струве, Гражданская война, «Великая Россия», Белое движение.

Anton Chemakin, PhD in History, Senior Lecturer, Institute of History, Saint-Petersburg State University.
E-mail: a.chemakin@spbu.ru

Artem Pigarev, Bachelor of History, Saint-Petersburg State University. E-mail: artemius.pigarev@yandex.ru

“The Power Must Believe in Itself”: Insufficiently Known Articles by P.B. Struve of the Civil War Period

Abstract. The publicistic works of the Russian economist, philosopher, historian and politician P.B. Struve, written in the autumn of 1919, while he resided in the territory of southern Russia under the control of White forces, has practically not been studied. On his arrival from France to Rostov-on-Don and appointment as editor-in chief of “Great Russia” journal, Struve became one of the prominent masterminds of Russian nationalism and ardent propagandists of the military dictatorial regime. In his articles published in “Great Russia” journal he expressed his understanding of bolshevism and the specific features of the Civil War, described the measures necessary for the victory of the White movement, explained how the “public” should carry on under current conditions. The authors of the publication present here the full text of the five article by Struve and also describe circumstances under which those articles were written.

Keywords: P.B. Struve, Civil War, “Great Russia”, White movement.

Заводить архивы – «над рукописями трястись»

*А.В. Ломоносов
Архив В.В. Розанова в Румянцевском музее*

Архив В.В. Розанова в Румянцевском музее

Василий Васильевич Розанов был удостоен величайшей награды писателя – любви своих читателей. Они ежедневно писали ему, откликаясь живым участием на его неустанные труды на ниве отечественной культуры. Число авторов этих писем, отложившихся только в Отделе рукописей РГБ, идет на сотни, а их писем на тысячи. Все получаемые письма В.В. Розанов старательно собирал, нумеровал и подшивал в коленкоровые папки с золотым тиснением.

В конце 1914 года мыслитель начал передавать свой архив в Отделение рукописей Императорского Московского и Румянцевского музея. При жизни владельцем архива были переданы сорок переплетенных папок и четыре больших пакета с конвертами писем. Первые одиннадцать папок писатель передал 12 декабря 1914 года лично. Материалам были присвоены музейные номера¹. Со времени этих событий минуло больше века. Сегодня необходимо отметить, что архив так и не получил традиционного в архивном деле описания личного архивного фонда в виде печатной публикации. К общему содержанию архива мне уже приходилось неоднократно обращаться, но цели исследований носили иной характер. Они касались помет адресата и публикаций писем из состава архива [1, 2].

Настоящая работа ставит целью отметить детали создания эпистолярного комплекса в рамках рукописной коллекции Румянцевского музея, а также показать историю взаимоотношений В.В. Розанова с хранителем Музея, принимавшим его архив. Возникла необходимость обратить внимание на наиболее малоизученные пласты, отложившиеся в архиве писем В.В. Розанова в составе коллекции Румянцевского музея, которые не утратили своей актуальности по сей день.

Оформлением официальной части принимаемых материалов архива В.В. Розанова непосредственно занимался хранитель Отделения Румянцевского музея Григорий Петрович Георгиевский (1866–1948). Известный археограф и историк Церкви, под влиянием своего педагога С.А. Рачинского посвятил большую часть своей жизни благородным целям просвещения, педагогики и отечественной науки. Благодаря его усилиям румянцевское музейное древлехранилище пополнили коллекции старопечатных изданий нижегородских староверов П.А. Овчинникова и Г.М. Прянишникова, множество ценнейших рукописей именитых родов российской аристократии (Барятинских, Воронцовых-Дашковых, Милютиных и др.). В Отделе рукописей РГБ сохранились два его письма к В.В. Розанову. В первом, от 25 февраля 1915 года, известный археограф просил знаме-

¹ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М.3819 – М.3829.

Ломоносов Алексей Васильевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов Центра изучения проблем развития библиотечного дела в информационном обществе Российской государственной библиотеки. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

нитого автора самой распространенной в России газеты дать отзыв в «Новом времени» на сборник писем, выпущенный им к собственному юбилею «Письма И.С. Тургенева к графине Е.Е. Ламберт» (М., 1915) [5]. Архивист откровенно писал в обращении, что отзыв был бы не только большой честью для него самого, но и обеспечил бы столь необходимую тогда для Румянцевского музея «прибыль, так как доход от издания весь идет в его пользу» [13, л. 2–3].

Следует особо подчеркнуть, что содержимое архива писем В.В. Розанова, является зримым опровержением мифа о низкопробности газеты А.С. Суворина. Британский филолог Д. Рейфилд, оценивая роль «Нового времени», особо подчеркивал первенство газеты перед другими изданиями «по уровню профессионализма и качеству издания» [6, с. XII], сравнив ее с лондонской «Таймс». Подавляющий мотив корреспонденций, отложившихся в розановском архиве, – просьба о рецензировании. Просили об отзыве именно В.В. Розанова и исключительно со страниц «Нового времени». К началу XX века В.В. Розанов стал одним из самых читаемых публицистов своего времени. Ему доверялись и собственные книги для представления на суд общественности, и самые сокровенные семейные тайны. Мыслитель был открыт для широкого общения.

Для литераторов рубежа XIX–XX веков было абсолютно ясно, что именно отзыв в «Новом времени» способен дать необходимый резонанс в освещении и последующем решении поставленной общественной проблемы. «Новое время» было настольным изданием для высшего аппарата власти всех уровней (военной, гражданской и церковной), что во многом предопределяло внимание правящих кругов к темам, затронутым на его страницах. Книга Г.П. Георгиевского шла приложением для получателей «Отчетов» Румянцевского музея. Помимо принесенной в дар будущему рецензенту книги писем, Георгиевский обещал прислать в будущем и саму книгу «Отчетов», когда она выйдет из печати. В.В. Розанов дал в «Новом времени» обширный и благожелательный отзыв на издание сборника писем из музейных фондов под названием «Отцы-воспитатели русского общества» [7].

Следующие семь папок В.В. Розанов передал Г.П. Георгиевскому 1 марта 1916 года через П.П. Перцова и двадцать две папки поступили в Музей в 1918 году (№ 4195–4220). Последнее поступление В.В. Розанов передал уже через третьи руки. Как следует из приведенного ниже письма, С.Н. Дурылин – П.Н. Каптереву, а тот уже Г.П. Георгиевскому. 1 марта 1916 года Г.П. Георгиевский благодарил писателя письмом за передачу семи новых переплетов писем в дар Румянцевскому музею (№ 3871–3877), а также за «участие и внимание» к своему 50-летнему юбилею [14]. К этому торжеству и была приурочена статья в «Новом времени». Письма для архивного собрания Г.П. Георгиевскому передал друг и издатель В.В. Розанова, литератор Петр Петрович Перцов.

Получил В.В. Розанов и письмо директора Музея, князя Василия Дмитриевича Голицына (1857–1926), от 2 марта 1916 года с выражением «глубокой благодарности за внимание и любезное содействие просветительным задачам Музея» [15, л. 14–15].

Интересна история последнего прижизненного пополнения писателем своего архива в Румянцевском музее в 1918 году. Даже хранители Музея немного путались в этом новом приобретении. Есть возможность привести сопроводительное письмо самого владельца архива к музейному работнику и новому приятелю Г.П. Георгиевскому.

«Глубокоуважаемому Григорию Петровичу Георгиевскому, Хранителю Рукописного Отдела Румянцевского Музеума через [~~Николая Павловича~~]¹ Павла Николаевича Каптерева приват-доцента Московского Университета и сына нашего знаменитого церковного историка с приложением пакета бумаг «Из архива В.В. Розанова».

¹ Текст в квадратных скобках содержит слова, вычеркнутые автором.

Quasi uno fantasia¹

[Георгие] Григорию Петровичу Георгиевскому

Вы ведь и не знаете, какой я любитель «Музеев», сборников, археологии; как я еще гимназистом оплакивал, что никогда, никогда «Императорская Публичная Библиотека», несмотря на Остромирово Евангелие, Codex Synaicus Тишендорфа, Порфирия и Коран Омара, друга и зятя благочестивого и праведного Магомета, – все-таки однако никогда не сравнятся с British Museum'ом, да и с Парижской, в зерно которой положена Bibliotheca Colberiana?³ да и с Венской, я думаю, и с Берлинской. Посему, получив один единственный № с «Из архива В.В. Розанова» [9, с. 57–61], я сейчас же начал читать об изумительном богатстве приобретенный за этот один год, и, прежде всего, о Румынских Четь-Минях XVI-го века, которые конечно «за сходную цену» приобретены Георг. Пет. <Георгиев>ким, и, значит, «свеча поставлена на подсвечник». Но какое небрежение с Вашей стороны писать: из писем Грановского, а не Т.Н. Грановского, или – Герцена – фамилия без инициалов имени и отчества, есть нигилизм, есть наша треклятая община, вместо благословенной и Богом возлюбленной генеалогии. Посему я был бы страшно рад и счастлив получить от Вас через С.Н. Дурылина, который доставит Вам сей мой пакет (или пакеты), сколько возможно более отчетов по рукописному отделению. А, во всяком случае, те, в коих еще говорится «Из архива В.В. Розанова».

Студентом я благоговейно занимался в Румянцевском зале (= читальня) со статуей графа⁴ и подписью: «Лениво поспешай» (= «не торопись делай»)⁵ и в сиянии золотистых корешков великолепного собрания, переплетенных исключительно в красный сафьян. Мысль издать когда-нибудь «Прелести нумизматики», т.е. описание моего собрания греческих и римских монет (греческих у меня в 1½ раза больше, чем (см. Каталог А.К. Орешникова [8]) в Московском университете⁶): против 2739 университетских – у меня около 4000, и около 100, кои не значатся в каталоге Brit<isch>Mus<eum>, и 2–3 уника⁷, и «Прелести библиографии» в 100 экз., т.е. описание «прелестей моей библиотеки» (есть Лаврентий Валла в Венецианском издании 1492 г., и довольно много Альдов⁸, еще – Венеции etc.) моросит осенним дождичком в моем мозгу. «Ах, хочется многого, можетя мало». Пришлите же Отчеты, дорогой и милый, м.б. почтой: Сергиев Посад, Моск. губ., Корсюковка, д. Беяева, В.В. Розанову.

Весь ли Архив Погодина у Вас? Как хорошо: «И то, и сие», и мемуары Вигеля из библиотеки кн. Одоевского» [16, л. 1–2 об.].

Письмо было написано В.В. Розановым после беглого просмотра присланного ему «Отчета Императорского Московского и Румянцевского Музея за 1914 год». Именно в нем, в

¹ Нечто вроде фантазии (*итал.*).

² Ошибки в написании имен и отчеств в письме свидетельствуют о волнении автора на фоне социальных потрясений в стране, когда мысль, по собственному признанию Розанова, «моросит осенним дождичком в <...> мозгу».

³ Имеется в виду библиотека Жана-Батиста Кольбера, в XVII веке переданная в состав Королевской библиотеки.

⁴ Граф Николай Петрович Румянцев (1754–1826), по завещанию которого на основе собранной им книжной коллекции 23 ноября 1831 года был открыт Румянцевский музей.

⁵ Вольный перевод крылатого выражения «festina lente» (*лат.*), приписываемого римскому императору Октавиану Августу.

⁶ Речь идет о книге Алексея Васильевича Орешникова (инициал отчества в письме указан автором ошибочно) «Описание древнегреческих монет, принадлежащих Императорскому Московскому университету (с 3-мя таблицами снимков». М.: Типогр. и Словолитня О.О. Гербека, 1891. [2], VIII, 353 с. [8].

⁷ Уника – в нумизматике и филателии – редкий экземпляр.

⁸ Альды – книги знаменитой венецианской издательской фирмы, созданной в 1494 году Альдо Мануцием; славились качеством и книжным дизайном; считаются шедеврами книгопечатания эпохи Возрождения.

разделе «Приращения» зафиксированы материалы, о которых идет речь в письме: обширные объемы писем, присоединенных к архиву М.П. Погодина [9, с. 3–26]; о Четых-Миняях XVI века, купленных «за сходную цену» [9, с. 3], а также фамилии Грановского [9, с. 3] и Герцена [9, с. 7] без инициалов и о литературном сборнике XVIII века «И то и сьо» [9, с. 49]. Письмо четко указывает на своеобразное родство душ автора и получателя. Непо дельный интерес обоих к книжным памятникам стал в итоге причиной взаимной симпатии, а во все не одна текущая работа по передаче эпистолярного архива Василия Васильевича в хранилища Румянцевского музея.

Нельзя согласиться с датировкой письма, отнесенной обработчиками архива в конце 30-х годов прошлого века к 1915 году. Возможно, ввела в заблуждение столь эмоциональная реакция писателя на полученный экземпляр «Отчетов» за 1914 год. Но и сама книга вышла в свет только в 1916 году. Ошибочность датировки документа подтверждает адрес В.В. Розанова, указанный автором в конце письма. В Сергиев Посад мыслитель переехал в конце августа 1917 года. Сведения в разделе приобретений Отделом рукописей с заголовком «Из архива В.В. Розанова» появлялись в справочных материалах и позднее. Их можно найти в музейных отчетах, изданных в 1917 и 1923 годах [10, с. 16–18; 11, с. 176–177]. Оказались ли они в библиотеке В.В. Розанова, к сожалению, выяснить не удалось, так как ровно через год ее владелец ушел из жизни.

Часть папок, переданных Музею в 1918 году, была составлена по профессиональному признаку авторов посланий: письма профессоров, врачей, философов, художников, монашествующих и различных литераторов. Пять папок были озаглавлены В.В. Розановым «Письма авторов» (Ф. 249. М. 3875, М. 3876, М. 3877, М. 4212, М. 4213).

Подборки писем содержат 556 корреспонденций 263 авторов сочинений на литературные, религиозные, философские и исторические темы. Имелись две подшивки «Писем профессоров» с всемирно известными именами ученых: богослова С.Н. Булгакова, библиотекаря С.А. Венгерова, египтолога Б.А. Тураева, искусствоведа и создателя Музея изящных искусств имени императора Александра III И.В. Цветаева и множество других. Папки с письмами философов содержат послания Вл.С. Соловьева и его сестры М.В. Безобразовой, Н.А. Бердяева, Александра и Алексея Ивановичей Введенских. Письма историка, философа и издателя «Журнала Министерства народного просвещения» Э.Л. Радлова посвящены работе В.В. Розанова над публикациями перевода «Метафизики» Аристотеля и писем В.С. Соловьева. Письма князя Е.Н. Трубецкого повествуют о проблемах сотрудничества Розанова в его «Московском еженедельнике», раскрывают причины отклонения его статей из-за различия во взглядах на политический террор в стране и левый радикализм в целом. Письма активного участника Религиозно-философского общества мыслителя, С.А. Алексеева (Аскольдова) 1907–1911 годов касались прежде всего детальной организации.

В следующей партии материалов для Румянцевского музея В.В. Розанов передал переплеты писем, связанных не только семейными, но и профессиональными узами. К примеру, родственный круг из окружения мирискусников, зачинателей движения декаданса в Петербурге Мерещковских-Гиппиус, издательский клан Сувориных и письма братьев Цветаевых.

Обширная корреспонденция Д.В. Философова отличается передачей сложных чувств в общении с В.В. Розановым. Письма передают не только подобострастные признания в совпадении взглядов на многие вопросы искусства рубежа веков, но и причины последующего охлаждения отношений. Это и признание великих заслуг его матери А.П. Философовой в статье Розанова о ней, но с креном в состоятельность ее именно как женщины. Сильно полеветшего Философова также сердило сотрудничество Розанова с охранительных позиций в суворинском «Новом времени» после разгрома революции 1905 года. Он стремился привлечь газетчика в издание радикальных

либералов «Православие и самодержавие»¹. Итог общения – полное расхождение с обвинениями Розанова в декадентстве. Письма родственника Философова С.П. Дягилева содержат лишь обиду из-за неприятия его в круг интеллигенции с религиозными исканиями начала XX века.

Интересны письма Л.С. Бакста с их признаниями о значимости идей мыслителя для творчества самого художника, особенно в сфере отношений язычества и христианства. Из них же можно узнать и детали создания знаменитого портрета В.В. Розанова, украшающего сегодня Государственную Третьяковскую галерею.

Безусловный интерес вызывают письма супругов Мережковских. Зинаида Николаевна касалась прежде всего темы личных встреч и отношений с литераторами из круга Мережковских. Сам Дмитрий Сергеевич был полон забот обсуждения совместных идей об историческом христианстве, давал оценки новым статьям Розанова на эти темы и предлагал вниманию собеседника свои. Также нередко он вопрошал Розанова об общих знакомых и просил познакомить с некоторыми прогрессивными священнослужителями. Особое место в письмах Мережковского может быть отведено его стремлению попасть на страницы самой успешной в России суворинской газеты, слава о гонорах которой была общеизвестна (М. 3872).

«Письма монашествующих» (игуменов, епископов, архиепископов и митрополита) также составили отдельную подшивку (М. 4214). Основная масса текстов священнослужителей связана с выступлениями Розанова в печати по вопросам реформирования Церкви. Митрополит Петербургский и Ладожский Антоний (А.В. Вадковский) с большой заинтересованностью обсуждал с публицистом новый закон о внебрачных детях. Архимандрит Сергей (С.А. Тихомиров) сердечно благодарил журналиста за теплые слова в свой адрес со страниц газеты. Архимандрит Вениамин (И.А. Федченков) выражал моральную поддержку после скандального изгнания Розанова из Совета Религиозно-философского общества. Архиепископ Серафим (Я.Н. Мещеряков), чьей магистерской диссертации Розанов в свое время дал высокую оценку в печати, протезировал свою ученицу игуменью Нину (В.К. Боянус), «явление феноменальное по всесторонности образования и пламенности альтруистических чувств» [17, л. 4 об.]. Другая монахиня, настоятельница Воскресенско-Покровской пустыни игуменья Мария (М.К. Арсеньева) посылала Розанову утешительные письменные отчеты о жизни его дочери Веры во вверенной ей обители. Подробным рассмотрением писем из папки монашествующих занималась исследователь И.В. Воронцова, осветившая их целым рядом своих публикаций.

«Письма художников» (М. 4216), к их числу отнесены также актеры, музыканты и искусствоведы, были составлены из посланий наиболее близких Розанову деятелей искусства. Почти все они были героями газетных очерков и фельетонов Розанова. Просветительская деятельность основателя первого оркестра русских народных инструментов В.В. Андреева, нашедшая отражение в его письмах, была представлена Розановым как образец организаторского искусства в культурной сфере. Певицы М.И. Долина-Горленко, Е.В. Слатина и М. Зембрих сердечно благодарили журналиста за восторженные отзывы об их концертах. Теплые отношения неизменно связывали Розанова с художниками (И.Е. Репиним, К.А. Сомовым, И.К. Пархоменко, В.В. Матэ и др.), о чем неизменно свидетельствуют их письма. В общем ряду живописцев особняком стоят письма М.В. Нестерова (М. 4204), с которым В.В. Розанова связывали дружеские отношения и совпадение по многим мировоззренческим позициям.

¹ По выходе книга называлась «Le Tzar et la Révolution» (Paris, 1907) [«Царь и революция» (фр.)] и уже не имела в числе авторов, задуманных изначально Мережковскими В.В. Розанова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и Л. Шестова.

Двух корреспонденток (К.Л. Исаченко-Соколову и Д.М. Мусину-Озаровскую) отличали деловые отношения с танцовщицей А. Дункан, которой Розанов посвятил несколько работ. В школу танцев к ученице Дункан Исаченко-Соколовой он даже отдал свою дочь.

Корреспонденция русских писателей конца XIX – начала XX веков (В.П. Горленко, А.И. Косоротова, Д.Н. Мамина-Сибиряка и П.Е. Накрохина) составила подборку писем (М. 3825) времени вице-редакторства В.В. Розанова в «Литературном приложении» к «Торгово-промышленной газете» 1899 – начала 1900 года. Деталюм сотрудничества в издании и посвящены их письма. К этой группе писателей тесно примыкает и прозаик В.Л. Кигн (псевд. Дедлов), чьи письма составили отдельную подборку (М. 3827).

Папка писем врачей (М. 3824) по тематике распадается на две части: лечившие жену адресата и доктора, связанные с проблемами его исследований в сфере брачных отношений.

Письма А.С. Суворина были опубликованы Розановым ровно через год после кончины автора писем. Остаются малоизвестными письма сына издателя, Алексея Алексеевича, под началом которого Розанову пришлось долгое время трудиться. В них можно подробно узнать о проблемах сотрудничества Розанова в суворинской газете в 1896–1900 годах. Проясняются принципиальные моменты расхождения во взглядах с хозяином «Нового времени» на ключевые моменты общественной жизни и раскрываются вопросы правки отдельных статей Розанова со стороны редакции.

Две папки составили письма публицистов-славян, продвигавших работы В.В. Розанова на своем книжном рынке (М. 3826).

Особую подборку писем образуют корреспонденции видных деятелей русской общественной мысли Ю.Н. Говорухи-Отрока и Л.А. Тихомирова (М. 3873), пришедших к консервативным убеждениям после участия в революционном движении. Известный литературный критик и публицист «Московских ведомостей» Ю.Н. Говоруха-Отрок был удостоен чести публикации своих писем их получателем и во многом единомышленником с интереснейшими комментариями в первом томе задуманной В.В. Розановым серии «Литературные изгнанники» (СПб., 1913). Переписка со Львом Тихомировым посвящена политическим вопросам отношений с изданиями «Северный вестник», «Русский вестник», «Московские ведомости». Этот же эпистолярый открывает детали появления писем К.Н. Леонтьева с комментариями В.В. Розанова.

Остальные папки составили письма отдельных корреспондентов, как правило, связанных с писателем общими мировоззренческими и богословскими интересами, соучастников издательского процесса, а также литераторов, оппонировавших В.В. Розанову. Это письма вдовы известного богослова, в монашестве архимандрита Феодора, А.С. Бухаревой (М. 4195), оригинального толкователя Евангелий П.В. Великанова (М. 4196), участника Религиозно-философских собраний священника И.И. Филевского (М. 4210).

Переписка В.В. Розанова с М.О. Гершензоном затрагивает оценки литературоведческих произведений, вопросы сотрудничества Розанова в журнале Гершензона «Критическое обозрение»; национальный вопрос в отечественной литературе и проблемы материальной помощи голодавшей в годы революции семье Розанова.

Письма приятеля В.В. Розанова, профессора-библеиста Н.Н. Глубоковского (М. 4198) стали основой для множества острых статей мыслителя в «Новом времени», в которых обсуждались различные вопросы церковной жизни. Профессор часто оповещал публициста о позициях церковных иерархов по грядущим церковным реформам: от введения патриаршества до влияния черного духовенства в духовных учебных заведениях.

Отдельная папка сложилась с письмами литераторов-армян. В отличие от сугубо национальной направленности писем армянина Г.А. Джаншиева, автора популярной книги



о либеральных реформах 1860-х годов («Из эпохи великих реформ». СПб, 1892), письма музыковеда Ф.Я. Тигранова передают духовную близость семейных отношений двух литераторов.

Письма А.Г. Достоевской, С.А. Рачинского и М.П. Соловьева проливают свет на подробности семейной драмы В.В. Розанова в его первом браке с А.П. Сусловой и детали хлопот В.В. Розанова о предоставлении полных прав его детям от второго брака.

Уже отмечен факт особенно пристального интереса В.В. Розанова к публикации писем известных деятелей отечественной культуры. Под этот новый формат литературы мыслитель затеял продолжающуюся серию книжных изданий «Литературные изгнанники» [3]. Он был искренне убежден, что гоголевский почтмейстер из «Ревизора», заглядывавший в чужие письма, был человеком «хорошего литературного вкуса». В первую очередь это относится к Н.Н. Страхову, К.Н. Леонтьеву, С.А. Рачинскому, и Ю.Н. Говорухе-Отроку.

Целый ряд подборок писем предназначался владельцем архива именно для этой цели: публикация писем с обширными комментариями. Точно можно сказать, что отдельные папки из эпистолярного архива мыслителя ждут своего часа, чтобы предстать перед читателем, как это задумывал В.В. Розанов. Если эпистолярный крупный теоретик консервативной мысли XIX века уже нашел свое выражение в книжном формате, то корреспонденты, близкие мыслителю во взглядах на семейные отношения, пока не получили прописки в литературном мире. Среди них наверняка составитель архива видел О.П. Лобри (Прохаско), протоиерея А.П. Устьянского, многодетного писателя А.С. Рождествина, Е.Н. Ав-Мейнандер и многих других корреспондентов.

Основную массу папок, поступивших в составе архива в Музей в самом конце прижизненных присоединений, составили письма отдельных корреспондентов. Несколько блоков писем уже не были подшиты, а просто сложены в большие конверты. Под номером М. 4217 (Музейное собрание) значился конверт с письмами, собранными писателем для будущей публикации в последующих томах его исследования «Семейный вопрос в России». Их содержимое даритель обозначил так: «В рукописное отделение Румянцевского Музеума. Из архива В.В. Розанова. Письма В.В. Розанову разных лиц, или практически нуждающихся, или теоретически заинтересованных, касательно брака. а) Невенчаные матери. б) Вдовы попы. в) Незаконнорожденные дети. г) Несогласия. д) Несчастья. е) Развод. И прочее. Сюда же относится: ж) Семья. з) Каноническое право. МАТЕРЬЯЛ для продолжения «Семейного вопроса в России» (в христианстве). Томы (со статьями, напечатанными после 1903 года) для III–VI томов «Семейного вопроса в России»».

В последующие годы Отдел рукописей комплектовался письмами Розанова, поступавшими от его друзей (15 февраля 1926 года – 230 писем от П.П. Перцова), дочерей (12 марта 1946 года – от младшей дочери, Н.В. Верещагиной (урожд. Розановой), и 13 июня 1947 года – от старшей дочери, Т.В. Розановой) и коллекционеров (22 апреля 1959 года – от Э.Ф. Ципельсона).

В конце 1930-х годов архивный фонд В.В. Розанова был заново разобран и систематизирован сотрудниками Отдела рукописей Л.К. Кувановой и Е.О. Сорокиной. Сорок папок писем, переданных писателем в Отделение рукописей, были выделены из фонда Румянцевского музея в отдельный фонд В.В. Розанова (ф. 249). В те же годы (1938–1939) К.В. Шевелкина составила по материалам обработчиц рукописную опись по переплетенным папкам эпистолярного архива, сделанных по заказу В.В. Розанова (ф. 249. Опись материалов из собрания В.В. Розанова [1939]).

До 20 октября 1955 года архив В.В. Розанова был практически недоступен для читателей. На волне политической оттепели в стране многие закрытые раньше материалы, стали открыты для исследования узкому кругу специалистов. В 1988 году часть архива, поступившая из Румянцевского музея в фонд В.В. Розанова, была переработана. Перепле-

ты, созданные по заказу В.В. Розанова, были расшиты, а письма разложены по отдельным единицам хранения. Новая систематизация должна была обеспечить лучшую сохранность всего массива писем, так как читателям выдавались исключительно подлинники. Нумерация была сохранена только частично: были сохранены номера папок Румянцевского музея (М. 3819 – М. 4216). В отличие от общепринятой системы архивных шифров, в первой части фонда В.В. Розанова были сохранены номера шифров Румянцевского музея, а к ним были добавлены номера единиц хранения. Сами единицы хранения получили новую внутреннюю нумерацию. Изменилась и пагинация листов. В 2013 году на основе описи 1939 года была набрана новая, карточная опись с указанием и на шифры Румянцевского музея, и на новые единицы хранения с новой нумерацией листов после переработки 1988 года («Ф. 249. Розанов Василий Васильевич. Опись архива. Т. 1. М., 2013»).

Следует отметить, что система шифрования архивных материалов исторически сложившаяся в Отделе рукописей РГБ, не соответствует жестким стандартам Государственного архива Российской Федерации. Это обстоятельство породило в мире публикаторов архивных материалов определенную некорректность по отношению к цитируемым данным ОР РГБ. Некоторые исследователи указывают в своих работах уже более тридцати лет не существующие номера листов из нумерации музейных папок. Если читателю попались ссылки после 1989 года на шифры из архива В.В. Розанова Отдела рукописей РГБ без указания номера единицы хранения или с трехзначными номерами листов, можно утверждать, что человек вряд ли ответственно подходил к системе научно-справочного аппарата своего исследования. Не исключено, что он просто переписал архивные шифры (а возможно, и сами цитаты) из чужой работы.

В 1970-х годах к архиву были присоединены биографические и служебные документы В.В. Розанова (Ф. 249. К. 5. Ед. хр. 1–11), рукописи нескольких газетных фельетонов и неизданной книги «Мимолетное. 1915 год» (Там же. Ед. хр. 12–20), ряд писем В.В. Розанова к разным лицам (К. 6. Ед. хр. 25–47) и письма различных корреспондентов к его дочерям Н.В. Верещагиной, Т.В. Розановой и к самому писателю (К. 7. Ед. хр. 1–57; К. 8. Ед. хр. 1–65; К. 9. Ед. хр. 1–32), материалы третьих лиц, касающиеся семьи и творчества В.В. Розанова (К. 10. Ед. хр. 4–11), а также фотографии (Там же. Ед. хр. 12–32; К. 11. Ед. хр. 1–4; К. 12. Ед. хр. 5–8). В 1986 году обработанная часть архива была передана в архивохранилище.

Последнее пополнение архива произошло в 2000 году. К фонду В.В. Розанова были присоединены иллюстративные материалы, готовившиеся писателем для книги «Из восточных мотивов»: прориси на кальке с автографами В.В. Розанова и С.А. Цветкова. По сей день значительная часть эпистолярного архива В.В. Розанова остается малоизвестной как широкой читательской аудитории, так и кругу узких специалистов. Вызывает некоторое удивление, что даже профессиональные историки литературы проходят мимо материалов архива, который непосредственно касается предмета их исследования [см. 12]¹. Необходимо принять во внимание интерес самого составителя архива в 10-х годах XX века к расширению диалогово-эпистолярной формы общения с читательской аудиторией, которая выразилась в издании писем к себе в новом книжном формате («Литературные изгнанники», СПб., 1913, и др.). В этой связи уже отмечалось сходство жанровой уникальности текстов В.В. Розанова с современным «интерактивным общением» в электронных сетях, что оставляет новую литературную форму собирателя архива актуальной по сей день [4, с. 107]. Замыслы владельца архива писем ознакомить с ним читателей в печатном виде так и остались нереализованными. Воплотить его задумки можно, лишь детально познакомившись с эпистолярным наследием архива мыслителя.

¹ В указанном издании исключены профильные материалы исследования – письма З.Н. Гиппиус к В.В. Розанову.

Литература

1. *Ломоносов А.В.* Корреспонденты В.В. Розанова (Биобиблиографические комментарии к записям В.В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ) [вступ. ст., публ. текста, коммент.] // Записки отдела рукописей. М., 2004. Вып. 52. С. 436–576.
2. *Ломоносов А.В.* Эпистолярный архив В.В. Розанова в контексте книжной культуры России // Обсерватория культуры. 2017. Т. 14. № 6. С. 736–746.
3. *Ломоносов А.В.* Эпистолярный контрапункт в полемических произведениях В.В. Розанова (по материалам ОР РГБ) // Обсерватория культуры. 2018. № 4. С. 480–489.
4. *Маслин М.А.* Первый русский блогер до эпохи Интернета: Еще раз о рукописности философии Василия Розанова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 2. С. 104–112.
5. Письма И.С. Тургенева к графине Е.Е. Ламберт / предисл. и примеч. Г.П. Георгиевского. М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1915. X, 245 с.
6. *Рейфилд Д., Макарова О.* Предисловие // Дневник Алексея Сергеевича Суворина: Текст. расшифровка Н.А. Роскиной; подгот. текста Д. Рейфилда и О.Е. Макаровой. 2-е изд., испр. и доп. London: The Garnett press; М.: Независимая газета, 2000. 666 с.
7. *Розанов В.В.* Отцы-воспитатели русского общества // Новое время. 1915. 4 и 31 июля. № 14121 (ч. I–III); № 14148 (ч. IV–VI).
8. Описание древнегреческих монет, принадлежащих Императорскому Московскому университету (с 3-мя таблицами снимков). М.: Типогр. и словолитня О.О. Гербека, 1891. [2], VIII, 353 с.
9. Отчет Императорского Московского и Румянцевского музея за 1914 г. М.: Типогр. Торгового Дома Л.А. Малехонов и К^о, 1916. 210 с.
10. Отчет Московского и Румянцевского Музея за 1915 год. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1917. 130 с.
11. Отчет Государственного Румянцевского музея за 1916–1922 годы. М.: Государственное издательство, [1925]. 417 с.
12. Литературное наследство. Т. 106: Эпистолярное наследие З.Н. Гиппиус. Кн. 1 / сост. Н.А. Богомолов, М.М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. 896 с.
13. *Георгиевский Г.П.* Письмо к В.В. Розанову от 25 февраля 1916 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 4212. Ед. хр. 14.
14. *Георгиевский Г.П.* Письмо к В.В. Розанову от 1 марта 1916 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 4212. Ед. хр. 14.
15. *Голицын В.Д., кн.* Письмо к В.В. Розанову от 2 марта 1916 г. // Архив РГБ. Дело № 787 Императорского Московского Румянцевского музея о пожертвованиях.
16. *Розанов В.В.* Письмо к Г.П. Георгиевскому от 1918 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). К. 6. Ед. хр. 30.
17. *Серафим, архиеп. Иркутский.* Письмо к В.В. Розанову от 30 сентября 1914 г. // ОР РГБ. Ф. 249 (Архив В.В. Розанова). М. 4214. Ед. хр. 19.

Аннотация. Статья представляет общий обзор писем к В.В. Розанову, переданных им в Румянцевский музей. Прослежена хронология поступления материалов эпистолярного архива в Отделение рукописей Музея. Указаны имена лиц, непосредственно передававших архивные материалы, принимавших и обрабатывавших их. Библиофильские интересы хранителя Музея Г.П. Георгиевского и В.В. Розанова стали основой пополнения эпистолярной коллекции «Из архива В.В. Розанова». Отмечена ошибочность датировки письма В.В. Розанова к Г.П. Георгиевскому, написанного для сопровождения последней партии эпистолярия, передававшегося в Музей при жизни мыслителя. Текст письма представлен впервые. Подчеркнута значимость рецензии В.В. Розанова на книгу в газете «Новое время» в начале XX века. Показан авторский подход к систематике писем корреспондентов для их последующей передачи в Румянцевский музей. Даны краткие сведения по содержанию отдельных подборок писем его корреспондентов. Обозначены основные темы эпистолярного общения В.В. Розанова с авторами писем. Обращено внимание на особое отношение В.В. Розанова в подборе писем из архива корреспондентов для продолжения их публикаций в серии «Литературные изгнанники». На первое место в этом вопросе выходят письма деятелей церкви и союзников мыслителя по проблематике законодательства о семейных отношениях. Подчеркнута проблема корректности указания архивных шифров Отдела рукописей Российской государственной библиотеки из музейной части архива, претерпевших изменения за время пребывания в составе общего комплекса рукописного архива В.В. Розанова.

Ключевые слова: В.В. Розанов, архив писем, корреспонденты, Отделение рукописей Румянцевского музея, ОР РГБ, архивные шифры.

Aleksey V. Lomonosov, PhD in History, Scientific Associate, Sector for the Study of Especially Valuable Funds, Center for the Study of the Library Development in the Information Society Problems, Russian State Library. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

V.V. Rozanov's Archive in Rumyantsev Museum

Abstract. The article presents a general overview of the letters to V.V. Rozanov that he sent to Rumyantsev Museum. The chronology of the receipt of materials from the epistolary archive to the Department of manuscripts of the Museum is traced. The author refers to the names of the persons who directly handed the materials to the archive, and who accepted and processed them. The bibliophilic priorities of the museum curator G.P. Georgievsky and V.V. Rozanov became the basis for supplementing the epistolary collection "From the Archive of V.V. Rozanov". The author mentions the error in dating the letter of V.V. Rozanov to G.P. Georgievsky, written to accompany the last part of the epistolary passed to the Museum *inter vivos*. The text of the letter is published for the first time. The importance of V.V. Rozanov's review of the book in the "Novoye Vremya" journal at the beginning of the twentieth century is emphasized. The author's approach to the systematization of the correspondents' letters for their subsequent passing over to Rumyantsev Museum is shown. The author provides concise information on the contents of certain collections of letters from Rozanov's correspondents. The main themes of V.V. Rozanov's epistolary communication with the authors of the letters are outlined. The author takes note of Rozanov's special attitude to the selection of letters from the archive of correspondence for further publication in the "Literary Exiles" series. In the forefront there are letters from Church leaders and the thinker's allies in the field of legislation on family relations. The article highlights the problem of correctness of specifying archive code numbers of the Russian State library's manuscript department from the museum part of the archive, which have undergone changes during their stay in the General complex of V.V. Rozanov's manuscript archive.

Keywords: V.V. Rozanov, Archive of Letters, Correspondents, Rumyantsev Museum Department of Manuscripts, Russian State Library Manuscript Department, Archive Code Numbers.



А.Р. Панов

Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова

Б.А. Прокудин, Е.К. Прокудина

Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова

Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова

*Размышления над книгой
«Русская социально-политическая мысль
XIX – начала XX века: В.В. Розанов»¹*

Серия книг «Русская социально-политическая мысль», подходящая уже к своему четвертьвековому рубежу², пополнилась новым изданием, посвященным творчеству одного из наиболее оригинальных русских философов и публицистов конца XIX – начала XX века – Василия Васильевича Розанова [6]. Своего рода изюминкой серии, характерной и для последнего по времени выхода тома, стало представление современному читателю творческого наследия видных отечественных мыслителей на основе четко очерченных и последовательно реализуемых концептуальных принципов, которые одной фразой можно обозначить как историко-политическое измерение [10]. С одной стороны, буквально следуя названию серии, подборки оригинальных произведений и исследовательские работы акцентируются на социально-политической проблематике, затрагивая другие проблемы, скажем, обще- или религиозно-философские, лишь в той мере, насколько это значимо с точки зрения характеристики социально-политических взглядов того или иного автора. С другой же, и это намного интереснее и важнее, – мыслители прошлого оказываются органично встроенными в историческую реальность, причем даже не в одном, а в нескольких измерениях: наглядно показывается, как окружающая действительность влияла на формирование социально-политических идей конкретного автора, как эти идеи, со своей стороны, воздействовали на общественное сознание и политическую реальность той эпохи, и насколько они сохранили актуальность и злободневность в наши дни.

Такой подход позволяет соединять воедино прошлое и настоящее, теоретические измышления и исторические факты, наконец, это дает возможность не просто понять, а прочувствовать наших соотечественников, живших много десятилетий и даже столетий тому назад. Как ни для кого другого, это особенно актуально в отношении В.В. Розанова, оставшегося во многом непонятым, непрочувствованным как современниками, так и более

¹ Под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянц, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи: Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянц. М.: Изд-во Московского университета, 2018. 294 с. (серия «Русская социально-политическая мысль», 23).

² Первая книга серии вышла в далеком 1995 году в издательстве Московского университета как учебное пособие «для студентов философских факультетов университетов» [1] и получила доброжелательные отзывы [см., напр., 11]. Затем были разные по жанру книги, выходявшие в различных издательствах, – и монографии [9], и сборники [7] и учебные пособия [8], и учебно-методические пособия [5], и др.



поздними его толкователями. Оценки его личности, взглядов продолжают вызывать ожесточенные споры, и, будучи в количественных показателях одним из наиболее изучаемых русских философов (понятие «розановедение» уже вошло в научный лексикон), в смысле качеств как личностных, так и идейно-философских, он продолжает оставаться трудно-уловимым. В.В. Розанов не укладывается в привычные идеологические схемы, его работы не поддаются рациональному «препарированию», поскольку любая академичность в толковании его мыслей оборачивается утратой самого духа этих мыслей.

Время жизни В.В. Розанова (1856–1919) совпало с переломной для нашей страны эпохой: его взросление началось со знакомства с идеями разночинцев-шестидесятников, позднее он был непосредственным свидетелем событий трех российских революций, а закончил свои дни уже в Советской России. На глазах у В.В. Розанова раскрывалась вся палитра социально-политических идеологий того времени – от ультраконсервативных до радикально-революционных, – и надо отметить, что в той или иной степени все они влияли на его мироощущение. В.В. Розанов очень чутко реагировал на внешние события, откликом на которые были его внутренние переживания, так что его взгляды не были чем-то застывшим и неизменным, а продолжали формироваться и видоизменяться на протяжении всей его жизни. Дополнительную сложность при попытке сформулировать его социально-политические представления создает оригинальность литературных форм, в которые он облекал свои мысли. В.В. Розанов всегда стремился дать читателю возможность сопережить его чувства, он нарочито избегал односторонней завершенности идей и оценок. Все это, вместе взятое, зачастую вызывало откровенное негодование со стороны современников, в том числе и людей, лично его знавших, которые, отчаявшись определить его политическую принадлежность, навешивали на него ярлыки «аполитичность», «беспринципность», «малограмотность» и т.п. В.В. Розанов и не пытался их переубедить в обратном, следуя внутренней убежденности, что не существует окончательной истины. «Нужно разрушить политику... Нужно создать аполитичность... Перепутать все политические идеи... Сделать “красное – желтым”, “белое – зеленым”, – “разбить все яйца и сделать яичницу”» («Опавшие листья») – подобные формулировки не могли не восприниматься последовательным сторонником любой партии как проявление какой-то ненормальности, выпадения из реальной жизни, поэтому неудивительно, что в условиях политизации и последовавшей политической поляризации российского общества позиция В.В. Розанова мало кем могла быть понята и тем более разделена. Современные же исследователи творчества В.В. Розанова, будучи лишены возможности полной включенности в идейно-политическую атмосферу тех лет, оказываются тем самым в еще более трудном положении.

Поэтому любая попытка анализа социально-политических взглядов В.В. Розанова сама по себе заслуживает уважения, особенно если автор не делает заключений с высоты знаний сегодняшнего времени, а, следуя за философом, погружается в его внутренний мир и при этом учитывает рамки историко-политической реальности той эпохи. Именно так, сочувственно, вдумчиво, «по-розановски» относится к творчеству В.В. Розанова автор монографии «Политическое мировоззрение В.В. Розанова» Ольга Евгеньевна Пучнина [см., напр., 2–4].

Данная монография, составляющая первый раздел книги, включает в себя пять глав, предваряемых введением. Следующий раздел составили избранные произведения В.В. Розанова, иллюстрирующие его социально-политические взгляды, – заметки из сборников «Когда начальство ушло...» (1905–1906) и «В чадую войны» (1916). В качестве приложений представлены две рецензии на монографию: М.А. Маслина («Розанов – блогер доинтернетной эпохи?»), а также Д.В. Ермашова и А.А. Ширинянца («Парадоксальный Розанов»). Наконец, в том вошла и библиография работ о В.В. Розанове – список выглядит весьма впечатляюще и включает в себя исследования не только на русском, но и на других языках.

В первой главе монографии О.Е. Пучниной «Историко-биографический контекст идейного становления В.В. Розанова» автор восстанавливает основные вехи биографии В.В. Розанова, обращая внимание на факторы, определявшие изменения в «мирочувствовании» философа. О.Е. Пучниной удалось показать, причем в достаточно увлекательной манере, каким образом те или иные внешние обстоятельства жизни В.В. Розанова находили отражение в его внутреннем настрое. Автор монографии не задается целью составить подробное жизнеописание, поскольку работ о В.В. Розанове биографического характера написано немало, – вместо этого наглядно демонстрируется переплетение личных и общественных мотивов и тем в творчестве В.В. Розанова, показывается неотделимость индивидуального существования мыслителя от судьбы страны.

Вторая глава, носящая заголовок «Розановский метод анализа социально-политической реальности», позволяет еще глубже погрузиться во внутренний мир философа, при этом не выпуская из вида историческую действительность. О.Е. Пучнина, опираясь как на тексты самого В.В. Розанова, так и на суждения современников и более поздних исследователей его творчества, определяет, какое выражение объекты и процессы социально-политической реальности находили в его работах, как реальность преломлялась, проходя сквозь сознание мыслителя. По сути, читателю предлагается проникнуть в святая святых любого художника (в широком смысле) – его «творческую лабораторию», попытаться понять творческий метод путем сопоставления входящей, внешней информации о происходившем с тем, что получалось у В.В. Розанова на выходе, в его текстах. О.Е. Пучнина определяет особенности стилистики и творческого метода В.В. Розанова, выделяя такие характеристики как «интимность, откровенность, психологизм, внимание к обыденному в сочетании с фундаментальными теоретическими проблемами, противоречивость высказываемых суждений как принцип, констатация многообразия мира и невозможности окончательных оценок» [6, с. 79], и с этим сложно поспорить. Действительно, прежде чем подходить к оценке идей В.В. Розанова, необходимо осознать специфику используемых им литературных приемов, являющихся отражением его восприятия действительности, причем восприятия не столько в более доступной для внешнего анализа рациональной, сколько в чувственной форме.

Следующая глава «Политическая проблематика в произведениях В.В. Розанова» является, как представляется, узловой для данного биографического исследования. Автор вычленяет социально-политические идеи из текстов Розанова, в полной мере учитывая и контекст. Базовые анализируемые категории – это народ, прежде всего русский народ, государство и его формы, политические идеологии, включая либерализм и социализм, революция, политический терроризм. По мнению О.Е. Пучниной, в качестве фундамента социально-политических взглядов В.В. Розанова можно выделить его любовь к России и религиозность, которые, впрочем, не были однозначными в своей направленности: философ откровенно писал и о пороках русской жизни и критиковал свойства характера русского народа, да и его религиозные представления были далеки от ортодоксальных. Стоит отметить и то, что автор монографии рассматривает В.В. Розанова не изолированно, а в рамках духовной жизни России, находя созвучие его мыслей и идей современных ему мыслителей – Л.А. Тихомирова, К.Н. Леонтьева, Н.Н. Страхова и других философов и публицистов второй половины XIX – начала XX века. Несмотря на осознаваемую сложность окончательной «идентификации» взглядов В.В. Розанова, О.Е. Пучнина считает возможным говорить о том, что его идеи являются «отражением логики развития консервативной социально-политической мысли» [6, с. 125].

К сожалению, если первые главы монографии имеют четко выверенную концептуальную последовательность, то четвертая («Политические идеи В.В. Розанова в отечественной историографии») – это своеобразный шаг назад: невольно возникает ощущение,

что О.Е. Пучнина, ступив на столь зыбкую почву анализа социально-политических взглядов В.В. Розанова, сама испугалась собственной смелости и решила укрыться за спинами авторитетных авторов, воспроизводя их оценки, которые к тому же отчасти уже были использованы во введении и предыдущих главах. Вероятно, более уместным материал данной главы был бы в начале монографии, поскольку эта глава хотя и демонстрирует эрудицию автора и опору на труды предшественников, мало что добавляет к сказанному выше: вывод о наличии у В.В. Розанова политической позиции, имевшей консервативную окрашенность [6, с. 144], явно должен основываться на прочтении и понимании самого В.В. Розанова, а не на том, что писали о нем другие.

Заключительная глава «Роль и место В.В. Розанова в истории русской социально-политической традиции и культуре», как уже явствует из названия, поднимает проблему того, насколько творчество Розанова взаимосвязано с процессами социально-политической и культурной жизни России той эпохи, насколько его творческий «феномен» можно считать «продуктом» своего времени. О.Е. Пучнина приводит аргументы в пользу того, что в контексте развития отечественной культуры В.В. Розанов является «ее органичным продуктом, квинтэссенцией общих тенденций развития России, наиболее ярко и рельефно демонстрируя национальные особенности и специфику мысли» [6, с. 168]. С этим нельзя не согласиться, так как при всей своей творческой неповторимости В.В. Розанов неотделим от своего времени, и его идейные взгляды формировались и менялись не в вакууме кабинетной обстановки, а под влиянием происходивших событий и исходивших от тех или иных мыслителей идей.

Удачным решением составителей тома следует признать включение в него небольшой подборки произведений самого В.В. Розанова. Тем самым читатели могут ненадолго погрузиться в мир его идей и образов, оценить уникальность его литературного стиля и сопоставить свои ощущения с мнением исследователей, включая авторов рецензий на монографию О.Е. Пучниной. Автор одной из рецензий, М.А. Маслин, выражает определенные сомнения в корректности тезиса относительно принадлежности политических воззрений В.В. Розанова к «консервативному вектору» развития отечественной социально-политической мысли и вносит в него уточнения, и эту реплику можно только поддержать. Действительно, есть определенное противоречие между соседствующими суждениями О.Е. Пучниной, когда сразу после вывода о консервативной окрашенности В.В. Розанова она вынуждена признать, что его как политического мыслителя «крайне сложно однозначно отнести к какой-либо академической школе и идеологическому направлению» [6, с. 145]. Очевидно, что определение характера социально-политических взглядов В.В. Розанова каждый раз требует пояснений и оговорок, и какая-либо однозначность суждений здесь едва ли возможна.

В целом, монография О.Е. Пучниной о В.В. Розанове, дополненная оригинальными текстами, представляет собой целостное исследование, выдержанное в едином концептуальном ключе и написанное ярко и интересно. Главное, что удалось автору, – вплести «неуместного» В.В. Розанова в общую панораму социально-политической мысли России конца XIX – начала XX века, наполнить объемом историко-политическое измерение его творчества, а также показать своеобразие его мировосприятия. На фоне решения столь грандиозных задач определение взглядов В.В. Розанова по тем или иным конкретным социально-политическим проблемам выглядит вторичным, как это ни может показаться странным на первый взгляд. Конечно, некоторые читатели, привлеченные названием монографии, могут остаться разочарованными, что за ее рамками оказались многие вопросы политического характера, и автор, кстати, честно это признаёт (к примеру, национальная и внешняя политика, отношение к Церкви как к социальному и политическому институту и т.д.), что исследование во многом лишь ставит вопросы, но не дает ответа на

них, не накладывает на идеи В.В. Розанова легко отождествляемые штампы типа «монархист», «славянофил», «государственник» и т.п. Однако в случае с В.В. Розановым подход, предполагающий однозначные определения и оценки, бесперспективен. Принципиальное значение имеет оригинальный творческий метод В.В. Розанова, а не готовые ответы и решения, которые философ никогда и не пытался давать, и приблизиться к его пониманию можно лишь путем сопереживания и осознания того, сколь относительна истина в социально-политической сфере и сколь велико многообразие толкования явлений окружающей нас действительности.

Литература

1. *Мячин А.Г., Ширинянец А.А.* Русская социально-политическая мысль XIX века: К.Н. Леонтьев. М.: Изд-во Московского университета, 1995. 120 с. (Серия: Русская социально-политическая мысль, 1).
2. *Пучнина (Сорокопудова) О.Е.* В.В. Розанов об особенностях русского народа и государственного управления в России // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование в России. 2012. № 5. С. 121–126.
3. *Пучнина О.Е.* Эстетика и политика: В.В. Розанов о русском государстве // Русская политология. 2018. № 1 (6). С. 53–57.
4. *Пучнина О.Е.* Политическая проблематика в творчестве В.В. Розанова // Литературоведческий журнал. 2019. № 45. С. 73–90.
5. Русская социально-политическая мысль X – начала XX века: Учебно-методическое пособие. Ч. I: История политических учений России X–XVII вв.: От Киевской Руси до Московского царства / под ред. С.В. Перевезенцева; авт.-сост. Д.В. Ермашов, С.В. Перевезенцев, А.А. Ширинянец, при участии Г.В. Талиной. М.: Ихтиос; Социально-политическая мысль, 2005. 156 с. (Серия: Русская социально-политическая мысль, 10).
6. Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянец, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи: Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянец. М.: Изд-во Московского университета, 2018. 294 с. (серия: Русская социально-политическая мысль, 23).
7. Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: М.А. Бакунин / под ред. А.А. Ширинянца; сост. П.И. Талеров, А.А. Ширинянец. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. 324 с. (Серия: Русская социально-политическая мысль, 22).
8. Русская социально-политическая мысль XIX века: К.С. Аксаков: Учебное пособие / сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ширинянца, А.В. Мырикова; под общ. ред. А.А. Ширинянца. М.: Издательский дом «Политическая мысль», 2011. 212 с. (Серия: Русская социально-политическая мысль, 18).
9. *Талеров П.И., Ширинянец А.А.* Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: П.А. Кропоткин / под ред. А.А. Ширинянца. М.: Социально-политическая мысль, 2004. 284 с. (Серия: Русская социально-политическая мысль, 8).
10. *Ширинянец А.А.* Политическая текстология как наука и учебная дисциплина. Проблемы становления // Современная наука и инновации. 2018. № 4. С. 228–234.
11. *Шутов А.Ю.* Интеллектуальный потенциал российского консерватизма // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1997. № 6. С. 107–110.

Аннотация. Статья посвящена очередному, 23-му выпуску университетской серии «Русская социально-политическая мысль» о В.В. Розанове. Основную часть выпуска занимает монография О.Е. Пучниной «Политическое мировоззрение В.В. Розанова». Как подчеркивается в статье, в случае с Розановым подход, предполагающий однозначные определения и оценки, бесперспективен. Принципиальное значение имеет оригинальный метод В.В. Розанова, а не готовые ответы и решения, которые философ никогда и не пытался давать, и приблизиться к его пониманию можно лишь путем сопереживания и осознания того, сколь относительна истина в социально-политической сфере и сколь велико многообразие толкования явлений окружающей нас действительности. Именно из этого исходит автор монографии, поэтому ей удалось главное – вплести «неуместного» В.В. Розанова в общую панораму социально-политической мысли России конца XIX – начала XX века, наполнить объемом историко-политическое измерение его творчества, а также показать своеобразие его мировосприятия.

Ключевые слова: В.В. Розанов, серия «Русская социально-политическая мысль», О.Е. Пучнина, своеобразие розановского творчества.

Alexander R. Panov, PhD in History, Associate Professor, Head, Department of History and Social Studies, Arzamas Branch, Nizhny Novgorod Lobachevsky University. E-mail: panov_alexandr@mail.ru

The Historical and Political Aspects in the Work of V.V. Rozanov

Reflections on the book "Russian Socio-Political Thought of the 19th – early 20th centuries: V.V. Rozanov / Edited by A.A. Shirinyants; Auth. O.E. Puchnina, A.A. Shirinyants. M.: Moscow University Press, 2018 – 294 pp. (series Russian Socio-Political Thought, 23)

Abstract. The article is devoted to the next, 23rd edition of the university series «Russian Socio-Political Thought» devoted to V.V. Rozanov. The main part of the issue constitutes the monograph by O.E. Puchnina «The Political Worldview of V.V. Rozanov». As it's emphasized in the article, in regard to V.V. Rozanov the approach involving unambiguous definitions and assessments is unpromising. Of primary importance is the original creative method of V.V. Rozanov, but not the ready answers and solutions that the philosopher never tried to give, and one can only come to understanding him by empathizing and realizing how relative the truth is in the socio-political sphere and how great the variety of interpretations of the phenomena of reality surrounding us. The author of the monograph proceeds from this understanding, therefore she manages to achieve the most important issue, that is to weave «inappropriate» and «ambiguous» Rozanov into the general panorama of Russia's sociopolitical thought of the late 19th – early 20th century, to raise to the new level the historical and political aspects of his work, and also to show the originality of his worldview.

Keywords: V.V. Rozanov, "Russian Socio-Political Thought" Series, O.E. Puchnina, Originality of V.V. Rozanov's works.

Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова*

В.В. Розанов сам виноват, что о его политическом творчестве до самого последнего времени не было специальных работ, претендующих на систематическое изложение идей. Потому что никакой системы он не создал. Более того, Розанов, кажется, избегал давать социально-политические определения своим произведениям, ускользал от исследователей, желающих найти определенное место для его идей на карте политических идеологий. Поэтому политическое мировоззрение Розанова необходимо реконструировать.

История социально-политических учений как междисциплинарная область знаний предполагает исследование разнообразных источников, не относящихся напрямую к политической теории. Такими источниками могут быть произведения художественной литературы, эссеистика, нестрогая с научной точки зрения публицистика. Выявление особенностей социально-политической мысли в такого рода литературе – задача текстологического анализа¹. Поэтому кажется естественным, что первое в российской историко-политологической науке исследование, посвященное анализу политических аспектов мировоззрения и творчества Розанова, было выполнено на кафедре истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова.

Книга о Розанове вышла в серии «Русская социально-политическая мысль», в рамках которой за 24 года было опубликовано 22 книги – о Н.М. Карамзине, К.С. Аксакове, М.А. Бакунине, Л.А. Тихомирове, К.Н. Леонтьеве, П.А. Кропоткине, П.И. Новгородцеве, Н.К. Михайловском и других русских мыслителях.

В двадцать третий выпуск серии, посвященный творчеству Розанова, в качестве основной части вошла монография Ольги Евгеньевны Пучниной (Сорокопудовой) «Политическое мировоззрение В.В. Розанова». Во второй части опубликован ряд откомментированных произведений Розанова, которые характеризуют его как социально-политического мыслителя. В приложении выпуска – две статьи-рецензии М.А. Маслина, Д.В. Ермашова и А.А. Ширинянца, которые, помогают читателю лучше понять и В.В. Розанова, и О.Е. Пучнину.

¹ Специфика политологического анализа художественных произведений рассматривалась сотрудниками кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова в ряде статей [см. 1, с. 121–122, 124–125; 4; 5, с. 145–149].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00344. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-311-00344.

Прокудин Борис Александрович, кандидат политических наук, доцент кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: probor@bk.ru

Прокудина Елена Константиновна, кандидат социологических наук, доцент кафедры философии языка и коммуникации философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: prokudina-elena@yandex.ru

Монография Пучниной подготовлена на основе кандидатской диссертации «Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования», защищенной в 2012 году, и включает в себя пять глав. В первой показан историко-биографический контекст идейного становления Розанова, религиозно-философские основания его политического мировоззрения. Во второй предпринят разбор розановского метода анализа социально-политической реальности.

Оригинальный до крайности, противоречивый, многогранный и многоликий, при этом близкий и понятный почти каждому мыслящему человеку, Розанов «обречен» быть вечно современным и актуальным. Привлекательность Розанова, по мнению автора монографии, как раз и состоит в сочетании откровенности и интимности диалога Розанова с читателем и глубины, психологичности, разноплановости любой проблемы, какую бы он ни рассматривал. При этом особенно подкупает его почти одинаковое внимание к привычным масштабным и серьезным понятиям – «революции», «монархии», «консерватизму» и совершенно частным, мелким, обыденным вещам, из которых и состоит сама жизнь каждого, – «семья», «лампадка в церкви», «чай с вареньем» и т.д.

Невозможно исследовать Розанова без оговорок и отступления по поводу его стиля и творческого метода. Большинство работ Розанова – это не крупные литературные или аналитические произведения, а очерки, статьи, заметки, небольшие высказывания-размышления в жанре дневниковой исповеди перед читателем, максимально откровенные, а значит неизбежно противоречивые. Действительно, авторский стиль Розанова столь провокативен и интуитивен, что есть соблазн заподозрить его бесформенные «задушевные» тексты в отсутствии серьезного смысла. Однако Пучнина показывает, что «интимно-исповедальная» литературная форма, нередко шокирующая своей откровенностью, используется Розановым сознательно, отчасти чтобы заставить читателя взглянуть по-новому на привычные феномены и проблемы, в том числе политические. Смещая привычные акценты при рассмотрении политических проблем, Розанов хотел добиться наибольшего воздействия на читателя, не упрощая реальность сведением к простым формулам, заставить его, возможно, интуитивно приблизиться к пониманию сути рассматриваемых проблем во всем их многообразии.

Третья глава монографии посвящена политической проблематике произведений Розанова, а четвертая – политическим идеям Розанова в отечественной историографии. Здесь Пучниной удастся осуществить реконструкцию политических идей Розанова и убедительно показать, что его суждения о государстве, революции, причинах и истоках терроризма, отношение к таким идейно-политическим феноменам как монархия, демократия, либерализм, социализм является отражением общей логики развития социально-политической мысли конца XIX – начала XX века.

Несистемно, но максимально комплексно автор пытается воспроизвести и проанализировать позицию Розанова по основным политическим темам его творчества – понятие государства, монархия, демократия, либерализм, социализм, революция и другие идейно-политические феномены. Это позволяет ей сделать вывод, что «хотя форма выражения политических идей непривычна, но, по существу, обращение Розанова ко многим из них является отражением хода развития консервативной социально-политической мысли конца XIX – начала XX века, вписываясь в идейную канву эпохи. Об этом свидетельствует высказанная Розановым критика революционной стихии и отрицание террористических методов политической борьбы, признание им необходимости монархической формы правления для России, указание на утопизм социалистической и демократической перспективы общественного развития и т.д., а также близость подходов и общность анализируемых проблем у Розанова с другими философами и мысли-

телями его времени – К.Н. Леонтьевым, Н.Н. Страховым, Л.А. Тихомировым, М.О. Меньшиковым и др.» [7, с. 172]¹.

При этом Пучнина идет дальше и пробует не только вписать противоречивого, «шероховатого» и «неудобного» для типологизации Розанова в консервативную традицию отечественной мысли, но и обобщенно взглянуть на него как на органическое явление своего времени. Целая глава монографии посвящена доказательству того, что Розанова можно и необходимо рассматривать наравне со многими другими писателями и философами конца XIX – начала XX века как полноценного политического мыслителя со своим собственным методом познания. Подобная исследовательская смелость Пучниной при всех возможных спорных моментах, на наш взгляд, заслуживает уважения и внимания. Розановедению на современном этапе особенно не хватает именно обобщенной, целостной оценки творчества философа, широких, но при этом обоснованных мазков в художественной панораме российской интеллектуальной мысли и культуры.

В последней, пятой, главе монографии речь идет о «роли и месте» Розанова в истории русской социально-политической традиции. Автор показывает имеющийся спектр различных подходов, выводов и мнений относительно специфики и идентификации политического творчества Розанова. И приведенный здесь анализ современной историографии творчества Розанова убедительно доказывает, насколько сильно «отзываются» в человеке XXI века идеи и стиль мыслителя. Серьезный научный интерес к фигуре Розанова, усилившийся после многотомного издания собрания его сочинений, привел к появлению большого количества современных публикаций по самым разным аспектам его мировоззрения и литературного наследия. Безусловно, это позволяет глубже изучить автора, эпоху, культурный и идейный пласт того времени, однако, на наш взгляд, такая ситуация таит большую опасность. А именно – увлечение очень частными вопросами, а большое количество современных публикаций как раз и посвящено достаточно узким темам (Розанов о государстве, Розанов о браке, Розанов о евреях, Розанов о терроре и т.д.) или же сосредоточено на специфике формы и языка изложения, приводит к бесконечному «растаскиванию» Розанова на частности в ущерб целостному взгляду на его творчество. Опасность не увидеть леса за деревьями в этом случае особенно велика, поскольку сам Розанов принципиально бессистемен, что делает труд и задачу современного исследователя вдвойне непростой.

Однако, на наш взгляд, монография Пучниной как раз восполняет эту лауну общего, широкого взгляда на творчество мыслителя. Автор хотя и ограничивается социально-политической гранью творчества Розанова, однако не только весьма добросовестно реконструирует политическое мировоззрение философа, но и пытается анализировать его творчество в контексте отечественной социально-политической традиции и определить его место в общей системе координат российской интеллектуальной культуры конца XIX – начала XX века.

Особый интерес вызывают размещенные в приложении две статьи-рецензии М.А. Маслина, Д.В. Ермашова и А.А. Ширинянца. С одной стороны, в них намечается дискуссия по поводу политической проблематики в творчестве Розанова, с другой стороны, дается оценка реконструкции политических идей Розанова, предпринятой Пучниной. В статье «Розанов – блогер доинтернетной эпохи?..» М.А. Маслин признает авторские суждения Пучниной о специфике политической мысли Розанова верными и обоснованными, но одновременно выражает некоторые сомнения относительно тезиса об общей принадлежности политических воззрений Розанова к «консервативному вектору». «В целом это верно, – пишет Маслин. – Но верно и другое: общая приверженность В.В. Розанова

¹ О политической проблематике в творчестве Розанова также см. [8, с. 104–109; 6, с. 73–90].

к политическому и семейно-бытовому консерватизму несколько не снижала остроты его либеральных выпадов, направленных против церкви, государственных институтов и “всей сволочи на Руси”. В.В. Розанов неоднократно и в разных связях и отношениях критиковал представителей русского консерватизма, включая своих покровителей – Т.И. Филиппова и Н.Н. Страхова. Наконец, нельзя забывать и прямой вклад В.В. Розанова в новейшую историю русского либерализма, связанный с основанием им либеральных Петербургских религиозно-философских собраний» [3, с. 251].

Д.В. Ермашов и А.А. Ширинянец в статье «Парадоксальный Розанов» тоже признают интересными выводы Пучниной о том, что «Розанов имел вполне конкретный набор мировоззренческих установок консервативного характера». «Обозначенные в исследовании идейные параллели и содержательное соответствие ряда аспектов политического мышления писателя с позициями Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.Н. Страхова, М.О. Меньшикова, Л.А. Тихомирова не только “работают” на аргументацию автора книги, но и позволяют обнаружить новые грани в творчестве названных мыслителей, добавляя целую гамму полутонов в общую палитру русского дореволюционного консерватизма в целом, – пишут авторы статьи. – В этой связи особо хотелось бы отметить авторский вывод относительно исторической и социокультурной органичности феномена Розанова-мыслителя как “национального явления России”» [2, с. 253–254].

Действительно, специфика синкретичного, противоречивого мировосприятия Розанова обуславливает не только форму его произведений, но и множественность их интерпретаций. Сам Розанов был убежден в невозможности одного-единственно верного взгляда на любую проблему, особенно в политической сфере. Поэтому исследователи его творчества обречены сталкиваться со многими идейными противоречиями. Но, как пишет Пучнина: «Противоречивость же, по мнению Розанова, есть следствие и признак жизненного многообразия, метод его познания заключается именно в правильно и по-новому поставленных вопросах, а не готовых ответах <...> Талант Розанова как мыслителя проявился именно в постановке насущных жизненных проблем, как в общественной, политической, так и в частной сферах» [7, с. 80].

А талант Пучниной проявился в том, что она не побоялась взяться за изучение такого противоречивого мыслителя и создала одно из первых в российской историко-политологической науке исследование, посвященное анализу политических аспектов мировоззрения и творчества Розанова, которое составило основную часть книги «Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов».

Литература

1. *Андерсон К.М., Артамонова Ю.Д., Бойцова О.Ю., Вархотова В.А., Гуторов В.А., Ермашов Д.В., Зоткин А.А., Козиков И.А., Котов Б.С., Мартыненко Н.П., Мырикова А.В., Перевезенцев С.В., Прокудин Б.А., Сетов Н.Р., Пучнина О.Е., Чанышев А.А., Ширинянец А.А.* Политическая текстология как наука и учебная дисциплина: материалы круглого стола // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2014. № 4. С. 110–136.
2. *Ермашов Д.В., Ширинянец А.А.* Парадоксальный Розанов // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянец, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи: Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянец. М.: Изд-во Московского университета, 2018. С. 253–254.
3. *Маслин М.А.* Розанов – блогер доинтернетной эпохи?.. // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянец, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи: Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянец. М.: Изд-во Московского университета, 2018. С. 249–251.
4. *Перевезенцев С.В., Ширинянец А.А.* Страницы русского «хранительства»: литература и политика [Электронный ресурс] // Вестник Московского государственного областного университета. 2016. № 4 / Режим доступа: <http://vestnik-mgou.ru/Articles/View/781>
5. *Прокудин Б.А.* Специфика выражения общественного идеала в русской художественной литературе XIX в.: понятие полифонии // SCHOLA-2018: Сборник научных статей факультета

- политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова / под ред. А.Ю. Шутова и А.А. Ширинянца. М.: Изд-во Московского университета, 2018. С. 145–149.
6. Пучнина О.Е. Политическая проблематика в творчестве Розанова // Литературоведческий журнал. 2019. № 45 С. 73–90.
7. Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянец, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи: Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянец. М.: Изд-во Московского университета, 2018. С. 7–174.
8. Сороколудова О.Е. В.В. Розанов как политический мыслитель: портрет на фоне эпохи // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2012. № 2. С. 104–109.

Аннотация. Статья представляет собой итог размышлений над книгой «Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов» (под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянец, подг. текстов А.Б. Страхов, статьи Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянец. М.: Изд-во Московского университета, 2018. 294 с. Серия «Русская социально-политическая мысль», 23).

Ключевые слова: В.В. Розанов, русский консерватизм, русский либерализм, история социально-политических учений.

Boris A. Prokudin, PhD in Political Sciences, Ass. Prof., Department of History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. E-mail: probor@bk.ru

Elena K. Prokudina, PhD in Sociological Sciences, Ass. Prof., The Philosophy of Language and Communication Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: prokudina-elena@yandex.ru

The Historical and Political Aspects of Vasilii Rozanov's Works

Abstract. In the article the authors summarize the reflections on the book “Russian Socio-Political Thought of the 19th – Early 20th Century: V.V. Rozanov”.

Keywords: Vasilii Rozanov, Russian Conservatism, Russian Liberalism, History of Socio-Political Doctrines.



Альманах
Тетради по консерватизму
№ 4 2019

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

<http://www.essaysonconservatism.ru/>
tetradipokonservatizmu@gmail.com

Подписано в печать 20.02.2020. Формат 60x90 1/8. Усл. печ. л. 60
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18